Univerza v Ljubljani
Fakulteta za socialno delo

Toni Vrana

Identitetna kriza smisla in socialno delo

Diplomsko delo

Ljubljana, 2016

Univerza v Ljubljani
Fakulteta za socialno delo

Toni Vrana

Identitetna kriza smisla in socialno delo

Diplomsko delo

Mentor: doc. dr. Srečo Dragoš

Ljubljana, 2016

PODATKI O DIPLOMSKEM DELU

Ime in priimek: Anton (Toni) Vrana

Naslov naloge: Identitetna kriza smisla in socialno delo

Kraj: Ljubljana

Leto: 2016

Št. strani: 100 Št. virov: 116 Št. slik: 3 Št. tabel: 11

Mentor: doc. dr. Srečo Dragoš

POVZETEK:
Diplomsko delo osvetljuje krizo smisla posameznika zahodne družbe. Krizo smisla sestavljajo tri krize, ki so označene kot etična, razvojna in identitetna. Etična kriza smisla izpostavlja etične dileme glede promocije vrednot, ponotranjenja etike, razvojnega koncepta rasti, znanstveno-tehnične racionalnosti, ki vplivajo na etično podobo zahodne družbe. Razvojna kriza smisla se osredotoča na pojave negotovosti na trgu dela in zaposlovanja, počasen zaton ideje o samoumevnem napredku zahodne družbe ter nakazuje problem kapitalizma na temeljni sistemski ravni. Identitetna kriza smisla posameznikovo identiteto postavlja v kontekst teorije osebnosti, na podlagi katere razdeli identiteto posameznika na družbeno in duhovno. Identitetna kriza smisla izpostavlja pojave slabljenja tradicije, inferiornosti države, relativizacijo posameznikove odraslosti, poklica in telesa, invazijo virtualne dobe. Vsi ti pojavi zamegljujejo družbeno identiteto posameznika. Stabilizacija družbene identitete posameznika je možna skozi njegovo pospešeno ukvarjanje z duhovno identiteto v smeri stremljenja h kulturnim idealom, osebni rasti, smislu, samouresničenju. Duhovna identiteta ne zrcali posameznikove identitetne nadgradnje, temveč mu je v pomoč pri odstiranju vse bolj simulirane realnosti zahodne družbe. Na točki identitete in bivanjskega smisla socialno delo vstopa kot pomoč posamezniku z razvojno naravnanim socialnim svetovanjem. Slednje bo potrebno na področju virtualne odvisnosti, ki se kaže posebej pri mladih. Na področju dela s starimi ljudmi pa bo potrebna krepitev njihove vloge v okviru družbene realnosti. Evalvacija socialno varstvenih programov se, skozi svojo razvojno vlogo, kaže kot možen metodološki prijem pri (re)viziji programskih namenov, s ciljem razvoja socialno varstvenih programov v smeri, da bodo zmožni intenzivneje nagovarjati materijo identitete in smisla posameznika.

Ključne besede: identiteta, realnost, virtualnost, socialno svetovanje, razvojna evalvacija

TITLE: Identity Crisis of Meaning and Social Work

ABSTRACT:
Graduation thesis illuminates a position of individual in Western society, who is facing with a crisis of meaning. The latter is composed on three crises, titled as ethical, developmental and identity crisis of meaning. Ethical crisis of meaning highlights the ethical dilemmas related to promotion of values, internalization of ethics, concept of development growth, scientific-technical rationality, which strongly affect on ethical image of the Western society. Developmental crisis of meaning addresses an uncertainty in the labour market and employment. It presumes decline of the idea of self-evident progress of Western society, in correlation with the problem of capitalism on system level. Identity crisis of meaning puts an individual's identity in the context of personality theory, according to which individual's identity has been divided on social and spiritual. Identity crisis of meaning highlights phenomena, weakening of traditions, inferiority of the state, relativisation of the adulthood, profession and body at individual and strengthening of the virtual era, which affect on individual's social identity. Its stabilization is achievable through increase of the individual's attention to spiritual identity, through his dealing with cultural ideals, personal growth, meaning and self-realization. With emphasis, that spiritual identity does not represent sort of spiritual upgrade of individual's identity, but it helps him at unveiling of the simulated reality in Western society. Social work through its development-oriented social counselling addresses the support to the individual related to his identity and meaning. First of all on field of virtual dependence, whose problem, especially among young people, is rising, and in working with the old people, at searching of options for strengthening of their role within social reality. An evaluation of social welfare programs through its development role represents a possible methodological approach for (re)vision of programs' purposes. With aim of development of the social welfare programs, whose attention will be strengthened to the issues of identity and meaning of individual.

Key words: identity, reality, virtuality, social counselling, developmental evaluation

ZAHVALA

Za izdelavo diplomskega dela se lepo zahvaljujem mentorju doc. dr. Srečo Dragošu, za strokovno spremljanje, podporo in potrpežljivost, a hkrati dopuščanje dovolj odprtih možnosti pri spopadanju z vsebinsko materijo diplomskega dela.

PREDGOVOR

Izbira teme diplomskega dela je posledica treh dejavnikov. Prvi je plod temeljnega zanimanja proučevanja sodobnega posameznika, v kontekstu njegovega odnosa z družbenim okoljem in na točki vpliva virtualne dobe na njegove življenjske izzive. Drugi dejavnik je izziv, kako doumeti in osvetliti značaj kriznega dogajanja v zahodni družbi, predvsem s ciljem poskusa razumeti pri tem bivanjsko stisko posameznika, ki spričo krizne realnosti deluje identitetno zmeden in idejno izpraznjen. Tretji dejavnik je plod spoznanj v okviru projektnega dela, proučevanja posameznika na polju kariere in razvoja človeških virov, v smeri poudarjanja potrebe po poglabljanju posameznikove karierne agende, s ciljem opogumiti ga k bolj odločnemu zrenju v prihodnost.

Diplomsko delo ima značaj teoretske razprave. Oprto je na avtorje različnih teoretskih izhodišč s ciljem, da se vsebinska materija osvetli iz raznovrstnih perspektiv, kolikor je dopuščal namen dela.

Krize smisla ne zadostuje obravnavati zgolj na ravni posameznika, ožje skupine ali na ravni posamezne države. Zato diplomsko delo v prvem delu materijo tematizira v kontekstu zahodne družbe, območja Evrope in Združenih držav Amerike. Ponekod diplomsko delo razpravo omeji na slovenski prostor, da podrobneje razjasni določen kontekst, v nekaterih delih se opre tudi na ugotovitve raziskav slovenskega javnega mnenja. Diplomsko delo se primarno osredotoča na posameznika znotraj zahodne družbe, katerega izhodiščno krizo smisla in na tej podlagi še identitetno krizo smisla, izpostavlja in pojasnjuje. V tekstu se posameznika najpogosteje poimenuje kar posameznik, skozi posamezne kontekste pa tudi kot človek, odvisnik, zasvojenec, uporabnik ali pa kot predstavnik posamezne populacije, mladih ali starih ljudi. Drugi del diplomskega dela izpostavlja razvojni izziv, kje socialno delo lahko posega v materijo identitetne krize smisla posameznika. V tem delu diplomsko delo daje še več vsebinskega poudarka specifikam slovenskega prostora. V navezavi na socialno delo izpostavi dve dejavnosti, socialno svetovanje in evalvacijo socialno varstvenih programov in pri njiju išče vsebinske ter metodološke povezave z materijo identitetne krize smisla posameznika.

VSEBINA:

I. KRIZA SMISLA POSAMEZNIKA 1
1. O krizi in smislu 1
2. Struktura krize smisla 6
1. ETIČNA KRIZA SMISLA 8
1.1. Promocijsko širjenje etike in vrednot 10
1.1.1. Poskus ponotranjenja etične vesti 14
1.1.2. Izobraževalni kontekst širjenja vrednot 15
1.2. Razvojni koncept rasti v luči vidika biti in vidika imeti 15
1.2.1. Refleksija vizije državnih in javnih organizacij 17
1.2.2. Refleksija poslanstva gospodarskih organizacij 22
1.3. Znanstveno-tehnična racionalnost kot vzvod implozije smisla 23
2. RAZVOJNA KRIZA SMISLA 24
2.1. Negotovost trga dela in zaposlovanja 24
2.2. Usihanje ideje o samoumevnem napredku in rasti 27
2.3. Razvojni paradoks sistema 29
3. IDENTITETNA KRIZA SMISLA 33
3.1. Družbena in duhovna identiteta v luči posameznikove osebnosti 33
3.2. Izgubljena samoumevnost tradicije 35
3.3. Identitetna inferiornost nacionalne države v luči globalizacije 37
3.4. Relativizacija odraslosti zahodnega posameznika 39
3.4.1. Formalna odraslost posameznika 41
3.4.2. Socialno-ekonomska odraslost posameznika 41
3.4.3. Etična odraslost posameznika 43
3.5. Relativizacija poklicne identitete posameznika 47
3.6. Identitetna zmeda na polju telesne identifikacije 52
3.7. Deflacija realnosti na račun virtualnosti 55
3.8. Virtualizem v luči derealizacije in hiperrealnosti 56
II. (ID)ENTITETA IN SOCIALNO DELO 62
4.1. Razvojna naravnanost socialnega svetovanja 64
4.1.1. Virtualna odvisnost kot odraz identitetne krize smisla 69
4.1.2. Krepitev identitete skozi notranji poklic 72
4.1.3. Identitetni pol starosti 77
4.1.4. Identiteta v luči revitalizacije modrosti 80
4.2. Evalvacija v socialno varstvenih programih 83
4.2.1. Razvojna vloga evalvacije 86
III. SINTEZA 91
IV. UPORABLJENA LITERATURA 94
Pisni viri 94
Elektronski viri 98

KAZALO SLIK:

Slika 1: Struktura krize smisla 7
Slika 2: Razsežnosti osebnosti posameznika 34
Slika 3: Struktura posameznikove odraslosti 41

KAZALO TABEL:

Tabela 1: Uvedba novih predmetov v srednje šole 11
Tabela 2: Stopnja korupcije med politiki in javnimi uslužbenci 12
Tabela 3: Ravnanje posameznika med zakonom in vestjo 13
Tabela 4: Stopnja naklonjenost do sindikalnega delovanja 18
Tabela 5: Med javnim in zasebnim zdravstvenim varstvom 20
Tabela 6: Med javnim in zasebnim obveznim izobraževanjem 21
Tabela 7: Razmerje med svobodo in varnostjo 25
Tabela 8: Razmerje med enakostjo in varnostjo 28
Tabela 9: Razmerja med osebnimi dohodki 30
Tabela 10: Oblike protesta proti oblasti 31
Tabela 11: Delo med preživetjem in poklicnim zadovoljstvom 47

I. KRIZA SMISLA POSAMEZNIKA

1. O krizi in smislu

Beseda kriza izhaja iz latinskega izreka *crisis*, ta iz grške *krísis* (ločitev, odločitev, razsodba). Beseda označuje točko preobrata, ki se mora zgoditi, kar se je v evropskih jezikih tolmačilo kot kritični trenutek v razvoju bolezni in se potem posplošilo na težak položaj (Snoj 2016). Izvorno je pri krizi poanta na odločitvi, kjer besedo *od-ločitev* lahko priročno zasukamo naokrog v *ločitev-od,* kjer pridemo nazaj na izvorni pomen krize, ki izpostavlja potrebo po ločitvi od določenega stanja, določene situacije. Kriza potemtakem vsebuje izhodiščno jasnost, s tem ko simbolizira nekaj *kritičnega,* od česar ali kogar se je potrebno ločiti, umakniti, s tem prekiniti. Vendar, tolmačenje krize brž razvodeni, če njenemu izvornemu pomenu ne dodamo vsebinske pojasnitve kritičnega stanja, od katerega je potrebna ločitev. Če krizo označimo kot gospodarsko, okoljsko, energetsko, etično, duševno, jasno sporočamo, glede česa ali od koga je pri posamezni vrsti krize potreben odmik, ločitev. V kolikor definiciji krize te vsebinske označbe ne sledijo, pojem kriza spominja na pojem *luknje,* ki brez označb (v lesu, kamnu, kovini, papirju…) ponazarja zgolj praznost, ki sama zase ne stoji. Kriza kot akt ločevanja, odločevanja, razsojanja, brez vsebinske substance prav tako obvisi na abstraktni ravni.

Beseda smisel ima latinski izvor v besedah *sensus, significatio* in gre pojmovno v smeri premišljevanja, preudarjanja, razuma, pameti. Smisel se je skozi zgodovino navezoval na izpeljanko iz glagola pre-misliti (Snoj 2016). Iz česar sledi, da pri smislu ni govora zgolj o mišljenju kot takem, temveč, da skozenj nekaj pre-mislimo, raz-mislimo. Vendar je tudi v tem primeru smisel kot akt premišljanja, odvisen od svoje vsebinske pojavnosti. V kolikor smisla ne navežemo na nekaj (smisel koga ali česa), v relaciji do česar potem tehtamo njegov pomen, je smisel izvotljen okvir brez substance.

Sintagma *kriza smisla* glede na gornjo pojasnitev sproži vprašanje kdo, kriza ali smisel, naj v tej besedni zvezi obvelja kot glavni in kateri kot podrejeni pojem. Glavni poudarek lahko osredotočimo na pojem krize. V tem primeru je tu smisel v funkciji, da krizi ponudi vsebinsko substanco, zaradi česar je kriza potem tolmačena kot *kriza smisla*. Tu je smisel krizi znotraj njune sintagme podrejen, a hkrati njen vsebinski konstitutivni element, brez katerega sintagma *kriza smisla,* ne bi prišla v poštev. Lahko pa glavni poudarek namenimo smislu, kjer mu pa kriza, ki mu je podrejena, daje vsebinsko substanco. Tudi tu brez krize, ki je v funkciji vsebinske opredelitve smisla, sintagma *kriza smisla* ne bi bila mogoča. V našem primeru se bomo lotili slednjega pristopa, kjer bomo

kot uvodni poudarek namenili smislu, tematiko krize pa kasneje uporabili za njegov vsebinski opis in umestitev.

Tematiko smisla so načenjali mnogi v zgodovini. Aristotel je smisel tolmačil kot *smoter* in ga postavljal v funkcijo *dobrega*, kjer naj bi *najvišje dobro* pri posamezniku predstavljalo njegov *končni smoter.* In poudaril, da je končni smoter tisti, ki ga posameznik izbere le zavoljo smotra samega (2002: 57). Če se pomaknemo v nam bližnjo evropsko preteklost, se je iskanje smisla v 19. stoletju tematiziralo v luči nihilizma kot razvrednotenja najvišjih vrednot in dodobra razmahnilo ter populariziralo po zaslugi Nietzshejeve razglasitve smrti Boga. Na tej podlagi je to nihilistično iskanje smisla narekovalo logiko relativizma, skepticizma in odčaranosti (Galimberti 2009: 17). V 20. stoletju se je na iskanje smisla osredotočil Viktor E. Frankl (1985), ko je poudaril:

> Človekovo iskanje smisla je osnovna življenjska motivacija, ne pa sekundarna racionalizacija instinktivnih nagibov. Ta smisel je enkraten in specifičen v tem, da ga mora in lahko najde le človek sam; šele potem ima zanj pomen, ki bo zadovoljil njegovo stremljenje k smislu **(**v Zohar in Marshall 2000: 27).

Hribar (1985: 22) je vprašanje smisla posredno načel z izjavo, da je 20. stoletje bilo stoletje organizacije, 21. stoletje pa bo stoletje orientacije. S tem je sporočil, da bo potencialno (pre)šibka orientacija stopnjevala pritisk na iskanje smisla pri posamezniku in družbi nasploh. Če vprašanje smisla osvetlimo skozi prizmo vrednot, Musek (1993: 133) v svoji razvojni hierarhiji vrednot, s tem ko jih razčleni na *hedonske vrednote* (uživanje), *vrednote potence* (uspešnost), *moralne vrednote* (dolžnost) in *vrednote smisla in izpolnitve* (izpolnitev), smisel postavlja v sam piramidni vrednotni vrh, h kateremu posameznik stremi. S perspektive potreb posameznika Maslow v svoji hierarhiji potreb pomen smisla prav tako postavlja ob bok *samouresničitvi* kot najvišji opredeljeni potrebi posameznika (1982). S čimer Musek in Maslow posredno sporočata, da temeljnih vrednot in potreb pri posamezniku ni možno resno obravnavati in uresničevati brez primesi smisla.

Tematika smisla terja še nekaj dodatne prevetritve. Sploh spričo dejstva, ker tematiko spremljajo pogoste filozofske premise z nihilistično predpostavko, da je ukvarjanje s smislom nesmiselno početje. Rekoč, da se s smislom ukvarjajo samo tisti, ki svojega smisla ne živijo oziroma ne vidijo. Kot tudi, da četudi bi bilo možno smisel (po)iskati, kako naj posameznik zagotovo ve, da ga je res našel (Precht 2010: 304-311). Eagleton (2009: 1), ki smisel osvetljuje na točki iskanja smisla življenja, ima podoben dvom, ali je

spraševanje po smislu življenja sploh pristno vprašanje. V smeri, ali sploh obstaja nekaj, kar bi lahko na to vprašanje ponudili kot odgovor ali pa gre preprosto za retorično vprašanje.

Dotaknemo se ključne filozofske okupacije, ki naj bi bila v postavljanju vprašanj in njihovemu razreševanju. Wittgenstein (1976, v Eagleton 2009: 14) to filozofsko obsedenost z vprašanji radikalno zaobrne v smeri, da naloga filozofa ni v razreševanju raznoraznih vprašanj (tudi o smislu), temveč da vprašanja *razpušča*. Krishnamurti (1996) gre še korak dlje ko trdi, da je filozofska predpostavka o postavljanju oziroma izumljanju novih vprašanj v temelju napačna. Češ, da vsako vprašanje, ki se nam pojavi, že izvira iz (po)znanega odgovora. Krishnamurti zato ne zagovarja postavljanja vprašanj, temveč kot Wittgenstein, njihovo razpustitev. Po logiki Krishnamurtija bi to pomenilo, da v kolikor se nam vprašanje o smislu pojavi, pomeni, da odgovor nanj že samoumevno obstaja. Če je tako, je spraševanje po smislu nepotrebno. V kolikor pa odgovor na vprašanje o smislu ne obstaja, se nam vprašanje o smislu ne bo niti pojavilo[1]. S čimer v obeh primerih razpredanje o smislu, spominja na razpredanje o *okroglem krogu.* Ali kot bi dejal Wittgenstein (1976, v Eagleton 2009: 111):

> Čutimo, da bi celo v primeru, ko bi bilo odgovorjeno na *vsa* (poudarek v izvirniku) možna znanstvena vprašanja, naši življenjski problemi sploh ne bili dotaknjeni. Seveda pa potem sploh ne bi bilo nobenega vprašanja več; in prav to je odgovor. Rešitev življenjskega problema je videti v izginotju tega problema.

Gornja logika napeljuje na stališče, da vprašanja smisla, vsaj na jezikovni ravni, naj še toliko razpravljamo o njem, ne moremo razrešiti. Čeprav po drugi strani Eagleton (2009: 29) to logiko, da se s smislom ni potrebno ukvarjati, niti jezikovno niti sicer, vseeno izpodbija. Kjer ne pritrjuje stališču, da posameznik dokazuje svoj izpolnjen smisel s tem, da se o tem ne sprašuje. Takemu naivnemu gledanju, kjer naj bi avtorefleksija posameznika onemogočala pri iskanju smisla, Eagleton nasprotuje. In dodaja: »Védenje je pomočnik sreče, ne pa njen nasprotnik.« Kar zveni razumno, ker če pristanemo na predpostavko, da so s smislom izpolnjeni in srečni ljudje tisti, ki si tega vprašanja (še)

[1] Če plemenske skupnosti ne poznajo pojma *smisel*, se jim vprašanje o tem, kako osmišljati življenje, ne pojavlja. To nas lahko navede na prenagljen in predrzen sklep, da lahko osmišljeno življenje živijo samo tisti, ki pojem o smislu poznajo.

nikoli niso zastavili, trčimo na dvom. Potem to podobo srečnih in življenjsko osmišljenih posameznikov zapolnjujejo tisti, ki inercijsko sledijo vseh možnim *traparijam* sodobnega potrošništva. Čeprav je po drugi strani težko vzeti sodbo v svoje roke in ljudem odškrniti pravico, da smisel lahko najdejo v običajnem nakupovanju. S čimer nam tu vsebinska pluralizacija smisla mora biti na voljo, vendar spet ne more biti brezmejna. Kajti, na pluralizacijo smisla lahko pogledamo tudi z nasprotnega konca. Eagleton (2009: 42) izpostavi, da če življenje že ima smisel, utegne biti za vse enak, ne glede na to, kaj si o tem mislimo ali bi radi, da bi nam smisel konkretno pomenil. V tem primeru je tu govora o nekakšnem *nad-smislu*. To spominja na Aristotelov *končni smoter,* ki ga posameznik izbere le zavoljo smotra samega (2002: 57). Vprašanje pri tovrstnem možnem nad-smislu (končnem smotru) je tudi, ali gre za logiko vrojenega smisla, na katerim bdi naša življenjska usoda, ali pa nam življenje sproti po potrebi prilagaja smisle. Kot tudi, kaj pa če življenje morebiti vendarle ima za nas pripravljen scenarij smisla, kjer ni ovira v tem, da smisla ne odkrijemo, temveč da mu ne želimo slediti (Eagleton 2009: 42).

Pri vprašanju smisla se ne gre izogniti opciji, da smo kot človeška vrsta zgolj in nič več kot slučaj, kar (Eagleton 2009: 64) neposredno in zelo nazorno pove takole: »Življenje je prav lahko samo biološki slučaj, ki povrhu vsega sploh ni bil neizogiben; toda v nas je slučajno razvilo fenomen po imenu um, ki nam služi kot branik pred strašnim spoznanjem naše lastne naključnosti.« Schopenhauer (1969, v Eagleton 2009: 67) je tu še bolj neusmiljen, ko zatrdi, da izjava o tem, da je vredno živeti, lahko pride samo iz ust bedaka. Eagleton ponovno naredi preobrat in smisel tokrat idealizira, ko omeni Lacana, ko ta pravi: »Ko enkrat stopimo v jezik in s tem v svojo človeškost, je to, kar lahko imenujemo 'resnica subjekta', njegova bit kot taka, razkosano v neskončno verigo delnih pomenov. Smisel pridobimo le za ceno izgube biti.« (v Eagleton 2009: 66). Tu Lacan namiguje na predpogoj izgube *svojega jaza,* v kolikor želimo prodreti do lastne subjektivnosti, s čimer smisel postavi v kontekst možne človekove osvoboditve, po podobi Nietzschejevega (1984) *nad-človeka.* Duhovnost, ki se utemeljuje skozi ezoterični nauk, pa sicer končni smisel posameznika povezuje z odkritjem njegovega *višjega jaza* (Heelas 1996) oziroma *epifanijo* (Zupančič 2015).

Pogledi na vprašanje smisla so si, tako kaže, diametralno različni. Od enega skrajnega pola, tolmačenja človeške vrste kot biološkega slučaja, kjer smisel služi kot zastor pred našo nepomembnostjo, do nasprotnega skrajnega pola, kjer se ga postavlja ob bok človekovi duhovni osvoboditvi. Tudi med obema skrajnima poloma je obilo prostora za ukvarjanje s smislom in zdi se, da je ravno ta vmesni prostor najbolj priročen za njegovo

čim bolj pragmatično nagovarjanje. Je pa v tem vmesnem prostoru prav tako potrebna pazljivost, da smislu ne pripišemo značaja usode, na kar ni možno nikakor vplivati. Hkrati pomena smisla ne gre zbanalizirati do neprepoznavnosti v smeri pretirane pluralizacije, kjer bi nam že vsaka neumnost predstavljala možen smisel. Vredno je poskusiti vprašanje smisla načenjati tako, da preigravamo njegov pomen kot nekaj veličastnega, hkrati pa ne izključujemo njegove pomenske pluralizacije. Da smisel po eni strani tolmačimo kot nekaj čim bolj univerzalnega, hkrati pa za nas kot nekaj specifično svojskega. Pristop, ki je potreben za tako sintezno naslavljanje smisla, lahko poiščemo v primeru od znanih Sokratovih rekov, ki pravi: »Vsak mora sam poiskati resnico« (v Pompe 2011: 52). Pri tem reku ne sme biti poanta v tem, da mu nekritično sledimo in se zapodimo v iskanje resnice, temveč da gremo en miselni korak nazaj in da tudi sami najprej pridemo do enakega spoznanja, ki ga omenja Sokrat. Šele nato se spustimo v to, kaj vsebinsko bi utegnila biti naša resnica. Možen ugovor, zakaj odkrivati toplo vodo in prihajati do spoznanja o nečem, kar so drugi pred nami že dognali, sploh če gre za modreca Sokratovega kova, ne vzdrži presoje. Na primeru hrane bi to pomenilo, da druge gledamo, kako jedo, a sami hrane ne zaužijemo. Potem pa razlagamo, kakšnega okusa je hrana, čeprav je nismo zaužili. Sintezno naslavljanje smisla vključuje sledenje in spoštovanje Sokratovega spoznanja o resnici in hkratno prizadevanje, da do enakega spoznanja pridemo tudi sami. Če nam to uspe, se nam zgodi združitev razumevanja obeh plati, Sokratovega reka in lastnega (in s tem svojskega) spoznanja. Enako je s smislom. V kolikor bi nekritično sledili potencialnemu namigu, naj vsakdo (po)išče svoj smisel v življenju, brez da bi pri tem tudi sami prišli do enakega spoznanja, potem bi tovrstno ukvarjanje s smislom spominjalo na promoviranje okusa hrane, ki ga sami ne poznamo.

Kakorkoli se posameznik že loti ukvarjanja s smislom, zavzeto ali zadržano, pa to ni samo njegova individualna stvar. Tu gre še za družbeno raven, ki vprašanje smisla v posameznem zgodovinskem obdobju potisne bolj v ospredje. Eagleton (2009: 30) omenja kot primer dvajseto stoletje, češ da se je to stoletje z vprašanjem smisla trudilo bolj od drugih zgodovinskih obdobij, kar pojasnjuje s tem, da je bila ta zgodovinska epoha ena najbolj krvavih in zaradi tega človeško življenje zelo malo vredno. Eagleton zato predpostavlja, da v kolikor se v posameznem obdobju zgodi potreba po vsesplošnem samoizpraševanju smisla, to zagotovo ne pomeni nič dobrega (*ibid*. 28).

Zato kaže, da danes pri zahodni družbi, spričo vsega kriznega dogajanja, vse bolj prihaja v ospredje spoznanje o osiromašenem smislu posameznika. Navkljub temu se zdi, da je to problemsko vprašanje v miselni zavesti posameznika, medijsko in sicer, še vedno

preveč potisnjeno na obrobje. Iz razloga, ker je zahodna družba primarno osredotočena na aktualno krizo zadnjega desetletja, ki je sproti dobivala različne *verbalne preobleke*, začenši z nepremičninsko, potem finančno, gospodarsko, socialno in na koncu dolžniško. Čeprav vprašanje odsotnega smisla pri posamezniku v zadnjem desetletja ni bilo v ospredju, je vseeno prisotno. Celo več, problem smisla se tudi na račun aktualne krize stopnjuje. Svetovna zdravstvena organizacija na primer sporoča, da danes na svetu za duševnimi težavami trpi milijarda ljudi, ob čemer je še bolj zgovoren podatek to, da jih od tega kar 600 milijonov živi v zahodni družbi (Galimberti 2015: 193). Galimberti (2009: 86) kot primer Italije omeni, da so samomori med mladimi pod 25 letom drugi najpogostejši vzrok smrti, takoj za prometnimi nesrečami. Da samomor delajo mladi, ki naj bi bili v svojem starostnem obdobju najbolj polni življenja in v družbi, ki je materialno še vedno najbolj razvita, je težko doumljiv pojav, ki s svojo statistiko govori sam zase.

Problematike odsotnega smisla ne gre povezovati zgolj z negativnimi dejavniki in statističnimi kazalci. Saj se ta tematika dotika tudi posameznikov, ki so v družbi označeni kot uspešni. Zohar in Marshall (2000: 28) citirata tipično izpoved uspešnega zahodnega podjetnika, ki gre takole:

> Imam nekaj čez trideset let, živim na Švedskem, vodim veliko in uspešno podjetje, sem zdrav, imam čudovito družino in položaj v družbi. Prepričan sem, da imam »moč v rokah«. Vseeno pa kljub temu nisem prepričan v to, kar počnem s svojim življenjem, nisem prepričan, da sem z opravljanjem svojega dela na pravi poti.

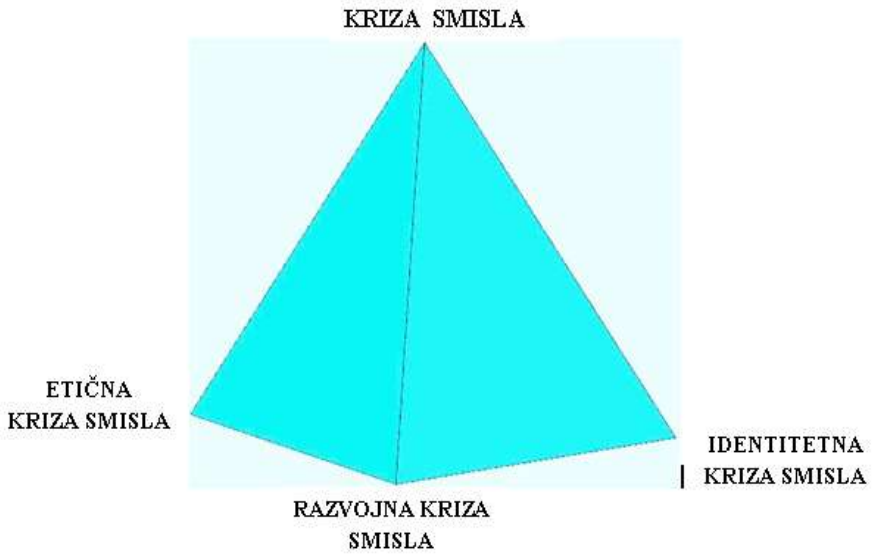
Avtorja izpostavljata, da ko sta to zgodbo omenjala še mnogim drugim menedžerjem in mladim, sta naletela na zelo podoben odziv, da so se kljub različni starosti in poziciji s to izpovedjo uspešnega podjetnika mnogi identificirali. Na podlagi česar sta sklepala, da je bilo skupno vsem odzivom sogovornikov to, da so se pravzaprav spraševali, kako živeti (bolj) osmišljeno življenje (Zohar in Marshall 2000: 28-29). Ta tipična zgodba, s katero se lahko identificirajo prenekateri uspešni ljudje, sporočilno zrcali stanje duha zahodne družbe.

2. Struktura krize smisla

Krizo smisla, ki smo jo uvodno izpostavili, bomo sestavili skupaj s pomočjo ostalih kriz. Aktualno krizo zadnjega desetletja, ki smo jo zgoraj omenili, bomo tolmačili kot razvojno dimenzijo krize smisla, in jo označili kot *razvojno krizo smisla*. Zraven se pojavlja še

etična kriza, ki jo tolmačimo kot etično dimenzijo krize smisla, in jo bomo označili kot *etično krizo smisla.* Krizo smisla sestavlja še tretja, identitetna dimenzija, ki jo bomo označili kot *identitetna kriza smisla.* S tem kriza smisla, ki jo naslavljamo na posameznika zahodne družbe, dobi trikotni značaj v obliki tristrane piramide in zaobjema sintezo etične, razvojne in identitetne krize. S tem ciljamo na predpostavko, da je prav ta trojnost in s tem kompleksnost krize smisla tista, ki posameznika ovira, da bi se z vprašanjem smisla odločneje spoprijel. Ker med dimenzijami krize smisla vlada krožno so-vplivanje vzrokov in posledic, se posameznik težko znajde na kaj naj se pri tematiziranju svojega smisla sploh opre. Izhajamo iz stališča, da je kljub vzajemni prepletenosti razvojne, etične in identitetne krize med seboj, slednje smotrno razločiti in vsako od njih osvetliti posebej, s čimer šele uspemo dobiti celovitejši vpogled v krizo smisla.

Slika 1: Struktura krize smisla



Vsi trije spodnji vsebinski vogali krize, etični, razvojni in identitetni, krizo smisla vsebinsko opredelijo in sestavijo v njenem piramidnem vrhu. Vsak od teh vsebinskih vogalov ima svoj del vpliva na konstitucijo krize smisla. V kolikor bi, hipotetično, vsi trije vsebinski vogali krizo smisla sooblikovali z enakim vplivom, bi dobili *uravnoteženo* (paradoksalno) krizo smisla, ki bi jo definiral skupni presek vseh treh vsebinskih vogalov. V kolikor posamezni vsebinski vogal začne prevladovati, pride do samoumevnega odmika od ostalih dveh vogalov. V takem primeru dobimo bolj enostransko krizo, ki ima etični, razvojni ali bolj identitetni značaj, odvisno od tega, kateri vsebinski vogal najbolj dominira.

1. ETIČNA KRIZA SMISLA

Pri etični krizi smisla, kjer se s krizo smisla ukvarjamo skozi etična vprašanja, je zagata v tem, da je tolmačenje etike in etičnega pogosto izmuzljivo in s tem težko določljivo. Zato se etična kriza lahko prevaja tudi kot *kriza vrednot, duhovna kriza* ali *kriza duha,* kar naj bi bilo značilno prav za zahodno družbo. Tu ni naš namen globlje odpirati razpravo in iskati različne pod-pomene vseh možnih označb na temo etike, etično krizo smisla terminološko obravnavamo precej ohlapno. Če etično krizo smisla postavimo v kontekst določenega obdobja znotraj zahodne družbe, s tem ciljamo na obdobje (relativnega) obilja, ki je vladalo v tem predelu sveta. To obdobje poimenujemo po svetopisemski zgodbi kot *obdobje debelih krav.* S tem poudarkom, da svetopisemska zgodba poimenuje obdobje debelih krav kot obdobje sedemletnega blagostanja, ki mu sledi sedemletno obdobje *suhih krav* kot obdobja slabega pridelka in revščine (Sedláček 2014: 76). Pri našem sklicevanju na obdobje debelih krav ne gre za obdobje sedmih let, temveč za obdobje nekajkrat po sedem let, od pozne polovice 20. stoletja pa vse do prelomnega leta 2008. Tu svetopisemske zgodbe ne bomo uporabili skozi primaren nauk, da zahodna družba v času daljšega obilja ni (dovolj) poskrbela za obdobje suhih krav od 2008 do danes, temveč se bomo vprašali, ali je posameznik zahodne družbe v času obilja, ko so bile, po Maslowu (1982) njegove nižje potrebe (fiziološke, potrebe po varnosti) relativno dobro zadovoljene, uspel pri sebi aktivirati ambicijo po višjih potrebah, sploh po najvišji v smeri samouresničevanja, kamor prištevamo vprašanje smisla. Tu etično krizo smisla navežemo na Maslowo piramido potreb (*ibid.* 92-106), kjer bi logično sklepanje velevalo, da so se v zahodni družbi do zadnjega izbruha krize pred desetletjem, ljudje veliko ukvarjali z aktivacijo višjih potreb (vključno s tematiziranjem njihovega smisla), ker so bile njihove nižje potrebe relativno dobro pokrite.

Če pogledamo nazaj na to večkratno sedemletno obdobje debelih krav, ni možno pritrditi domnevi, da so zadovoljene nižje potrebe posameznika, samoumevno sprožale njegovo željo po višjih potrebah. Tu seveda ne gre posploševati in vse prebivalstvo zahodne družbe postavljati na enako raven. Sploh še spričo rasnih, etničnih, religijskih, socialnih, statusnih in še vrsto drugih lokalnih razlik ter specifik, ki med ljudmi zahodne družbe obstajajo. Vse te specifične ločnice vplivajo na to, kako ljudje svoje potrebe zadovoljujejo, nižje ali višje. Še posebej gre poudariti statusne razlike med ljudmi, ki (naj)bolj premožnim slojem prebivalstva dajejo več manevrskega prostora pri zadovoljevanju potreb. Naš glavni poudarek pa tu vseeno ni namenjen iskanju razločkov

glede različnih načinov zadovoljevanja potreb pri ljudeh, ki iz njihovih razlik izvirajo. Poudarek dajemo dodatnemu pomisleku, ki se pojavlja pri Maslowi piramidi, kar bomo razvijali v nadaljevanju.

V kolikor izhajamo iz zaporedne logike, da šele zadovoljene nižje potrebe posamezniku omogočijo njegovo zanimanje za naslednjo raven, pridemo do presenetljive ugotovitve. Da (naj)višje potrebe, če nekoliko posplošimo, pri sebi lahko aktivirajo predvsem tisti sloji prebivalstva, z dobrim statusom, sploh še finančnim. Celo več, da se tisti napovedani 1 % super bogatih ljudi potemtakem največ ukvarja z najvišjimi potrebami. Ker pa tovrstne potrebe ponazarjajo raven samoizpraševanja smisla, ponujanja idealov samouresničitve, stremljenja k etičnemu in vrednotam, bi to pomenilo, da so najbolj bogati izmed vseh slojev prebivalstva še najbližje etičnemu in samo-uresničenemu delovanju. Do tovrstnega absurda nas ni pripeljalo gornje zaporedno tolmačenje Maslowe piramide, najprej nižje, potem šele višje potrebe, temveč, da se višje potrebe pri tistih, ki jih zadovoljujejo, dojemajo na preveč enak način, kot to velja za zadovoljevanje nižjih potreb. Vprašanje zadovoljitve višjih potreb ni stvar zmožnosti, privilegija ali hobija posameznika, da si to potrebo zadovolji, ker si to lahko privošči, ali ker se je pač tako odločil po principu nakupovanja različnih artiklov v trgovini, kjer ena trgovina ponuja nižje, druga pa višje potrebe, ki predpostavlja, da eni lahko *nakupujejo* zgolj nižje, drugi pa tudi višje potrebe. Naša gornja predpostavka je bila, da se je v času materialnega obilja zahodne družbe, lahko vse več ljudi ukvarjalo tudi z višjimi potrebami, da pa to kljub temu ni pripeljalo do bolj etične družbe. Ključen razlog za tako stanje gre iskati ravno v logiki prevelike izenačitve vseh vrst potreb. Da se tudi (naj)višje potrebe tolmačijo skozi prizmo dobrine, ki je v času večjega materialnega obilja na razpolago večjemu odstotku prebivalstva. Vendar, višje potrebe po Maslowi piramidi (spoštovanje, smisel, etika, vrednote, samouresničenje) niso v temelju nekaj, kar posameznik avtomatsko pri sebi zadovoljuje, temveč nekaj, kar mora pri sebi šele prebujati in aktivirati s tem, da pri njem pride do bolj poglobljenega zrenja na sebe, druge, odnose nasploh, življenje kot tako[2].

[2] Če bogat vplivni posameznik stremi v smeri etike, vrednot, iskanja smisla skozi samouresničevanje, ker želi poleg priznanega družbenega položaja, dajati še vtis etičnega vzora ali altruista, je to pri njem brž marketinška poteza, kot kaj drugega. Vendar, če ta posameznik uspe resnično prisluhniti višjim idealom, morebiti pride do spoznanja, da mora denimo prenehati s poslom, ki izkorišča druge ljudi, se odpovedati vplivnemu položaju, ki mu pomaga ohranjati družbeni status, itd. Kar bi v tem primeru pomenilo, da bi moral posameznik do velike mere spremeniti svoje življenjske prioritete, način življenja, se verjetno odpovedati svojim privilegijem.

Prav to pretirano izenačevanje vseh vrst Maslowih potreb na raven zbanalizirane potrošnje je botrovalo temu, da povečano ukvarjanje z višjimi potrebami v času relativnega materialnega obilja ni prineslo tudi več *etičnega obilja*, kar je še najbolj očitno na točki etike in vrednot zahodne družbe.

1.1. Promocijsko širjenje etike in vrednot

Stremljenje posameznika k iskanju smisla navezujemo na vprašanje etike in vrednot. V zahodni družbi se je v zadnjih desetletjih odvijal zanimiv paradoks. Primerjava s tem, koliko se je od konca druge svetovne vojne do danes govorilo in moraliziralo o etiki in vrednotah (sploh še z informacijsko podporo svetovnega spleta) glede na bolj oddaljeno preteklost, je več kot zgovorna. Sodobni vsakdan posamezniku nasploh ponuja čedalje več neposrednih in posrednih informacij na temo etike in vrednot. Če pomislimo na Evropsko Unijo (EU) in njene prioritete, Evropska komisija na državni, regionalni in lokalni ravni promovira vrsto univerzalnih konceptov, od vseživljenjskega učenja, trajnostnega razvoja, družbene odgovornosti, aktivnega državljanstva, socialnega vključevanja, enakosti spolov, kulturnega dialoga, ključnih kompetenc, do trajne, pametne in vključujoče rasti (European Commission - Policies - Education, Culture and Youth). Vsi ti koncepti, vtkani in integrirani v strateških in razvojnih programskih dokumentih, vpletajo elemente, ki neposredno ali posredno naslavljajo etiko in vrednote. Na tej programski podlagi se odvija projektno delovanje na relaciji EU –nacionalna - lokalna raven, ki poleg različnih organizacij vključuje tudi izobraževalne organizacije (formalno izobraževanje na vseh izobrazbenih ravneh in izobraževanje odraslih), od katerih se pričakuje širjenje projektnih inovacij, ugotovitev in rezultatov tudi na temo etike in vrednot.

Če pa pogledamo vprašanje v raziskavah slovenskega javnega mnenja o tem, katere predmete bi bilo smiselno uvajati v srednje šole, vidimo, da je po mnenju javnosti še vedno premalo govora o etiki in vrednotah v izobraževanju (SJM 2015: 81).

To pa je nekaj, kar se redko dogaja. Pogosteje smo priča pojavnim oblikam humanitarizma, kjer različni bogataši, zvezdniki, medijski vplivneži, ustanavljajo fundacije in podpirajo razne humanitarne samo-promocijske aktivnosti. Vse v cilju *pranja svoje duše* in hkratnega ohranjanja oz. krepitve svojega družbenega položaja. Vse njihovo interesno *koketiranje* z višjimi potrebami na ta način postaja značajsko zelo podobno zadovoljevanju njihovih nižjih, osnovnih potreb.

Tabela 1: Uvedba novih predmetov v srednje šole

Vprašanje: *Če bi imeli možnost uvesti v srednje šole nek predmet, za katerega od ponujenih bi se najprej odločili?*

		SJM15
1 -	mirovna vzgoja	4,3
2 -	obrambna vzgoja	1,9
3 -	vojaška vzgoja	2,0
4 -	zaščita in reševanje	16,7
5 -	verska vzgoja/verouk	1,8
6 -	človekoljubje	16,4
7 -	kultura miru in nenasilja	23,8
8 -	ekologija	14,3
9 -	državljanska vzgoja	9,5
99 -	ne vem, b.o.	9,5

Dosedanje meritve:

		SJM99	SJM01	SJM03	SJM05	SJM07	SJM09	SJM12
1 -	mirovna vzgoja	10,0	7,4	7,1	7,2	6,1	7,2	6,2
2 -	obrambna vzgoja	3,1	2,7	2,9	2,9	2,8	3,7	2,0
3 -	*vojaška vzgoja*	*1,3*	*1,0*	*1,5*	*1,6*	*1,7*	*1,9*	*1,6*
4 -	zaščita in reševanje	14,0	13,3	12,5	14,0	16,1	13,6	12,0
5 -	verska vzgoja/verouk	4,8	4,8	6,4	5,4	5,2	2,7	3,2
6 -	človekoljubje	11,1	11,4	14,2	11,8	11,7	11,6	16,6
7 -	kultura miru in nenasilja	28,0	32,0	35,4	31,5	27,6	31,2	26,2
8 -	ekologija	18,1	18,9	16,8	18,2	23,6	24,0	18,4
9 -	državljanska vzgoja							6,8
9 -	ne vem, b.o.	9,7	9,2	3,2	7,5	5,1	4,2	7,0

Vir: SJM 2015: 81

Podatki se nanašajo na obdobje 1999-2015 in videti je, da v vsem obdobju kot najbolj relevantne izstopajo *kultura miru in nenasilja, zaščite in reševanje, človekoljubja in ekologije.* Podatki ne dajejo glavni poudarek temu, da se pomen teh postavk drastično povečuje ali zmanjšuje, temveč da te tematike v javnosti ves čas ohranjajo visok pomen. Domnevno iz razloga, ker so najbolj neposredno povezane s tematikami etike in vrednot ali so že izpeljanke za opredelitev vrednot varnosti, solidarnosti, miru, skrbi za okolje, ki jih lahko uvrstimo pod *moralne vrednote* po Muskovi (1993: 133) hierarhiji vrednot. Podatki izpostavljajo, da je potrebno v šolsko okolje integrirati več takih vsebin, ki bodo bolj neposredno izkazovale pomen etike in vrednot.

Tudi trg dela in zaposlovanja je tisti, kjer se med sodelujočimi deležniki skozi poudarjanje značajske kompetentnosti, osebne odgovornosti, značajskih vrlin, posredno vse bolj poudarja pomen etike in vrednot v delovno organizacijskih procesih. Po drugi

strani informacijska tehnologija, s svetovnim spletom na čelu in socialnimi omrežji, danes omogoča dostop do pestrih oblik spletnega komuniciranja, ki zajemajo tudi vsebine o vrednotah in etiki. Logično bi bilo, da spričo inflacije informacij na temo etike in vrednot po različnih področjih, čeprav si slovensko javno mnenje še vedno želi več tovrstnih vsebin v šolah, zahodna družba in njen posameznik v etičnemu duhu vse bolj intenzivno delujeta. Vendar, bolj kaže, da je realnost prej nasprotna.

Če si pogledamo vprašanje iz raziskave slovenskega javnega mnenja na temo korupcije politikov in javnih uslužbencev, lahko domnevo o deflaciji etike in vrednot potrdimo (SJM 2015: 36).

Tabela 2: Stopnja korupcije med politiki in javnimi uslužbenci

Vprašanje*: Približno koliko politikov v Sloveniji je po vašem mnenju vpletenih v korupcijo?*

		SJM06	SJM15
1 -	skoraj nobeden	0,5	0,0
2 -	malo	5,5	3,0
3 -	nekaj	31,2	21,6
4 -	kar precej	40,3	48,5
5 -	skoraj vsi	9,6	22,1
8 -	ne vem	12,6	4,7
9 -	b.o.	0,4	0,1

In približno koliko javnih uslužbencev v Sloveniji je po vašem mnenju vpletenih v korupcijo?

		SJM06	SJM15
1 -	skoraj nobeden	0,9	0,8
2 -	malo	11,3	10,4
3 -	nekaj	38,6	38,2
4 -	kar precej	30,3	38,8
5 -	skoraj vsi	3,9	5,2
8 -	ne vem	14,6	6,6
9 -	b.o.	0,5	0,1

Vir: SJM 2015: 36

Podatki v obdobju merjenja med 2006 in 2015 veliko ne poskočijo, a vseeno nakazujejo trend v smeri občutka pri javnosti, da se korupcija med politiki in javnimi uslužbenci stopnjuje. Najbolj sporočilni so podatki pri opciji *kar precej* in opciji *skoraj vsi*, kjer je domneva o porastu krepitve korupcije najbolj zaznavna. Ob tem je potrebno poudariti, da se vprašanje korupcije navezuje na politiko in javne uslužbence, na tisti sloj prebivalstva v družbi, ki bi moral biti na korupcijo najbolj imun. Zato imajo podatki, ki

nakazujejo trend v smeri porasta korupcije, še dodatno težo. Če to pogledamo v luči etike in vrednot, je to zgolj en pokazatelj, preko katerega sklepamo na vrednotno vse bolj anemično družbo, a nikakor ni zanemarljiv.

Zgoraj smo nakazali, da inflaciji informacij na temo etike in vrednot, ne sledi inflacija etičnega. Potrebno je pobliže pogledati, zakaj več govora o etiki in vrednotah, samoumevno (še) ne prinese več etičnosti pri posamezniku in v družbi nasploh. Etiko in vrednote najprej konceptualno razločimo, kjer etiko pogledamo skozi prizmo prebujanja etične vesti pri posamezniku, vrednote pa navežemo na sledenje moralnim načelom, ki so vrednotna podlaga za sprejemanje zakonov.

Da je razlikovanje med etiko in vrednotami med ljudmi jasno razpoznavna, posredno demonstrira vprašanje o (ne)nujnosti upoštevanja zakonskih predpisov, v okviru raziskave slovenskega javnega mnenja (SJM 2015: 22).

Tabela 3: Ravnanje posameznika med zakonom in vestjo

Vprašanje: *Če govorimo na splošno, ali bi vi rekli, da je treba zakone upoštevati brez izjeme, ali pa obstajajo določene izjemne situacije, v katerih bi moral človek ravnati po svoji vesti, pa čeprav bi pri tem prekršil zakone?*

		SJM95	SJM06	SJM15
1 -	zakone je treba ubogati brez izjeme	39,4	39,2	39,9
2 -	v izjemnih situacijah je treba poslušati svojo vest	55,9	55,1	55,2
8 -	ne vem	4,8	4,9	4,8
9 -	b.o.	-	0,8	0,1

Vir: SJM 2015: 22

Podatki so tu sporočilni v dveh smereh. Najprej v tem, da znotraj obdobja od 1995 do 2015, kar je relativno dolga doba, ostanejo skoraj enaki. To nakazuje, da javnost na odnos med vestjo in zakoni gleda kot na nekaj, kar ni pretirano odvisno od aktualnega dogajanja. Druga pomembna sporočilnost podatkov je v tem, da ljudje v nuji dajo prednost svoji vesti pred doslednim spoštovanjem zakonskih predpisov. Tu gre pri najvišje ocenjeni postavki še posebej izpostaviti njen del, *poslušanje svoje vesti*, ki jasno nakazuje na dvoje. Da gre pri poslušanju lastne vesti za nekaj lastnega pri posamezniku, in da mora temu lastnemu v izjemnih situacijah posameznik prisluhniti, in to potem pri sebi aktivirati. Podatki sporočajo, da se pri posamezniku v primeru nuje precej verjetno prebudi občutek o tem, kaj je *prav*, in kaj mu je potrebno storiti, četudi posameznik pri tem krši zakone, ki so bolj

neposredno kot njegova etična vest, pod normativnim in vsebinskim vplivom privzgojenih vrednot v družbi.

Dragoš (2003: 283-289) na polju različnih nivojev etičnega odločanja (*praktična oziroma implicitna etika, normativna oziroma vsebinska etika, metaetika*) izpostavlja pet normativnih sistemov; *družbeno-kulturnega, zakonodajnega, poklicnoetičnega, službenega in osebnega.* Prebujanje etične vesti pri posamezniku smo uvrstili pod *osebni normativni sistem.*

1.1.1. Poskus ponotranjenja etične vesti

V primeru etične vesti gre za to, da v dobri veri pričakujemo, da bo že širjenje in promoviranje informacij o etiki dovolj za zdramitev etične vesti posameznika. Ključni nesporazum nastaja na točki, da se etična vest tolmači kot nekaj, kar se pri posamezniku od zunaj ali od zgoraj promovira in potem utrjuje do stopnje ponotranjenja. Tak pristop deluje v primeru usposabljanja posameznika za konkretno veščino, kjer se posameznik v ponavljanju njenih sestavnih gibov in procesov trudi toliko časa, dokler jo ne obvlada do stopnje ponotranjenja. Če etično vest idejno in pojmovno postavimo na raven take veščine, jo poskušamo pri posamezniku na enak način (s)promovirati. Vendar tega ni moč storiti. Če posameznika že uspemo skozi logiko utrjevanja in ponotranjenja spodbuditi v etično obnašanje, bo deloval v skladu z vestjo, ki mu je bila od zunaj vsiljena. S tem bo zavzel *programirano in reaktivno etično obnašanje*, ki bo ves čas odvisno od zunanje motivacije.

Značilen primer ne najbolj posrečenega pristopanja do etičnih vprašanj, se dogaja na polju organizacijskega delovanja, na točki, kjer se zaposlene posameznike od zunaj ali od zgoraj nagovarja z raznimi etičnimi in upravljavskimi kodeksi ter organizacijskimi poslanstvi. Ob tem pa se pričakuje, da si bodo zaposleni nagovarjanje *vzeli k srcu*, ponotranjili in začeli delovati (bolj) etično. Vendar taki (etični) dokumenti, vsebinsko sicer nesporni in relevantni, ne morejo aktivirati etične vesti posameznika. Ker se slednja ne aktivira na tak način, saj etična vest simbolizira subjektivne zametke pri posamezniku, ki jih sam v delovnem okolju ali siceršnjem življenjskem okolju vedno na novo prebuja. Aktivnosti informiranja in izobraževanja so tu lahko v pomoč, v kolikor delujejo na ravni zavedanja, da je etična vest pri posamezniku nekaj, kar je potrebno prebuditi. Tu se je že antična misel skozi povzdigovanje *diamona*, sklicevala na vest ali notranji glas, ki ga posameznik nujno potrebuje v sebi odkriti (Galimberti 2009:11).

1.1.2. Izobraževalni kontekst širjenja vrednot

Precej drugačna je situacija na točki vrednot posameznika, ki spadajo v domeno moralnih pravil obnašanja, ki se pri ljudeh do neke mere razlikujejo, glede na njihove geografske kulturne, religijske in druge lokalne specifike. Tu je logiko vrednot potrebno uvrstiti v normativne sisteme, družbeno-kulturnega, zakonodajnega, poklicno-etičnega in službenega, kot jih razvrsti Dragoš (2003: 288), pri čemer smo enega izmed teh normativnih sistemov, osebnega, uporabili zgoraj v primeru etične vesti posameznika. Tu, za razliko od etične vesti posameznika, mora ponotranjenje vrednot potekati preko usvajanja teh normativnih sistemov. Predvsem je primarnega pomena ponotranjenje vrednot na medgeneracijski ravni, kjer mlajše generacije sprejemajo moralne nauke od starejših generacij. Ta proces medgeneracijskega prenašanja vrednot predstavlja *normativno integracijo* (Zupančič 2011: 64), kjer se norme na ravni pravil obnašanja, identifikacije tega, kar je dobro in kaj slabo, pri mlajših generacijah ponotranjijo. Temeljna značilnost ponotranjenja je (naj bi bila), da mora temeljiti na zgledu tistih, ki vzgajajo, kjer njihovo sklicevanje na vrednote poštenosti, odgovornosti, socialnosti, modrosti, preseže raven besed in se demonstrira v njihovem delovanju. Pogosto je praksa ravno obratna, da promoviranje vrednot s ciljem ponotranjenja, primarno poteka skozi izobraževalni, ne pa skozi vzgojni pristop, s čimer posameznika k vrednotam ne spodbujamo z osebnim vedenjskim zgledom, temveč skozi posredovanje znanj na temo vrednot. Ob tem od posameznika, ki mu promoviramo te moralne nauke o vrednotah, zmotno pričakujemo, da bo vrednote samoumevno ponotranjil in na tej podlagi uspel razločevati med dobrim in slabim, in se začel v skladu z vrednotami ustrezno obnašati. Edino, na kar lahko upamo v tem primeru, je povečana raven znanja posameznika na temo vrednot, vendar na ravni informacij in podatkov. To še zdaleč ne zagotavlja (o)krepitve njegovega obnašanja, v skladu s promoviranimi nauki o vrednotah. Zato se nam zdi, da je pomembno opozoriti, da je nagovarjanje posameznika k vrednotam v precejšnji meri zatajilo, pomanjkljivosti so tako na idejni kot na odnosni ravni, kar smo nakazali zgoraj.

1.2. Razvojni koncept rasti v luči vidika biti in vidika imeti

Etično krizo smisla povezujemo z monopolom koncepta rasti, ki v svoji razvojni koncepciji ne najde posluha za etiko. Hamilton (2007) temu reče *fetišizacija* rasti. Kar dobesedno pomeni, da se je tolmačenje razvoja pojmovno izenačilo z rastjo, v povezavi s katero se še posebej časti gospodarska rast. Slednja je po Hamiltonu postala glavni fetiš in monopolni pokazatelj razvoja posamezne države, kjer logiko rasti uteleša sklicevanje na

bruto domači proizvod (BDP) te države, po principu »več, bolje in hitreje, vedno in za vsako ceno«. Tako gnan razvoj poganja linearno razvojno mišljenje, ki se odraža v racionalni linearni logiki. Povedano z metaforo, gre za razvojno zgodbo od točke A do točke B. Od neželenega k želenemu stanju. Vsa poanta razvoja se osredotoči na glavno in hkrati edino vprašanje, *kako* od neželenega k želenemu. Ob čemer pri tem umanjka verodostojna refleksija neželene točke A, kot izhodiščne pozicije, iz katere poganjamo razvoj. Želena točka B simbolizira dosežen razvoj in s tem samoumevno rast, skozi sledenje principu učinkovitosti, v oblikah hitrejšega, večjega, daljšega, lepšega. Takoj, ko želeno stanje v točki B uresničimo, se slednja samoumevno pretvori v novo točko A neželenega stanja. Nova točka A takoj vzpostavi svoj anti-pol, novo točko B želenega stanja. Po približno takem linearnem vzorcu poteka na rasti temelječ razvoj.

Globlji problem koncepta *razvoj=rast* je v tem, da se vse bolj zažira v vse družbene pod-sisteme. Če tu uporabimo Frommovo (2004) preučevanje razmerja med vidikoma *imeti* in *biti*, in ga pojmovno skrčimo na raven razvojnih vprašanj, upravičeno domnevamo, da zahodna družba preveč pozornosti posveča vidiku *imeti*, premalo pa vidiku *biti*. V kolikor razmerje med obema vidikoma simbolno tolmačimo na način, da vidik biti ponazarja motiv subjekta (posameznik, organizacija, stroka..) po tem, da biva, se razvija in obstane, vidik imeti pa motiv istega subjekta po imetju in pridobivanju, trčimo na temeljno dilemo. Ta je v tem, da imata oba vidika, kljub njuni vsebinski razliki, isto izhodišče. Vidik imeti pri subjektu povezujemo z rastjo. Vidik biti, ki pri subjektu stremi k njegovemu obstoju in razvoju, je prav tako pogojen z rastjo. To kaže, da se oba vidika utelešata v istem korenu subjekta, ki je pravzaprav *koren rasti*. Lahko utemeljujemo, da obstaja nekakšna stopenjska razlika med obema vidikoma, da se subjekt na globlji ravni svojega delovanja uteleša skozi vidik biti, na površinski ravni pa skozi vidik imeti, a to ne spremeni osnovnega dejstva, da subjekt deluje iz enega korena, in da se slednji v vsakem primeru utemeljuje skozi logiko rasti.

Posameznik, delujoč v državni ali javni organizaciji, v prizadevanjih za svoj strokovni obstoj, preživetje sebe, svoje organizacije in stroke, se znajde v enakem položaju kot finančnik ali gospodarstvenik v gospodarstvu. Vsi stremijo k obstoju in razvoju, v smeri vidika biti in vidika imeti. To daje vedeti, da koncept rasti, ki je prevzel monopol nad razvojnimi vprašanji, ne domuje zgolj na polju gospodarstva in fetišiziranja gospodarske rasti, temveč je vse bolj prisoten tudi na področju delovanja državnih in javnih organizacij. Kljub gornjemu stališču, da vidik biti in vidik imeti pri subjektu domujeta v istem izvoru, vseeno verjamemo, da je organizacijski razvoj na točki vizije in poslanstva možno do neke

mere razvojno uravnotežiti. To možnost prikažemo na primeru organizacijske vizije državnih in javnih organizacij in na primeru organizacijskega poslanstva gospodarskih organizacij.

1.2.1. Refleksija vizije državnih in javnih organizacij

Poslanstvo državnih in javnih organizacij, ki širši smoter zasledujejo s svojim konkretnim delovanjem, je generično in cilja v smeri zagotavljanja javnega ter skupnega dobrega. Povrhu tega je njihovo poslanstvo zadovoljivo opredeljeno na ravni zakonodaje, organizacijskih statutov, etičnih in upravljavskih kodeksov. Čeprav je prepad med deklarativno (normativno) in dejansko (operativno) ravnijo njihovega poslanstva vedno do neke mere prisoten, se mu tu ne posvečamo. Osredotočimo se na vizijo državnih in javnih organizacij v smeri, kam razvojno gredo, kako svoj obstoj in razvoj vidijo v prihodnje. Pogosto se dogaja, da vizija državnih ali javnih organizacij sledi logiki vizije, ki je značilna za gospodarske organizacije. To pa je, skozi stremljenje po organizacijskemu razvoju, ki pa ga poganja doktrina rasti. V smeri (naj)boljšega, (naj)večjega, (naj)hitrejšega, skozi pretirano poudarjanje kvantitativnih razvojnih kazalcev. Tovrstnemu razvoju vizije pri državnih in javnih organizacijah ne bi smeli podleči.

Politično organizacijsko delovanje znotraj vsakokratne politične oblasti, svojo razvojno vizijo običajno zreducira na tolmačenje države kot gospodarske tvorbe, ki tekmuje z drugimi državami. Politično vizijo določa tudi osredotočanje na dnevnopolitično dogajanje in izrabljanje zgodovinskih dogodkov za ta dnevnopolitični namen. Ko poskušajo vstopati v politiko *novi obrazi*, z menedžerskim znanjem in izkušnjami, pogosto prevlada diskurz o izenačitvi vodenja države z vodenjem velikega podjetja, prevlada argument, da nekdo z izkušnjami vodenja velikega podjetja, ne bi smel imeti težav z vodenjem države, s čimer se razumevanje države potisne na raven finančnega poslovanja in knjigovodenja, kjer je glavni poudarek na razmerju med prihodki in odhodki. Zagovorniki takega posploševanja (ne)hote spregledajo, da država nima možnosti opuščanja in menjavanja neperspektivnih, nedobičkonosnih produktov, programov, storitev, kar počnejo podjetja. Ker, ranljivih skupin prebivalstva, ki kriterijev družbene učinkovitosti v nobenem primeru ne morejo doseči, država ne more enostavno odpustiti, in zamenjati z bolj obetavnimi. Povrhu tega je znotraj razmerja med vladno-javnim, nevladno-neprofitnim in gospodarskim sektorjem, slednji tisti, ki se v političnih očeh tolmači kot edini nosilni steber gospodarskega razvoja, kar postaja sinonim za razvoj države kot celote. Kjer so dejavnosti izobraževanja, sociale, zdravstva, kulture, strošek, ki

ga je potrebno krčiti za vsako ceno, sploh v luči (še vedno) aktualne evropske varčevalne paradigme. V luči odsotne politične vizije ni težava v tem, da bi politična oblast gospodarstvu zaradi načelnih zaslug za razvoj, preveč popuščala na točki obdavčevanja ali mu namenjala (pre)visoka sredstva za investicijski zagon, jedro težave je v tem, da vse politične sile, leve in desne, ko pridejo na oblast, svojo politično vizijo zožijo na fiskalno politiko, ki postane glavni in edini krmar celotne vladne politike, kjer se politična vizija zgosti na reševanje državnega proračuna, vse v cilju *fetitišiziranja* vitke države.

Ta politični deficit na ravni politične vizije se posredno kaže tudi na primeru sindikalnega delovanja. Vprašanje v raziskavi slovenskega javnega mnenja na temo potrebe po močni sindikalni organiziranosti, je zelo sporočilno (SJM 2015: 9).

Tabela 4: Stopnja naklonjenost do sindikalnega delovanja

Vprašanje*: Koliko se strinjate ali ne strinjate z navedenima trditvama?*

	v celoti se strinjam	strinjam se	niti strinjam, niti ne strinjam	ne strinjam se	sploh se ne strinjam	ne vem	b.o.
	1	2	3	4	5	8	9
a) Delavci potrebujejo močne sindikate za zaščito svojih interesov.	23,7	35,1	19,2	12,4	5,8	3,7	0,1
b) Močni sindikati so slabi za slovensko gospodarstvo.	6,7	18,7	33,6	26,0	5,5	9,6	0,0

Vir: SJM 2015: 9

Podatki pri tem vprašanju so zelo nazorni. Najprej, na neposredni ravni, pri prvi trditvi, ko je izpostavljena visoka naklonjenost do močnega sindikalnega delovanja, s ciljem zagovarjanja in zastopanja delavskih pravic ter interesov. Druga trditev, glede presojanja sindikalne vloge za gospodarski razvoj, sicer ni deležna take podpore, a javnost vseeno izraža relativno podporo močnemu sindikalnemu delovanju. Tu vidimo še posredno sporočilnost podatkov, domnevamo, da sindikati ne uživajo naklonjenosti zgolj zaradi konkretnega sindikalnega delovanja, temveč tudi zato, ker igrajo vlogo družbenega akterja, ki se v svojem delovanju dotika prvin socialne demokracije, ki bi jo sicer morala zastopati socialno demokratska politika. Slednja je v veliki meri že posvojila neoliberalno

razvojno doktrino, ki jo primarno poganja desna politika[3]. Povrhu tega gre vzrok naklonjenosti do sindikatov iskati tudi v tem, ker sindikalna retorika in delovanje tematizirata vprašanja solidarnosti, finančne in siceršnje neenakosti med ljudmi, postavljanja dela na raven vrednote. Vse to so vsebinski atributi, s katerimi je moč nagovoriti ciljne javnosti. Vendar jih je politična oblast, ki je svojo politično vizijo skrčila na preigravanje BDP-ja, že zdavnaj zapravila.

Zgovoren primer sposojanja vizij rasti gospodarstva v negospodarstvo najdemo na področju zdravstva in zdravstvenih organizacij. Občasne medijske vizije predstavnikov zdravstva gredo običajno v smeri izpostavljanja potreb po povečanju kadrovskih, prostorskih in finančnih kapacitet, ki jih bodo posamezni zdravstveni (pod)sistemi, strokovni oddelki, spričo pričakovanega porasta posameznih bolezni in obolenj, v prihodnje potrebovali. Takšne napovedi lahko tolmačimo kot odgovorno početje zdravstva, vendar tu njihove razvojne vizije (pre)več samoumevno ciljajo v smeri (samo)obstoja in rasti, (pre)šibko pa posegajo na raven razprav o tem, kaj vse bi utegnili razlogi za takšne pesimistične napovedi, glede narave posameznih bolezni in obolenj. Zato gre razvoj zdravstvenih vizij spodbujati na polju inovativnejših razvojnih pristopov, v smeri novih paradigem tolmačenja bolezni, upoštevajoč pri tem človeka kot skupek fizičnega, duševnega in duhovnega bitja. Trenutno se zdi, da še vedno prevladuje paradigma o tolmačenju bolnikove bolezni kot nečesa, proti čemer se zdravnik pri bolniku bojuje, kar spodbuja razvoj zdravstva v primarno osredotočanje na simptomatičnost, kjer so paradigmatski pristopi tolmačenja bolezni pri pacientu, kaj nam bolezen pove o njemu samem, še vedno prezrti. Zato je razmah zdravstvene tehnologije, še posebej računalniške, sicer brez dvoma koristne in potrebne, vseeno preveč pod vplivom prevladujoče paradigme. Tak razplet dogodkov v zdravstvu daje poudarek razvoju posameznih specialističnih (pod)področij zdravljenja, znotraj katerih se bije zagrizen boj za njihov (samo)obstoj in posledično boj za javne finance.

Zdravstveno vizijo je treba pogledati tudi v luči odnosa med javnim in zasebnim zdravstvom. Odgovor na vprašanje o tem, kdo naj bi v državi nosil glavno skrb za zdravje, je v slovenski javnosti zelo sporočilen (SJM 2015: 31).

[3] Dokler se na politični sceni ni pojavila Združena levica, so slovenski sindikati vrsto let igrali vlogo edinega simbolnega branika socialne demokracije, resda posredno in skozi oblike sindikalnega delovanja.

Tabela 5: Med javnim in zasebnim zdravstvenim varstvom

Vprašanje*: Ljudje imajo različne poglede na to, kdo bi moral opravljati naslednje storitve v Sloveniji. Kdo naj bi po vašem mnenju predvsem izvajal?*

Zdravstveno varstvo za bolne

		SJM15
1 -	javni zavodi / država	91,8
2 -	zasebni zavodi / profitne organizacije	3,6
3 -	neprofitne organizacije / dobrodelne organizacije / zadruge	1,6
4 -	verske organizacije	0,0
5 -	družina, sorodniki ali prijatelji	0,7
8 -	ne vem	2,2
	b.o.	0,1

Vir: SJM 2015: 31

Podatki tu govorijo sami zase, da javno zdravstvo kljub raznim težavam in aferam, ostaja najbolj relevantno za zdravstveno varstvo državljanov. Visok odstotek za javno zdravstvo, spričo vse bolj razvejanega zasebnega zdravstva znotraj posameznih področij, kar malo preseneti. Zato je možna domneva, da podatki posredno sporočajo tudi upanje v obstoj in normalen razvoj javnega zdravstva, sploh v luči vse večjih socialnih razlik med posameznimi sloji prebivalstva. V smeri, da si ljudje javno zdravstvo želijo tudi iz razloga, ker si zasebnega ne morejo oziroma ne bodo mogli privoščiti. S perspektive zdravstvene vizije, ki smo jo zgoraj problematizirali, je močno javno zdravstvo varovalo, da se zdravstvo ne bo preveč pomaknilo proti storitveni specializaciji, ki sloni na storitvah in manj na spremljanju in oskrbovanju pacientov, kar je bližje prav zasebnemu sektorju (s koncesijo ali brez nje).

Vprašanje vizije šolskih organizacij je prav tako vedno aktualno. Tu vizija šole, v smeri postati največja, znotraj določenega območja, z največ ali čim več učenci, dijaki ali študenti, ne zadošča in ni primerna. K taki viziji naj stremijo gospodarske organizacije. Vizijo šole tu osvetlimo na primeru visokega šolstva. Pred desetletjem so razprave o visokem šolstvu na ravni vizije namreč vključevale dileme okrog bolonjske prenove študija, pojavila so se trenja med javnim in zasebnim visokim šolstvom in tehtanje med tem, ali naj se visoko šolstvo bolj nagne na stran množičnosti ali stran elitizma. Najbolj je odmevala dilema, do katere mere naj visoko šolstvo sledi ciljem in potrebam gospodarstva in do katere mere naj zagovarja logiko splošne ter neodvisne učenosti. Vse te dileme so vizijo visokega šolstva skrčile na raven presoje načinov in kvalitete prenašanja znanja. Premalo ali nič pozornosti ni bilo posvečene potrebam po jasnejših klasifikacij znanj, od možnih formulacij znanja kot teoretičnega, uporabljivega, praktičnega, prenosljivega, tacitnega, znanja na ravni podatka ali informacije, znanja kot veščine ali spretnosti, znanja

kot potenciala. Prav tako se ni posvečalo pozornosti doktrini *sprejemanja znanja*, kaj se z znanjem tekom prenosa od pošiljatelja do prejemnika dogaja, in koliko ter kako je prejemnik posredovana znanja zmožen sprejeti. Vizija je tudi zaobšla vprašanja, kdaj pri slušatelju pride do ponotranjanja znanja, kdaj sprejeto znanje slušatelja vsebinsko programira in kdaj pri njem zdrami ter aktivira njegove latentne potenciale.

V kolikor se vizija šolstva in šolskih organizacij vrti zgolj okrog tega, kar smo tu očitali razpravi na primeru visokega šolstva, imamo opravka s tem, da so šolstvo in šolske organizacije preveč pod vplivom razvojnega koncepta rasti.

Vprašanje šolske vizije je potrebno osvetliti tudi v kontekstu odnosa med javnim in zasebnim šolstvom. Na vprašanje v raziskavah slovenskega javnega mnenja o tem, kdo naj bi izvajal obvezno izobraževanje otrok v šolah, so podatki sporočilni (SJM 2015: 32).

Tabela 6: Med javnim in zasebnim obveznim izobraževanjem

Vprašanje*: Ljudje imajo različne poglede na to, kdo bi moral opravljati naslednje storitve v Sloveniji. Kdo naj bi po vašem mnenju predvsem izvajal…*

Obvezno izobraževanje otrok v šolah

		SJM15
1 -	javni zavodi / država	95,6
2 -	zasebni zavodi / profitne organizacije	1,7
3 -	neprofitne organizacije / dobrodelne organizacije / zadruge	0,7
4 -	verske organizacije	0,0
5 -	družina, sorodniki ali prijatelji	0,5
8 -	ne vem	1,6

Vir: SJM 2015: 32

Nobenega dvoma ni, da je javnost še vedno zelo prepričljivo naklonjena javnemu osnovnošolskemu šolstvu. Verjetno podatki, kar smo poudarili tudi v primeru zdravstva, posredno sporočajo tudi skrb ljudi, da ne bi v nekem trenutku prišlo do prevelikega zasuka v smer razvoja zasebnega šolstva. Taka domneva bi imela izvor verjetno drugje, na točki vse močnejšega občutka ljudi, da se socialne razlike med sloji prebivalstva vse bolj povečujejo. Zato je iz podatkov moč domnevati tudi to, da javnost tudi zato ni bolj naklonjena zasebnemu osnovnošolskemu šolstvu, ker slednje na nek način simbolno razgalja obstoj socialnih razlik v družbi, kjer se predpostavlja, da je oziroma da bo zasebno šolstvo zaradi finančnih dejavnikov primarno namenjeno vrhnjim slojem prebivalstva. Trenutno temu ni tako, saj se zasebno šolstvo v deležu 85 % financira iz

javnih sredstev[4], kar pomeni, da možnost zasebnega šolanja ni usodno povezana z denarjem. Vendar to ni bistveno, temveč kako se bo v luči razmerja med javnim in zasebnim šolstvom odvijala in razvijala šolska vizija. V kolikor bo prihajalo do močnega zasuka šolstva v zasebno smer, na katerikoli izobrazbeni ravni, in bo zasebno šolstvo delovalo preko javnih koncesij, bo njihova vizija zaradi opravičevanja njihovega obstoja, bila primorana dajati več poudarka kvantitativnim kazalcem uspešnosti oziroma se bo zasebna šolska vizija sklicevala na boljše povprečje rezultatov, ki jih slušatelji zasebnih šol dosegajo, kjer je potrebna pazljivost, sploh še na ravni osnovnošolskega obveznega šolstva, saj je javna osebna šola primorana vzeti pod okrilje vse šoloobveznike. Zato težko konkurira zasebni šoli, ki ima več manevrskega prostora pri izbiri najboljših učencev. Močno javno šolstvo, ki ne potrebuje v tolikšni meri opravičevati svojega obstoja in se zatekati k kvantitativnim razvojnim kazalcem, ima prednosti za razvijanje šolske vizije v smeri kvalitetnega izobraževanja.

1.2.2. Refleksija poslanstva gospodarskih organizacij

V primeru gospodarskih organizacij gre izpostaviti njihovo poslanstvo, v smeri osmišljanja njihovega delovanja, kateri širši družbeni smoter s svojimi izdelki uresničujejo. Njihovo gospodarsko naravnano vizijo, v smeri stremljenja po vedno več prihodka in profita, ne problematiziramo. S stališča poslanstva je bolj pomembno vprašanje, kaj gospodarska organizacija s svojimi izdelki povzroča kupcem, skupnosti, naravnemu in družbenemu okolju. Ne gre zgolj za vprašanje kvalitete njihovih izdelkov, temveč za presojo nujnosti njihovega obstoja. Če se gospodarska organizacija sklicuje na ohranjanje delovnih mest in pri tem širšo javnost zavaja glede škodljivosti ali kakršnekoli spornosti svojih izdelkov, je razvoj in obstoj take organizacije s stališča njenega poslanstva problematičen. Pri izdelkih gospodarskih organizacij gre tudi za presojo njihove (ne)pogrešljivosti. Možen je ugovor, da obstaja vrsto takih izdelkov, kot prehranski, ki so samoumevno nepogrešljivi, zaradi česar je presoja poslanstva organizacij s takimi izdelki nepotrebna. Kar ne drži, saj so tudi prehranske organizacije zavezane slediti svojemu poslanstvu, v smeri prizadevanj za zdravo in čim bolj svežo hrano. Refleksija poslanstva pri gospodarskih organizacijah, kljub stremljenju k profitni viziji, zatorej ne sme izostati, niti ni dobro to, da napisana poslanstva pozabljena obležijo v predalih organizacij. Če se slednje zgodi, delovanje gospodarskih organizacij ni dovolj

[4] Waldorfska osnovna šola se kot zasebna osnovna šola v celoti financira iz javnih sredstev.

razvojno uravnoteženo, s čimer preveč padejo pod vpliv razvojnega koncepta rasti, kjer se vizija gospodarskih organizacij favorizira, njihovo poslanstvo pa spregleda.

1.3. Znanstveno-tehnična racionalnost kot vzvod implozije smisla

Tretji razlog, ki botruje krepitvi etične krize smisla, poleg že obdelanega promocijskega širjenja etike in vrednot v prvem podpoglavju in razvojnega koncepta rasti v luči vidika biti in vidika imeti v drugem podpoglavju, gre iskati na polju čaščenja vse bolj tehnološke dobe, na čelu s pojavom novih komunikacijskih tehnologij. Galimberti (2009: 17-19) tehniko in tehnologije primarno ne graja na ravni same uporabnosti, temveč izpostavlja pojav nekakšne *znanstvene tehnološke racionalnosti*, ki vse bolj prežema današnji sodobni čas in mentalno presega vprašanje obstoja in uporabe znanstvene tehnologije. Galimberi izpostavlja, da smo sedaj, ko je tehnika prevzela vajeti v roke in odpravila humanistični scenarij, prepozno spregledali, da tehnika ne išče resnice, ne išče smisla, ne išče pravice, ker to ni njena esenca in tega niti ne more početi. Poanta tehnike je, da enostavno funkcionira in tu se njen domet na polju ukvarjanje s smislom začne in konča. Celo sam grški razum, ki je imel sprva pomembno vlogo, da je nekdanjega človeka obvaroval od iracionalnih verovanj, pred pravljičnimi miti, se je sedaj, ko se je izpopolnil, zreduciral na tovrstno znanstveno-tehnično racionalnost, ki je povsem osiromašena lastnega smisla in jo zanima zgolj lastna brezciljna potencialnost. To znanstveno-tehnično racionalnost Galimberti ustoliči na konceptualno raven tehnično-znanstvene paradigme, kjer ni več govora o ciljih, h katerim bi stremeli. Cilji sicer obstajajo, vendar so na ravni rezultatov, ki jih je potrebno uresničiti. Zatorej se vprašanje smisla enostavno ne pojavlja, ker to vprašanje ni v pristojnosti te tehnično-znanstvene paradigme (*ibid*). Tehnično dobo odsotnih ciljev in smisla nedvoumno ubesedi Franco Volpi (2004, v Galimberti 2009: 15), ko pravi:

> Danes je tradicionalne reference – mite, bogove, transcendence, vrednote – razjedla odčaranost sveta. Znanstveno-tehnična racionalizacija je privedla do tega, da na ravni razuma ni več mogoče sprejeti najvišjih odločitev. Rezultat je politeizem vrednot in enakovrednost odločitev, enako neumni predpisi in enako nekoristne prepovedi. V svetu, ki mu vladata znanost in tehnika, so moralni imperativi očitno enako učinkoviti kot zavore bicikla na jumbo jetu. Pod jeklenim pokrovom nihilizma ni ne vrlin ne mogoče morale.

2. RAZVOJNA KRIZA SMISLA

Pri razvojni krizi smisla skozi razvojna vprašanja osvetlimo krizo smisla posameznika zahodne družbe. Razvojna kriza smisla se nanaša na aktualno krizno dogajanje v zahodni družbi, ki se je začela pred desetletjem in traja vse do danes. To obdobje smo simbolno poimenovali *obdobje suhih krav*, po vzoru že omenjene svetopisemske zgodbe (Sedláček 2014: 76). Aktualna kriza[5], ki je izpred desetletja pa do danes imela različne označbe, od nepremičninske, finančne, gospodarske, socialne do dolžniške, je posameznika zahodne družbe soočila z novo realnostjo, da obilje, ki je bilo značilno za zahodno družbo v zadnjih desetletjih, ni več tako samoumevno na dosegu roke. To še posebej prizadene mlajše generacije, ki so se v tej dobi relativnega obilja rojevale, in so bili nanj samoumevno navajeni.

2.1. Negotovost trga dela in zaposlovanja

Pri razvojni krizi smisla gre prvenstveno za to, da je spočetka tlelo upanje, da bo aktualna kriza kmalu izgubila svoj zagon in da bo potem vse potekalo po enakih razvojnih tirnicah naprej. Vendar, dlje ko aktualna kriza traja, vse manj upanja ima posameznik, da je to bila zgolj še ena krizna pustolovščina, ki bo kmalu minila. Vse bolj se mu zarisuje v zavest, da aktualna kriza ni nekaj vzporednega kot napaka v sistemu, temveč da vse bolj postaja naravno stanje, s čimer se nevarno približujemo razvojni točki, o kateri se Miguel Benasayag in Gérard Schmit sprašujeta: »Kaj se zgodi, kadar kriza ni več izjema, temveč pravilo naše družbe?« (2003, v Galimberti 2009: 21). Aktualna kriza smisla ima tako več konkretnih pojavnih oblik, ki se najprej tičejo negotovosti trga dela in zaposlovanja. Omenimo pojav prekariata, ki vse bolj postaja uveljavljen standard zaposlovanja. Tu se je zgodilo, da se je popularizacija skovanke *varna prožnost (flexicurity)*, spričo sklicevanja na politiko varčevanja (*austerity*) v EU, osredotočila predvsem na pol *prožnosti*, pri čemer je pol *varnosti* ostal v ozadju. Kanjuo Mrčela in Ignjatović (2015) ugotavljata prav to, da se je koncept varne prožnosti v zadnjih desetih letih v ZDA in mnogih evropskih državah, vključujoč Slovenijo, sprevrgel v nezaželeno prožnost brez varnosti. S tem je koncept postal sinonim za prekarnost, sploh še pri mladih. Tako imamo opravka z vse več prekarnosti in prekariata, kar z vidika zaposlovanja povzroča porast oblik zaposlovanja, ki

[5] Neposredno se ne dotikamo aktualne vzporedne begunske in migracijske krize, ki zadeva tudi zahodno družbo.

so negotove, nepredvidljive in tvegane. Brezar (2014) zato trdi, da v zahodni družbi, vključujoč Slovenijo, nastaja nov delavski prekarni razred, ki izraža zahteve po organiziranem združevanju.

Še posebej je na preizkušnji položaj mladih, kjer je po podatkih Mednarodne organizacije za delo, bilo konec leta 2010 na svetu več kot 75 milijonov mladih brez dela, predvsem kot posledica aktualne krize iz leta 2008. Do pojava aktualne krize je brezposelnost v desetletju pred tem naraščala v povprečju za 100.000 brezposelnih na leto, medtem ko se je s krizo v obdobju med 2007 in 2008, povečala s štiri milijoni in pol mladimi brezposelnimi. Kriza je tako, predvsem med mladimi, ustvarila prekariat kot nov družbeni razred (Vidmajer 2012). V luči tega pesimističnega položaja mladih, Ule (2008) ta pojav poimenuje zelo jasno in neposredno, da je sodobna mladina poraženka pozne industrijske družbe.

Negotovost in strah pred prihodnostjo se jasno odraža skozi odgovore slovenskega javnega mnenja, na vprašanje o razmerju med svobodno in varnostjo (SJM 2015: 61).

Tabela 7: Razmerje med svobodo in varnostjo

Vprašanje: *Katera od dveh naslednjih trditev je bliže vašemu mnenju? Pomembni sta tako svoboda kot varnost. Toda če bi moral/-a izbrati eno ali drugo...*

		SJM15
1 -	bi ocenil/-a, da je osebna svoboda pomembnejša, to je, da lahko živiš v svobodi in se razvijaš brez ovir, ali	25,1
2 -	bi ocenil/-a, da je varnost pomembnejša, to je, da moje življenje ni ogroženo in se počutim varnega / varno	65,9
3 -	ne soglašam ne z eno, ne z drugo trditvijo	6,5
8 -	ne vem	2,4

Dosedanje meritve:

		SJM06	SJM07	SJM09	SJM11	SJM13
1 -	bi ocenil/a, da je osebna svoboda pomembnejša, to je, da lahko živiš v svobodi in se razvijaš brez ovir, ali	29,6	35,8	29,8	28,5	31,5
2 -	bi ocenil/a, da je varnost pomembnejša, to je, da moje življenje ni ogroženo in se počutim varnega	57,9	53,3	56,9	60,9	54,8
3 -	ne soglašam ne z eno, ne z drugo trditvijo	7,2	4,8	6,2	6,0	8,9
8 -	ne vem	5,3	6,1	5,6	3,3	4,6
9 -	b.o.			1,5	1,3	0,3

		SJM01	SJM02	SJM03	SJM03	SJM05
1 -	svoboda	32,5	32,1	37,0	28,6	28,8

2 -	varnost	55,8	57,2	53,9	62,0	60,1
3 -	ne soglašam	6,1	4,5	6,0	4,7	4,6
9 -	ne vem, b.o.	5,6	6,2	3,2	4,7	6,5

Vir: SJM 2015: 61

Najprej preseneti podatek, da varnost v obdobju od 2001 do 2015 v tolikšni meri dominira nad svobodo. V zadnjem letu 2015 varnost primerjaje s svobodo pridobi še nekaj dodatne prednosti. Čeprav so podatki na prvi pogled nekoliko presenetljivi, da se toliko poudarka daje varnosti, pa niso zares presenečenje. So zgolj odraz splošnega stanja v slovenski družbi, dosti verjetno je, da so podobni podatki značilni tudi za zahodno družbo nasploh.

Prekarnost, ne oziraje se na to, ali bo prišlo do potrebnega združevanja prekarnih delavcev ali ne, se bo brez dvoma samo še stopnjevala. Da razvoj kaže tako, lahko dodatne argumente iščemo v procesih vse bolj napredujoče robotizacije, ki prodira na trg dela. Ta bitka v smeri nasprotovanju želje lastnikov po uvajanju robotov na račun človekove delovne sile, je že zdavnaj izgubljena, saj si lastniki ne bodo dovolili zaustavitve tega procesa. Ideja o *idealnem delavcu,* se pravi robotu, ki ne potrebuje malice, kadilske pavze, dopusta, regresa, bolniške, je za njih preveč mamljiva, da bi se ji hoteli odreči.

Čeprav so težnje lastnikov po popolni avtomatizaciji in robotizaciji delovnih procesov še bolj v povojih, je potrebno omeniti prve njihove poskuse, ki kažejo jasne trende zaposlovanja v smeri gradnje tovarn brez delavcev (Kocbek 2015a). Ti trendi so še posebej zaskrbljujoči, ko je govora o uvajanju robotizacije na vojaškem področju, v smeri povečevanja števila robotov kot vojakov (Kocbek 2015b). Ob čemer je največja bojazen v tem, da bo robotizacija vse bolj posegala tudi na bolj zahtevna poklicna področja, ki zahtevajo več miselnega in intelektualnega truda ter znanja (Kocbek 2014). Tu gre, najbolj neposredno rečeno, za tehniško izrivanje srednjega razreda s trga dela na račun vse bolj prodorne tehnologije (Collins 2013). Tu Collins osvetli in z argumenti odpravi pet zasilnih izhodov, ki se v javnosti pojavljajo kot rešitelji ustavitve izrivanja srednjega razreda s trga dela: *nova tehnologija ustvarja nova delovna mest in povsem nova zaposlitvena področja; geografsko širjenje trgov; finančni metatrgi; zaposlovanje in investiranje v javnem sektorju; podaljševanje izobraževanja in druga skrita delovna mesta (ibid.* 47-71). Čeprav je na dolgi rok težko napovedovati razmerje med prednostmi in slabostmi procesa robotizacije, Benzell et al. (2015) prav tako z veliko mero skepse gledajo na pojav robotizacije. Tu se avtorji primarno niti ne osredotočajo na vprašanje zaposlovanja, temveč na to, kaj nam utegne robotizacija prinesti, ali ekonomsko bedo ali napredek.

Kajti, četudi robotizacija hipotetično ne bi prinesla problemov v zaposlovanju, po njihovem mnenju to ne bi nič pomagalo, v kolikor ne bo hkrati prihajalo do sistemskih sprememb na točki bolj enakomerne prerazporeditve dobrin, med tistimi, ki bodo z robotizacijo pridobili, in tistimi, ki bodo na njen račun izgubili. Če do slednjega ne bo prišlo, bo robotizacija bolj verjetno slab obet za prihodnost.

2.2. Usihanje ideje o samoumevnem napredku in rasti

Zaton razvojnega smisla se dogaja tudi na idejni ravni, kjer ideja o napredku, ki je krasila obdobje debelih krav, ni več tako samoumevno prisotna v zavesti zahodne družbe in njenega posameznika. Galimberti (2009: 21-25) pravi, da se je ideja samoumevnega napredka, ki je posameznika hkrati navdajala s smislom, utemeljevala skozi prizmo priseganja na prihodnost. Prihodnost je posamezniku posredno dajala smisel, ki se je v 19. stoletju opiral na krščansko paradigmo *upanja v prihodnost*, kar je bilo podkrepljeno z idejo o stalnem napredku. Konec 19. stoletja je to krščansko paradigmo nadomestilo znanstveno mesijanstvo, ki je obljubljalo svetlo prihodnost na podlagi znanstvenega napredka. Znanstveno mesijanstvo je delovalo, če ne upoštevamo specifičnega vojnega obdobja prve polovice 20. stoletja, predvsem v zadnjih desetletjih 20. stoletja in na prehodu v 21. stoletje. V današnjem času, sploh spričo aktualne krize zadnjega desetletja, je znanstveno optimistično videnje sveta v veliki meri splahnelo. Ker je tehnološka znanost, ki je utelešala samoumevni napredek in rast, zaradi pojava aktualne krize padla ravno na tem izpitu. Krhanje ideje o stalnem napredku vpliva tudi na posameznika zahodne družbe, ki ga prevevajo občutki nemoči, negotovosti in nestalnosti. Ugotavlja se, da preplah pri posamezniku nima psihološkega izvora, temveč da izvira iz splošne klime negotove prihodnosti, kjer se je prvič po dolgih desetletjih vere v napredek, pojavila razvojna razpoka. Vera v napredek je zbledela in s tem se je prihodnost iz oblike upanja, pretvorila v prihodnost kot obliko negotovosti.

Na konkretni ravni se na točki rasti demonstrira upad vere v stalni napredek, ki je danes za zahodno družbo vse bolj redek, oziroma vsaj ne več samoumeven pojav. Na točki rasti je Piketty (2014: 739-740) sicer bolj precizen, ko se posveča razmerju med stopnjo rasti dohodka in proizvoda ter stopnjo rasti kapitala, saj ugotavlja, da to razmerje ni povsem skladno s pojavom upada ideje o stalnem napredku. Piketty trdi, da statistično tudi v preteklosti stopnja rasti dohodka in proizvoda ni oziroma je zelo redko prekašala stopnjo rasti kapitala. Edini izjemi sta bili obe globalni vojni prejšnjega stoletja, kjer se je stopnja rasti dohodka in produkta približala stopnji rasti kapitala ali je slednjega celo prehitela. Če

ti dve obdobji izvzamemo, pa je v zahodni družbi rast dohodka in proizvoda vedno zaostajala za rastjo kapitala, tako v preteklosti kot danes.

Iz tega razloga ni mogoče potegniti povsem neposredne vzporednice med upadom ideje o napredku na ravni znanstvenega optimizma in med upadom gospodarske rasti, ki smo ji priča danes. Zdi se, da na zahodnega posameznika vplivata oba pojava, usihanje ideje o stalnem napredku, in na bolj konkretni ravni, upadla gospodarska rast, ne oziraje se na njuno stopnjo (ne)soodvisnosti. In dejstvo je, če imamo v mislih gospodarsko rast, da se v zavest posameznika vse bolj sidra zavest o samoumevnosti ničelne ali celo negativne rasti, ki ga bo spremljala v prihodnje. Kot tudi, kot pravi Galimberti (2015: 282-283), se bomo morali v zahodni družbi navaditi, da druge štiri petine človeštva ne bodo več pripravljene plačevati ceno za našo rast. Pa ne zgolj zaradi rasti kot take, temveč ker je slednja v zahodni družbi postala cilj sama po sebi, kjer smo posamezniki tega razvitega predela sveta postali zvesti sledilci te fiksne mantre o rasti. Zato je moč povsem realno napovedati, da razen držav v razvoju, ki praviloma rastejo hitreje, zahodna družba ne bo več deležna omembe vredne rasti (Picketty 2014: 122-125). Vse to napovedovanje ničelne ali celo negativne rasti, vzporedno s pojavom dvoma v prihodnost kot paradigme upanja in napredka, pri posamezniku zahodne družbe sproža bivanjsko utesnjenost.

Vprašanje v raziskavi slovenskega javnega mnenja o odnosu med varnostjo in enakostjo, zgovorno odslikava, kako na ta odnos pri posamezniku vpliva pesimistično razpoloženje na temo napredka in rasti (SJM 2015: 62).

Tabela 8: Razmerje med enakostjo in varnostjo

Vprašanje: *In katera od dveh naslednjih trditev je bliže vašemu mnenju? Pomembni sta tako enakost kot varnost. Toda če bi moral/-a izbrati eno ali drugo...*

		SJM15
1 -	bi ocenil/-a, da je enakost pomembnejša, to je, da nihče ni zapostavljen in da razlike med socialnimi razredi niso prevelike, ali	23,4
2 -	bi ocenil/-a, da je varnost pomembnejša, to je, da moje življenje ni ogroženo in se počutim varnega / varno	66,4
3 -	ne soglašam ne z eno, ne z drugo trditvijo	6,1
8 -	ne vem	4,1

Dosedanje meritve:

		SJM06	SJM07	SJM09	SJM11	SJM13
1 -	bi ocenil, da je enakost pomembnejša, to je, da nihče ni zapostavljen in da razlike med socialnimi razredi niso prevelike ali	29,2	31,0	26,6	32,9	25,6

2 -	bi ocenil, da je varnost pomembnejša, to je, da moje življenje ni ogroženo in se počutim varnega	58,6	56,4	58,9	55,3	58,8
3 -	ne soglašam ne z eno, ne z drugo trditvijo	6,6	4,9	6,5	7,2	9,1
8 -	ne vem	5,6	7,7	6,7	3,5	6,1
9 -	b.o.			1,4	1,1	0,3

	SJM03	SJM05
1 - enakost	34,0	29,7
2 - varnost	55,2	59,2
3 - ne soglašam	4,9	4,9
9 - ne vem, b.o.	5,9	6,2

Vir: SJM 2015: 62

Tu najprej nekoliko preseneti podatek, da varnost izpade bolj relevanten dejavnik od enakosti, ne glede na to, da je enakost moralna kategorija in zato povezljiva s svetom vrednot. Pomen varnosti v obdobju od 2003 do 2013 ostaja na približno podobni ravni, v obdobju od 2013 do 2016 pa njen pomen dobi pospešek. Pomen enakosti največ izgublja prav v tem zadnjem obdobju od 2011 do 2015. Iz podatkov je možno domnevati, da bolj ko se socialni boj zaostruje, manj je pripravljenosti med ljudmi na razpravo o enakosti. Gre za preprosto dejstvo, da če gre posamezniku osebno slabše in se ne počuti (dovolj) varnega, ima verjetno manj posluha in energije, da bi se na splošni družbeni ravni pretirano obremenjeval z dilemo neenakosti. Vseeno se ne da sklepati, da posameznik moralni kompas zares izgublja s tem, ko manj pomena pripisuje enakosti kot pomembni vrednotni kategoriji. V vsakem primeru podatki jasno odslikavajo razvojno utesnjenost posameznika, kar ima lahko vpliv tudi na njegovo dojemanje in doživljanje vrednot.

2.3. Razvojni paradoks sistema

Zagate zahodnega posameznika, ki težijo njegovo razvojno krizo smisla, imajo še globlji razlog za njegovo nemoč. Četudi bi se Piketty motil v svojih ocenah in napovedih (2014: 121-125) in bi zahodna družba lahko računala na občutno rast, to ne bi prineslo odrešitve. Ker, če bi gospodarska rast bila potencialno možna zaradi vse bolj intenzivne robotizacije, bi njen razmah z večanjem nezaposlenosti hkrati prinesel tudi upad kupne moči pri ljudeh. Z roboti, ki proizvajajo produkte ali opravljajo storitve, ne bi veliko pridobili, saj bi obenem izgubili kupce teh produktov in storitev. V tem oziru gre Wallerstein (2013: 15-45) še korak globlje in izpostavlja problem kapitalizma kot takega, ki se po njegovem mnenju počasi bliža svojemu zatonu. Poudari enako logiko, da tudi možna rast podjetij, sploh še multinacionalk, tudi na račun robotizacije, povzroča upad zaposlovanja in kupne moči ljudi kot kupcev, kar na koncu povzroči upad interesov po investiranju. S tem

kapitalizem kot sistem ne služi več kapitalistom in kapitalu, s čimer ne deluje več niti za svoj interes. Zato je po mnenju Wallersteina samo še vprašanje časa, kdaj se bo sistem sesul sam vase in na pogorišču katerega naj bi potem zraslo nekaj novega. Tu z realnim optimizmom napoveduje, da imamo v tem prehodnem obdobju rahljanja sedanjega sistema veliko možnosti vplivati na to, da pripomoremo k nastajanju novega sistema, v smeri čim bolj pozitivnega scenarija. Vendar Wallerstein ne ponuja odgovorov, kaj konkretno naj bi to novo bilo.

Poleg tega je pri morebitni rasti vse večji problem tudi ta, da se razmerje med 99 % in 1 % odstotkom ljudi na ravni razpolaganja s svetovnim bogastvom, v prid ozkega odstotka ljudi še povečuje (OXFAM America 2015). Da je tudi slovenska družba deležna vse večjega razvojnega razslojevanja, lahko posredno sklepamo iz raziskave slovenskega javnega mnenja, pri vprašanju o potrebi po reguliranju osebnih dohodkov (SJM 2015: 63).

Tabela 9: Razmerja med osebnimi dohodki

Vprašanje: *Ali mislite, da bi bilo potrebno razlike v osebnih dohodkih v Sloveniji povečati, zmanjšati ali odpraviti, ali pa so take razlike, kakršne so sedaj, primerne?*

	SJM09	SJM11	SJM12	SJM13	SJM15
1 - razlike naj se povečajo	1,7	1,5	2,1	1,5	3,6
2 - sedanje razlike so primerne	3,8	5,2	5,1	2,6	5,3
3 - razlike naj se zmanjšajo	87,1	83,7	86,9	85,7	85,2
4 - vsi dohodki bi morali biti enaki	4,3	5,2	2,5	5,1	3,9
8 - ne vem, b.o.	3,1	4,3	3,3	5,1	2,1

Meritve 1997 - 2002:

	SJM97	SJM98	SJM99	SJM00	SJM01	SJM02
1 - razlike naj se povečajo	3,5	3,9	3,6	7,9	6,4	6,8
2 - sedanje razlike so primerne	10,3	10,0	12,5	6,0	7,2	6,9
3 - razlike naj se zmanjšajo	75,2	76,9	74,3	77,3	77,7	76,1
4 - vsi dohodki bi morali biti enaki	6,4	4,3	5,4	4,8	4,8	5,8
8 - ne vem, b.o.	4,6	4,8	4,3	4,0	4,0	4,5

Meritve 1990 - 1996:

	SJM90	SJM91	SJM93	SJM94	SJM95	SJM96
1 - razlike naj se povečajo	21,6	9,1	8,1	7,3	8,1	6,3
2 - sedanje razlike so primerne	13,4	8,7	8,6	10,4	11,6	10,1
3 - razlike naj se zmanjšajo	51,9	72,9	70,2	71,0	70,4	72,9
4 - vsi dohodki bi morali biti enaki	4,0	3,3	5,5	4,9	6,6	3,7
8 - ne vem	9,1	6,0	7,7	6,3	3,3	6,9

Meritve 1975 - 1986:

	SJM75/76	SJM80	SJM81/82	SJM83	SJM84	SJM86
1 - razlike naj se povečajo	5,1	7,1	9,4	11,3	11,6	14,4
2 - sedanje razlike so primerne	23,5	20,4	16,5	13,8	12,8	14,4
3 - razlike naj se zmanjšajo	61,3	61,3	59,2	61,9	62,8	56,8
4 - vsi dohodki bi morali biti enaki	5,0	3,3	4,2	5,5	4,2	4,2
8 - ne vem	5,2	7,9	10,7	7,5	8,5	10,1

Vir: SJM 2015: 63

Podatki zajemajo dolgo obdobje, od 1975 do 2015. Tu gre izpostaviti postavko »razlike med osebnimi dohodki naj se zmanjšajo«, kjer se je odstotek v celotnem obdobju od 1975 do 2015 precej povečal. Kjer je moč domnevati, da s tem, ko razlike med osebnimi dohodki v začetku tega obdobja niso bile tako očitne (sploh še od 1975 do 1991 v času Jugoslavije), je tudi odstotek tisti, ki so izpostavili potrebo po manjšanju razlik med osebnimi dohodki, manjši. In obratno, danes so razlike med osebnimi dohodki med posameznimi sloji prebivalstva povečujejo, zato je pričakovan rezultat, da se javnost tega vse bolj zaveda in jasneje apelira na zmanjšanje razlik med osebnimi dohodki. Neenakost med osebnimi dohodki v slovenski družbi in tudi celotni zahodni družbi je sicer le del vrha ledene gore, saj se resnična težava nepravičnega prerazporejanja bogastva dogaja na globalni ravni, skozi že omenjeno razmerje med 99 % in 1 %.

Resno ukvarjanje z nepravično porazdelitvijo svetovnega bogastva bi potrebovalo preučitev samih sistemskih temeljev finančno monetarne ureditve kapitalističnega sistema. Še posebej bi bila potrebna refleksija razumevanja vloge denarja v obstoječem sistemu (Praprotnik 2012). Ker se zdi, da se na tej sistemski ravni ne bo zgodilo nič omembe vrednega, sploh spričo vse bolj opazne nemoči obstoječih političnih elit, da bi si upale kosati s temeljnimi razvojno sistemskimi vprašanji, se razvojna kriza smisla posameznika tudi iz tega razloga povečuje.

Vprašanje o (ne)dovoljenosti upiranja proti oblastem skozi raziskavo slovenskega javnega mnenja, v enem segmentu posredno izkazuje prav to politično nemoč domače oblasti (SJM 2015: 22).

Tabela 10: Oblike protesta proti oblasti

Vprašanje: *Posamezniki ali združenja lahko na veliko načinov protestirajo proti ukrepom oblasti, kadar te ukrepe odločno odklanjajo. Prosimo vas, da nam na osnovi dane lestvice poveste, v kakšni meri naj bi bile po vašem mnenju dovoljene naštete protestne akcije.*

			v vsakem primeru dovoljeno	dovoljeno	ni dovoljeno	v nobenem prime-ru ni dovoljeno	ne vem	b.o.
			1	2	3	4	8	9
a)	organiziranje javnih zborovanj v protest proti oblasti	SJM89	17,5	39,6	21,9	5,9	15,2	-
		SJM95	20,6	51,3	11,6	5,7	10,8	-
		SJM06	19,7	58,7	9,9	3,4	7,5	0,8
		SJM15	23,5	60,3	8,4	2,1	5,8	0,0
b)	organiziranje protestnih pohodov in demonstracij	SJM89	10,3	35,8	28,8	9,4	15,7	-
		SJM95	15,6	55,3	14,2	6,3	8,6	-
		SJM06	17,2	62,4	10,3	2,4	6,8	0,9
		SJM15	21,1	60,7	10,9	1,5	5,5	0,3

Vir: SJM 2015: 22

Podatki pri prvi trditvi jasno kažejo, da v celotnem obdobju od 1989 do 2015 odstotek v prid protestiranju proti oblasti raste, kar se ponovi tudi pri trditvi na točki organiziranja protestnih pohodov in demonstracij. Podatke pri prvi trditvi je treba tolmačiti v nekoliko specifičnem kontekstu začetka obdobja od 1989 do osamosvojitve in prva leta samostojne države, ko smo bili najprej v skupni državi Jugoslaviji s socialističnim sistemom, sledilo je obdobje tranzicijskega prehajanja, uvajanja in navajanja na nov družbeni sistem. Zato gre porast zavedanja o nujnosti demonstracij proti oblasti in organiziranja protestnih pohodov in demonstracij, razumeti tudi v duhu tega specifičnega obdobja. Pri drugi trditvi, ki je bolj ključna, je porast motivacije po organiziranju protestnih pohodov in demonstracij, predvsem v obdobju od 2006 do 2015, potrebno postaviti v kontekst vse bolj intenzivnih globalizacijskih procesov. Zadnje desetletje so protesti v zahodni družbi, kar se morebiti v Sloveniji še ne kaže tako izrazito, naperjeni proti multinacionalnemu obvladovanju sveta. Zato protesti na točki okoljskih vprašanj, zdravega prehranjevanja, prerazporejanja bogastva, čeprav se običajno dogajajo znotraj posameznih držav, neposredno ciljajo na globalne akterje in ne samo proti nacionalnim političnim oblastem. Iz preprostega razloga, ker protestna gibanja domače politične oblasti vse manj vidijo kot suverene sile, ki bi se lahko uspešno spoprijemale z globalizacijskimi procesi.

3. IDENTITETNA KRIZA SMISLA

3.1. Družbena in duhovna identiteta v luči posameznikove osebnosti

Krizi smisla pripišemo še identitetno dimenzijo in jo označimo kot identitetna kriza smisla. Pojmovanja posameznikove identitete se ne lotevamo skozi razčlembo in opisovanje njegovih razvojno psiholoških funkcij posameznih starostnih obdobij (otroštvo, mladostništvo, odraslost, zrelost, starost). Identiteto posameznika naslonimo na njegovo osebnost in sicer skozi tri različne razsežnosti osebnosti, ki jih je William James (1891, v Musek 2015: 2) razločil na *telesno, socialno in duhovno.* Prvo, telesno razsežnost posameznikove osebnosti James pojasni takole:

> Prva razsežnost osebnosti zajema naravno, biološko, telesno dogajanje v osebnosti. Dobro ga označujejo temeljne, biološke potrebe (instinkti, nagoni), ki jih ima seveda tudi človek in ki pomenijo prvo gibalo njegove osebnosti. To osebnostno razsežnost predstavljajo torej prvenstveno človekovi nagonski motivi, ki zadevajo življenje in ohranjevanje posameznika, pa tudi drugi motivi, ki delujejo biološko in jih tudi zadovoljujemo z biološkimi, torej telesnimi mehanizmi. Ti motivi v bistvu regulirajo biološko delovanje človeškega organizma. Njihovi glavni zastopniki so biološko in nagonsko delujoče potrebe (*ibid.*).

Drugo, socialno razsežnost posameznikove osebnosti James opredeli kot:

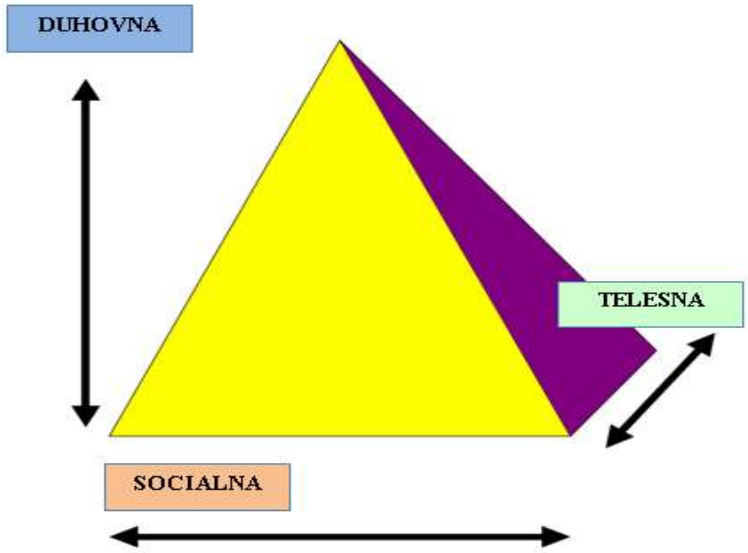
> Druga razsežnost osebnosti zajema socialni vidik, človekovo družbeno integriranost, njegovo interpersonalnost. Na motivacijski ravni jo označujejo socialni in socializirani motivi. Gre za značilnosti, motive in ravnanja, ki regulirajo posameznikove odnose z drugimi, medosebne odnose in socialno sožitje. Socialni motivi in družbena morala so pomembna, dostikrat enako in celo bolj odločilna razsežnost in determinanta v našem življenju kot naša telesna narava *(ibid).*

Tretja, duhovna razsežnost posameznikove osebnosti, ima po Jamesu naslednje značilnosti:

> Tretja razsežnost osebnosti pa zajema človekovo duhovno delovanje, njegov um, intuicijo, različne vidike, oblike in stopnje njegove zavesti. Sem sodijo npr. motivi,

ki urejajo človekovo osebnostno in duhovno rast, njegovo samouresničevanje in njegovo iskanje življenjskega smisla. Predstavniki te ravni so duhovni ideali in vrednote. To razsežnost označujejo duhovni in kulturni ideali, človekova duhovna kultura, zlasti človekove vrednote in nazadnje tudi tisti cilji, ki presegajo običajno eksistenco in jo projicirajo v transcendenco *(ibid).*

Slika 2: Razsežnosti osebnosti posameznika



Poenostavljen pogled na dimenzionalni prostor osebnosti. Osebnost si lahko predstavljamo kot kompleksen pojav v prostoru treh razsežnosti: telesne, socialne in duhovne (Musek 2015: 9).

Tri gornje razsežnosti osebnosti uporabimo za postavitev identitetnega okvirja posameznika. Telesno in socialno razsežnost, ki sta vsebinsko močno prepleteni in vzajemno soodvisni, zaobjamemo skupaj in z njima vsebinsko predpostavimo družbeni okvir identitete, ki jo označimo kot *družbeno identiteto* posameznika. Tej obliki identitete znotraj besede *identiteta* izpostavimo prvi del besede *'id'*[6]*).* Iz duhovne razsežnosti osebnosti pa vsebinsko ciljamo na duhovni okvir identitete, ki ga označimo kot *duhovna identiteta* posameznika. Ta znotraj besede *identiteta* razlaga drugi del besede '*entiteta'*[7]). Duhovna identiteta posameznika se vsebinsko približa Jungovemu (1989) *iskanju sebstva*, ki ga je poimenoval *individuacija.*

[6] Id kot prvi del besede Identiteta ne predstavlja sopomenke pojmu *Id* v psihoanalitičnem Freudovem konceptu *Id-Jaz-Nadjaz.*

[7] Entiteta kot drugi del besede Identiteta simbolno ponazarja posameznika kot entiteto samo po sebi, ki že s tem, da živi, obstaja v prostoru in času.

Obe identiteti posameznika, družbeno in duhovno, prikažemo v luči njegove zrelativizirane družbene identitete, kar pri njem povzroča identitetno krizo smisla. Kaže namreč, da zahodna družba postaja vse bolj brezmejna, kar Bauman (2002) opredeli kot *tekoča moderna.* Pri tej vse bolj tekoči moderni družbi gre za rahljanje tradicionalnih identitetnih okvirjev, kjer družbeni odnosi postajajo vse bolj fluidni. To ima za posledico, da posameznik pri postavljanju svojega bivanjskega smisla, na svojo identiteto ne more več tako samoumevno računati kot v preteklosti. Galimberti (2009: 71) glede tega pravi: »V današnji družbi je odpadel pojem *meja*. Brez meje pa osebno doživetje ne more biti drugega kot doživetje neprimernosti, če že ne tesnobnosti in nazadnje zavrtosti«. Bauman (2002: 111) identitetni kaos opiše skozi pojave ustvarjanja umetno spodbujenih identitet, kot produkta javnih medijev in javnih spektaklov, javnega izvajanja resnicoljubnih izpovedi, klepetalnih oddaj. Vse to naj bi ustvarjalo ozračje za dramljenje notranjih jazov, in pri posamezniku, vpletenem v te spektakle, omogočalo tkanje umetnih identitet. Harvie Ferguson (1999, *ibid.)* dodaja: »V postmodernem svetu vse razlike postajajo tekoče, meje razpadajo, in vse se lahko pokaže za svoje nasprotje; ironija postaja trajni občutek, da bi lahko bile stvari malce drugačne, čeprav nikdar temeljno ali radikalno drugačne.« Relativizacija družbene identitete pri posamezniku ima vpliv tudi na njegovo duhovno identiteto. V nadaljevanju osvetlimo oblike relativizacije družbene identitete posameznika, kar pri njem povzroča identitetno krizo smisla.

3.2. Izgubljena samoumevnost tradicije

Na prvi pogled deluje pozitivno in zaželeno, da se zahodni posameznik osvobaja od tradicionalnih vzorcev in identitetnih okvirjev in da sam izgrajuje svojo identitetno podobo skozi lastni miselni in doživljajski svet. Vendar je taka predpostavka vprašljiva in preveč optimistična, saj bi to pomenilo, da posameznik sam od sebe proaktivno snuje lasten identitetni okvir. Temu je težko verjeti, ker predpostavka, da je pred to brezmejnostjo, oziroma po Baumanu, tekočnostjo družbe, posameznik iskal smisel skozi tradicionalne identitetne okvirje, je v temelju zgrešena. Šlo je za obraten pojav, da so posamezniku tradicionalni identitetni okvirji (nacionalni, kulturni, verski in drugi) osmišljali bivanje s tem, da so ga identitetno uokvirjali, znotraj česar je izvrševal svoje družbene vloge. Sedaj pa smo priča pojavu, ko se ti tradicionalni identitetni okvirji vse bolj zamegljujejo na račun *individualizacije,* kjer Beck (2001, v Bauman 2002: 42) proces slednje z gledišča identitete pojasni takole: »Individualizacija je preobrazba 'identitete' iz

'danosti' v 'nalogo' in zadolževanje akterjev, da so odgovorni za izvajanje te naloge in za posledice (tudi stranske učinke) njihovega delovanja. […] Ko se to zgodi, se ljudje več ne 'rodijo v' svoje identitete.« Takšnega privilegija, kjer velika večina ni bila primorana posebej iskati smisla, ker jim je bil slednji že vnaprej dan oziroma določen, današnji posameznik več nima. Še več, kot trdita Berger in Luckman (1999: 39) moderni pluralizem spodjeda vsakršno samoumevno gotovost, ne samo identitetno, saj vse, od sveta in življenja kot takega, postaja vse bolj vprašljivo in obarvano z relativizmom. Berger in Luckman (*ibid.* 37) nadaljujeta: »Stari sistemi vrednot in tolmačenj so 'dekanonizirani'. Posledica tega je dezorientacija posameznika in celih skupin, ki je že vrsto let glavna tema družbene in kulturne kritike. Kategorije, kot sta 'odtujitev' in 'anomija', označujejo stisko človeka, ki se mora znajti v modernem svetu.« Oslabljena tradicija posamezniku potemtakem po eni strani omogoča vse večjo osvoboditev in možnost drugačnega življenja, hkrati pa tudi stisko in pritisk negotovosti, ki ga nova družbena stvarnost prinaša. Če logično izpeljemo, večine tega, da jim je smisel narekovala tradicija, niti ni motilo, saj so bili tisti, ki s takim vnaprej določenim smislom niso bili zadovoljni, vedno v manjšini. Ti so, tako nekoč kot še danes, svoj transcendentni smisel iskali izven ustaljenih in inercijskih identitetnih okvirjev, ki jih je zagotavljala tradicija. Za take Berger in Luckmann (1999: 41) pravita, da so delovali izven utečenih družbenih programov, kjer je družbena tradicija, glede na to, da je šlo za redke primere iskanja drugačnega smisla izven ustaljenih družbenih in institucionalnih programov, njihov iskalni avanturizem na temo smisla izjemoma dovoljevala.

Poglavitna težava z identitetno krizo smisla zahodnega posameznika potemtakem ni v tem, da je v iskanju smisla onemogočen, temveč, da je v njegovo iskanje resneje potisnjen. V tej dobi nastajajoče brezmejne družbe se tako prvič dogaja, da so se množice v večini primorane posvečati vprašanju svojega smisla, ker družbena identitetna inercija, kjer so ljudje živeli svoja življenja in sprejemali smisel s strani tradicionalnih identitetnih okvirjev, vse bolj izginja. Zato je posameznik pred izzivom iskanja smisla na (bolj) zavesten način, kjer pa zanj skušnjava, da bi svoj smisel naslonil na zrahljane tradicionalne identitetne okvirje, več ne pride v poštev. Frankl (2005: 109) ta bivanjski vakuum zahodnega posameznika ponazori zelo neposredno:

> V nasprotju z živaljo človeku noben nagon ne ukazuje, kaj mora početi, in v nasprotju z včerajšnjim človekom, današnjemu človeku nobena tradicija ne narekuje več, kaj naj bi počel. Ker ne ve niti, kaj mora, niti, kaj naj bi počel, človek

> nekako ne ve več, kaj hoče. In tako hoče početi le tisto, kar počnejo drugi – konformizem! Ali pa počne le tisto, kar hočejo drugi – kar ti drugi hočejo *od njega* (poudarek v izvirniku) – totalitarizem.

S čimer postane jasno, da odsotnost tradicionalnih identitetnih okvirjev pri posamezniku ne pomeni *identitetnega vakuuma*, v katerem bi prosto identitetno lebdel, temveč se na to izpraznjeno mesto vriva druga vsebina (lahko celo totalitarizem, kar namigne Frankl). Sami tu ciljamo na pojav virtualno globalnih identitetnih zametkov, ki se počasi, a vztrajno vrivajo na mesto tradicionalnih identitetnih okvirjev.

3.3. Identitetna inferiornost nacionalne države v luči globalizacije

Posameznik zahodne družbe, gledano s perspektive bojevanja oziroma prizadevanja za svojo državo, težko najde oprijemljivo identifikacijsko točko, proti kateri ali za katero naj bi se boril. Vse kaže, da je še v hujši zagati, kot jo je izpostavil Fromm (1989) z izjavo, da posameznik, s tem, ko se bori proti nečemu (*svoboda od*) samoumevno še ne ve, za kaj se bori (*svoboda za*).

Posameznik zahodne družbe se je zadnjih nekaj desetletij težko boril proti nečemu na ravni svoje države, saj je svobodo, demokracijo, človekove pravice (gledano normativno), načeloma imel. Poleg tega se zahodna družba že od druge svetovne vojne dalje, razen tragedije na Balkanu v letih 1990-1995[8], na svojih tleh ni soočala z zunanjimi osvajalci. Trgovinsko-lastniško osvajanje, ki je v zahodni družbi povsem nadomestilo vojno osvajanje, je postalo del normalnega vsakdana in pri posamezniku ni sprožalo in ne sproža razloga za upor. Zahodni posameznik se zato v zadnjih desetletjih ni potreboval boriti za ideale svobode. Celo več, zdi se, da niti ne ve, kaj bi s svobodo. Ule (2003) temu pojavu reče, sploh še pri mladih, da posameznik danes trpi od *preveč svobode*.

Ob boku bojevanja posameznika za svojo državo je tu še problem, da se posameznik (sploh še mladi) z državo vse težje pozitivno identificira, niti ne primarno iz socialno-ekonomskih razlogov, kar se občasno opaža v pospešeni delovni migraciji predvsem mladih, gre bolj za globlji doživljajski razlog, ker država posamezniku vse manj deluje kot suverena tvorba, ki naj bi bila relevanten subjekt v globalizacijski politično-gospodarski igri. To pri posamezniku, na bolj ali manj zavestni ravni, sproža identifikacijske zadržke

[8] Tudi v primeru Balkanske tragedije ni šlo za klasičen napad nekoga od zunaj, temveč je prišlo do konflikta med narodi, ki so prej živeli v skupni državi.

pri spoštovanju svoje matične države. Okrnjena suverenost in ugled nacionalne države sta posledica vse bolj intenzivnih procesov deregulacije v zahodni družbi v 70. in 80. letih 20. stoletja, ko se je razbohotila deregulacija državnih ekonomsko-finančnih pod-sistemov, kar je oslabilo moč nacionalnih držav na račun globalizacijskih tržnih procesov (Kramberger 2010: 106-115). S sprejetjem trgovinskega sporazuma med EU in ZDA (TTIP), do katerega bo verjetno prišlo (Vlada Republike Slovenije 2016), se bo vloga in moč nacionalnih držav v zahodnem svetu še dodatno oslabila in podredila interesom globalnih korporacij. Posledično bodo na udaru tudi državni pod-sistemi javnega zdravstva, javnega šolstva, sociale. Vse to dogajanje na polju deregulacije počasi, a vztrajno slabi nacionalne države in njene pod-sisteme. Nacionalne države za svoje državljane na simbolni ravni zato postajajo vse manj relevantne in vredne spoštovanja, kaj šele zaupanja. Z izgubo svoje suverene biti nacionalne države izgubljajo tudi identifikacijski naboj in privlačnost za posameznike, svoje državljane. Področje športa ostaja eno redkih področij, kjer je identifikacija posameznika s svojo državo še [9].

Ker posameznik ne najde več identitetnega zaledja v tolikšni meri v svoji državi, je s tem podvržen drugim silnicam, ki to oslabljeno vlogo države nadomeščajo. Gre za zametke nekakšnega globalno-virtualnega identitetnega okvirja, katerega temeljna značilnost je v tem, da ga poganja ekonomski smoter, na čelu z delujočimi multinacionalkami, ki ga pomaga ustoličevati tudi vse bolj invazivna tehnološka doba. Galimberti (2009: 17-19) temu globalnemu identitetnemu okviru očita, da posameznika, sploh še mlade, uniformira po svoji globalni podobi, kjer nastaja vse bolj tehnološko uniformirana družba, ki jo uteleša že omenjena tehnološka racionalnost. Nove tehnologije, ki temu globalnemu identitetnemu trendu dajejo ritem in ga navzven uprizarjajo, se iz prvotnega *komunikacijskega orodja* pretvarjajo v *cilj sam po sebi.*

Globalni identitetni okvir je navkljub vse večjemu vplivu vsebinsko izpraznjen in sploščen. Zato ne ponuja uporabnih alternativnih družbenih identitetnih okvirjev, ki bi uspešno nadomeščali tradicionalne okvirje in bili posamezniku v podporo pri identitetni zmedi. Posameznik tako posvaja in vsrkava vase vse te globalne vsebine ('pametni' aparati), s čimer umetno zapolnjuje oziroma dograjuje svojo krhko (družbeno in

[9] Navijaški izgredi z identifikacijo posameznika z državo nimajo veliko skupnega. Za pozitivno identifikacijo z državo nikakor ne prištevamo pojava desnega ekstremizma, kjer se posamezne skupine prebivalstva identificirajo s svojimi državami zaradi begunsko-migracijskega dogajanja.

posledično duhovno) identiteto. Bauman (2002: 107) temu pojavu pravi, da posameznik kupuje svoje identitete v identitetnih supermarketih, kjer lahko potem svoje male identitete sestavlja in razstavlja po mili volji. Paradoks tega identitetnega nakupovanja je v tem, da medijsko oglaševanje skozi poudarjanje individualne svobode s ciljem čaščenja drugačnosti in imetja svojske identitete posamezniku prodaja množično proizvedene produkte, ki naj bi uprizarjali to njegovo identitetno edinstvenost. Ule (2011: 92) to dobesedno pospremi takole: »Življenje posameznika ali posameznice postaja oseben projekt ali še bolje – zaporedje projektov«.

3.4. Relativizacija odraslosti zahodnega posameznika

Vprašanje (ne)odraslosti je naslednji dejavnik, ki hromi posameznika zahodne družbe v iskanju identitete. Presenetljivo je, da poleg rojstva in smrti v življenju posameznika težko izluščimo pojav, ki je univerzalen in se praktično tiče vsakega izmed nas. Izobrazba, poroka, družina, otroci, ljubezen, prijatelji, delo, denar, zaposlitev so dejstva, ki niso nujno dejstvo za vsakogar. Lahko se posameznik izobražuje ali ne, lahko je poročen ali ne, z otroci ali brez njih, živeč v različnih oblikah skupnostih ali sam, v svojih zvezah iz ljubezni, tradicije, prisile ali drugih razlogov, lahko služi denar, ga drugi preživljajo ali denar podeduje, lahko je obkrožen z znanci, prijatelji ali ne. Zato je prav pojav odraslosti, kot rojstvo in smrt, tisti tretji pojav, s katerim se posameznik, ki odraste, neizogibno sreča.

Vprašanju odraslosti pri posamezniku se posvečamo na točki njegovega preskoka v odraslost. Slednje se ne zgodi kot enkratno dejanje, posameznik odrašča od rojstva do smrti. Vendar bi takšno dojemanje odraslosti bilo preveč razpršeno in neoprijemljivo, zato izhajamo iz stališča, da v življenju posameznika pride do obdobja, v katerem se njegova odraslost najbolj intenzivno aktivira in upodobi, s čimer prevzame vlogo aktivnega državljana, postane odgovoren člen družbene verige in s tem prevzame vajeti življenja v svoje roke. Fromm (1989) temu procesu odraščanja na splošno reče, da posameznik na točki odraslosti odvrže jarem primarnih vezi, ki se jih je oklepal, in se poda v negotovost zunanjega, odraslega sveta. S skokom v odraslost naj bi se posameznik oddvojil od pogleda na svet, ki ga je podedoval od drugih, tradicije in kulture, in pri sebi zasnoval ter oblikoval lasten pogled na svet, preko katerega doživlja sebe, druge in zunanji svet.

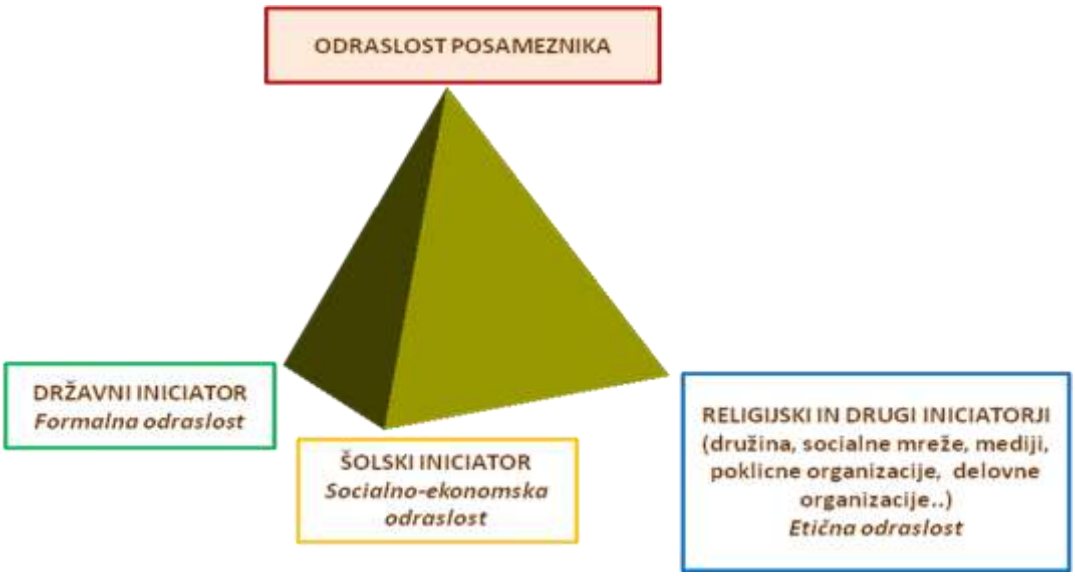
Potreba po razjasnitvi odraslosti ne bi bila prioritetna, v kolikor ne bi bili prepričani, da prav tako povzroča identitetno krizo smisla zahodnega posameznika. Čeprav je življenje slednjega tehnološko neprimerljivo z ljudmi iz nerazvitih predelov sveta, sploh z življenjem v še vedno obstoječih plemenskih skupnostih, pa na točki odraščanja ni

bistvene razlike. Posameznik je moral odrasti nekoč in mora tudi danes, ne oziraje se na neprimerljiv življenjski slog. Vprašanje preskoka posameznika v odraslost se je včasih povezovalo z iniciacijskimi praksami. Tovrstnih praks, ki so potekale ali še potekajo v plemenskih skupnostih, sodobni svet ne pozna več. Niti se v zahodnem svetu ni ponovila iniciacijska praksa na nacionalni ravni, kot jo poznamo iz elevzinskih misterijev, ki so predstavljali osrednji duhovni dogodek najprej kraljestva v Eleusisu, nato grške države in nazadnje Rimskega imperija (Šav 2002).

V današnji zahodni družbi iniciacija na nek način obstaja na institucionalni ravni. Ponazarjamo jo z obliko tristrane piramide, kjer so v spodnjih treh vogalih kot trije glavni institucionalni iniciatorji *država, šola in religija.* Država, kot prvi institucionalni iniciator opredeli *formalno odraslost* posameznika, ko določa odraslost s starostno mejo - polnoletnostjo. Šola, kot drugi institucionalni iniciator sooblikuje in pogojuje posameznikovo *socialno-ekonomsko odraslost.* Religija, kot tretji institucionalni iniciator bdi nad posameznikovo *etično odraslostjo*[10] (Vrana 2013). V primeru etične odraslosti posameznika se poleg religije na področju etične odgovornosti pojavlja še vrsta drugih iniciatorjev, *od družine, vrstniških skupin, socialnih mrež, medijev, poklicnih in delovnih organizacij*. Piramidni vrh tristrane piramide simbolizira točko možne posameznikove celovite odraslosti, sestavljene iz formalnega, socialno-ekonomskega in etičnega vidika.

[10] Čeprav glavni institucionalni iniciatorji družbe niso nekaj, kar si je posameznik spričo odsotnosti izvornih oblik iniciacije sam izbral ali želel, tem iniciatorjem zaradi institucionalnih vzvodov moči vseeno pripada vloga tistega, ki pogojuje oziroma kroji usodo posameznikove odraslosti. Vendar, tu ne izhajamo iz stališča, da institucionalni iniciatorji s tem, ko vplivajo ali se trudijo vplivati na posameznikovo odraslost, slednjo pri posamezniku tudi dejansko opravijo. Vzeti si pravico vloge iniciatorja, glavnim trem iniciatorjem ne predstavlja dolžnosti, s ciljem podpore posamezniku na njegovi poti odraslosti, temveč v prvi vrsti pravico pogojevanja njegove odraslosti, kar še posebej velja v primeru religije in etične odraslosti posameznika, kjer dejstvo, da si religija prisvaja glavno vlogo iniciatorja na področju etike, še zdaleč ne pomeni, da k etični odraslosti posameznika (vernega ali nevernega) tudi zares veliko prispeva. Še najmanj problematična se kaže vloga države kot iniciator formalne odraslosti za posameznika, kjer je slednja primarno vezana na posameznikovo polnoletnost.

Slika 3: Struktura posameznikove odraslosti



3.4.1. Formalna odraslost posameznika

Država, pojmovno mišljena kot vsakokratna državna oblast s svojim državnim ustrojem, kot iniciator naslavlja *formalno odraslost* posameznika, in slednjo postavlja v kontekst njegove polnoletnosti. V posameznih okoljih zahodnega sveta je to 18 let ali 21 let. Ta polnoletnost hkrati zrcali tudi posameznikovo biološko zrelost do te mere, da je biološko doživet kot odrasel. Ko posameznik postane polnoleten, se ima pravico polnopravno vključiti v svet odraslih. Pri tem so izključeni posamezniki z motnjami v telesnem ali duševnem razvoju, v imenu katerih kljub biološki polnoletnosti še vedno odločajo starši ali skrbniki. Za posameznika začnejo veljati zakonske pravice in dolžnosti, ki veljajo tudi za vse ostale odrasle državljane. Posameznik se lahko zaposli, če ima možnosti ali pogoje za to (delavno-pravna zakonodaja nešolajočim dopušča zaposlovanje že pri 15 letih), lahko se samostojno odloči za poroko, za profesionalno služenje vojske, lahko naredi vozniški izpit in razne druge izpite, vezane na polnoletnost. Odnos države kot prvega iniciatorja do svojega formalno odraslega posameznika je tu preprost in jasen, država od posameznika pričakuje vlogo državljana kot davčnega zavezanca in potrošnika.

3.4.2. Socialno-ekonomska odraslost posameznika

Šola, kot sistem formalnega izobraževalnega sistema v državi, kot iniciator naslavlja *socialno-ekonomsko odraslost* posameznika, s tem ko ga opremi z znanjem, da posameznik lahko socialno-ekonomsko poskrbi zase. Ta vrsta odraslosti ni vedno

neposredno pogojena z njegovo formalno odraslostjo. Po eni strani lahko posameznik formalno začne z delom s 15 leti, preden postane polnoleten, po drugi strani pa so starši ali skrbniki dolžni posameznika, ki se izobražuje, podpirati tudi potem, ko postane polnoleten, do 26. leta starosti. Socialno-ekonomsko odraslost posameznik uresničuje, skozi pridobljena finančna sredstva. Ta sredstva pa dobi, ko se zaposli, samozaposli, dela kot študent ali še kako drugače ali pa denar podeduje. Možnost dela in zaposlitve posameznik dobi na podlagi pridobljene izobrazbe, ki pa ni vedno nujna, saj ni nemogoče, da se posameznik zaposli ali samozaposli zgolj z osnovnošolsko izobrazbo. Je pa v takem primeru omejen na izvajanje tistih poklicev ali poslovnih dejavnosti, ki so skladni z njegovo izobrazbo. Ne more posameznik brez ustrezno pridobljene formalne izobrazbe delati kot zdravnik, pravnik, ekonomist, sociolog, zgodovinar. V primeru samozaposlitve lahko posameznik kot samouk ali skozi neformalno izobraževanje pridobi pravniška, ekonomska, sociološka, zgodovinska znanja, lahko v svojem internem organizacijskem polju sam sebe doživlja ali celo poimenuje kot ekonomista, sociologa, zgodovinarja, vendar v odnosu do drugih organizacij, zunanje strokovne ali drugih javnosti, ne more nastopati za te formalne poklice. Vloga izobrazbe je tako še vedno neizogibna pri zaposlovanju in ostaja monopolni zakonski kriterij, čeprav delodajalci dajejo vse več poudarka tudi pomenu praktičnih veščin in značajski drži iskalcev zaposlitve. S stališča socialno-ekonomske odraslosti posameznika ni odveč vprašanje, katera je tista izobrazbena raven, ki z največjo verjetnostjo posamezniku omogoči pogoje za njegovo socialno-ekonomsko odraslost. Domneva, da višja stopnja izobrazbe omogoča bolj verjetno zaposlitev ali možnost samozaposlitve, ni več samoumevna. Nobena izobrazbena raven posamezniku ne prinaša več samoumevne zaposlitve. Tu smo priča sistemskemu neskladju v smeri, da ima šola po eni strani monopol kot edina pristojna, da posameznika iniciira z izobrazbo, hkrati pa izobrazba še vedno ostaja preveč dominanten faktor, ki ga mora trg dela in zaposlovanja upoštevati. Tako smo priča temu, da šola proizvede vse več izobraženih posameznikov.

Če situacijo izobrazbenega presežka prikažemo na polju visokega šolstva, se je denimo število študentov v Sloveniji od 1991 do 2009 povečalo iz 64.000 na 114. 873. Čeprav število študentov v zadnjih letih pada, kjer je v šolskem letu 2014/2015 bilo le še 83.699 vseh študentov, to še vedno predstavlja skoraj polovico mladih v starosti 19–24 let, ki so bili vključeni v visoko šolstvo (Nacionalni program visokega šolstva 2011–2020 ter Raziskovalna in inovacijska strategija Slovenije 2011–2020). Četudi približno 35% študentov ne konča študija in se delež tistih, ki po prvem letniku ne nadaljujejo študija,

povečuje, in znaša že kar približno eno tretjino, to še vedno ne odpravlja neskladja med številom visoko izobraženih in potrebami trga dela. To neskladje je najbolj vidno v tem, da se je delež brezposelnih diplomantov od 2008 do 2012 povečal za 155 % (Verčič 2015).

Prikazano neskladje med ponudbo in povpraševanjem na primeru visokošolskega izobraževanja ne zagovarjamo v smeri omejevanja ali celo zmanjševanja izobraževanja. Je pa vlogo šole, visokošolskega izobraževanja, formalnega izobraževanja nasploh, vseeno potrebno pogledati v luči postindustrijske dobe in vse bolj intenzivnih procesov avtomatizacije, digitalizacije in robotizacije. Prihodnost zaposlovanja se kaže na področjih in v poklicih, ki ne bodo oziroma bodo čim manj podvrženi tem tehnološkim pretresom na področju trga dela in zaposlovanja (The World Bank - World development report 2016: 130-133). Gre izpostaviti zgolj nekaj posameznih znanj, veščin in sposobnosti, ki bodo pri oblikovanju prihodnjih poklicev vse bolj pomembne: *veščine reševanja problemov, kritičnega mišljenja in analiziranja; učenje spretnosti za pridobivanje novega znanja; komunikacijske spretnosti, vključno z branjem in pisanjem*[11]*; osebne veščine v smeri vodenja sebe in upravljanja s tveganji; socialne veščine* sodelovanja, motiviranja drugih, *upravljanja odnosov s strankami, izvajanja vodenja, reševanja sporov, razvoja socialnih omrežij* (Patrinos 2016). Izobrazba, v katero šola posameznika iniciira, bo v prihodnje brez dvoma še vedno imela pomembno vlogo na trgu dela in zaposlovanja. Vendar ob tem postaja jasno, da bo šola še najbolj pripomogla k socialno-ekonomski odraslosti posameznika, če ga bo opremila z znanji in veščinami, ki bodo krepile njegovo človeško (p)osebnost in pristnost ter s tem poklicno nezamenljivost z avtomati in roboti.

3.4.3. Etična odraslost posameznika

Čeprav je formalna in socialno-ekonomska odraslost pri posamezniku prisotna, pa njegova odraslost na polju etičnosti s tem še ni samoumevna. Na polju iniciranja posameznika se tako pojavlja religija, pojmovno mišljena kot sklop veroizpovedi in njihovih verskih organizacij, ki kot tretji iniciator naslavlja *etično odraslost* posameznika. Ob religiji se na polju etične odraslosti posameznika pojavljajo še drugi iniciatorji, od družine, medijev, socialnih mrež, poklicnih in delovnih organizacij. Prav med slednjimi iniciatorji, katerih

[11] Poudarek na branju in pisanju preseneča samo na prvi pogled, saj obstaja upravičena bojazen, da bo posameznik spričo vse bolj *pametne* tehnologije, vse manj bral in pisal.

moč in vpliv na polju etičnega se ohranja ali celo stopnjuje, in religijo, katere moč in vpliv padata, vlada paradoksalno razmerje. Kajti, čeprav ti drugi iniciatorji brez dvoma veliko več od religije prispevajo k etični odraslosti posameznika, vseeno (še) nimajo zavestne ambicije igrati vlogo iniciacijskega arbitra, na točki presojanja etičnega vidika odraslosti pri posamezniku. To ambicijo iniciatorja, kljub omejeni moči delovanja (tudi med vernimi), še vedno trdno zasleduje religija. Iz preprostega razloga, ker je njeno *igranje na karto* etičnega (skozi religijski ali tudi že laični kontekst, prilagojeno njenim vsakokratnim interesnim potrebam) še vedno njen osrednji *adut* (samo)preživetja. Zato se izmed iniciatorjev etične odraslosti v nadaljevanju primarno posvetimo prav religiji.

Da je vloga religije kot akterja na polju načenjanja materije etičnega še vedno vplivna, je razvidno iz njene pozicije do šole na točki naslavljanja etičnih vprašanj. Tu bi namreč od šole pričakovali, da bo poleg socialno-ekonomske odraslosti, igrala ključno vlogo tudi na polju aktivacije etične odraslosti pri posamezniku. Vendar je šola akter, ki s humanističnimi in družboslovnimi znanji posega na polje etike, vendar svoje slušatelje na to temo primarno izobražuje in je zato njeno izobraževanje postavljeno v kontekst obvladovanja znanj ter pridobitve izobrazbe. S tem šola izobraževanje o etiki postavlja na raven socialno-ekonomske odraslosti posameznika, ki se s pridobljeno izobrazbo lahko okrepi. To je razlog, da se šola, čeprav o etiki posameznika raziskuje in izobražuje, ne pojavlja v vlogi zavestnega iniciatorja posameznika na točki njegove etične odraslosti. Vlogo iniciatorja za etično odraslost šola (preveč) prepušča religiji. Slednja ima tako preko svojih verskih organizacij in lastnih verskih izročil nad etičnimi vprašanji monopol. Religija neposredno nagovarja (samo) verne, medtem ko neverni podobne univerzalne institucionalne avtoritete nimajo. Preostanejo jim (samo) drugi iniciatorji, družina, mediji, socialne mreže, poklicna združenja, delovne organizacije.[12] Vendar se glede etičnih vprašanj tudi neverni lahko najdejo pod vplivom religije. S tem, ko religija preko svojih verskih doktrin in konkretnega delovanja neprestano promovira pomen vrednot, družine, ljubezni, vesti, dobrodelnosti, vsebinsko monopolizira prostor etike in se čuti (edina) poklicana za tolmačenje etičnih vprašanj. Dovoljuje si pravico ocenjevati stanje etičnega duha posameznika zahodne družbe. Religija ima, za razliko od šole, na polju etike interes delovati vzgojno, s 'pridigarske' pozicije suverena, ki etično osvetljuje in zapoveduje. To

[12] Tu ne trdimo, da je religija kot iniciator namenjena vernim, drugi iniciatorji pa nevernim. Družina, mediji, socialne mreže, poklicna združenja, delovne organizacije in drugi prav tako vplivajo na etično odraslost vernega posameznika.

vzgojno etično vlogo si religija prizadeva, če imamo konkretno v mislih katoliško versko skupnost v Sloveniji, še okrepiti skozi poskuse uradne integracije svojega verskega nauka v šolski sistem. Ali vsaj posredno vplivati na evolucijsko razvojno paradigmo šole, da bi bila bolj v skladu z kreacionističnimi razvojnimi pogledi na svet. Prav ta vzgojna zavzetost daje religiji prednost pred šolo, da odločneje zavzema javni prostor na polju etike, in nagovarja posameznika, neposredno ali posredno, na točki etične odraslosti.

Problem religije pri promoviranju etike se pojavi na točki njene šibke iniciacijske obrednosti, saj nima na voljo uporabnih obrednih orodij, preko katerih bi lahko oprijemljivo inicirala posameznika v etično odraslost (primerjaje s šolskim iniciatorjem, ki ima v ta namen izobrazbo kot obredno orodje in hkrati vzvod prisile). Zagata religije je tudi v tem, da ima opravka z različnimi skupinami vernikov. Dragoš (2013) razmerje med nevernimi in vernimi v slovenskem prostoru v grobem pojasni tako, da je slaba tretjina nevernih, tretjina vmesnih (omahljivih oziroma neodločenih), in dobra tretjina konfesionalno vernih. Lahko domnevamo, da religija predvsem slabe tretjine nevernih in tudi delno tretjine vmesnih (neodločenih), ne more neposredno nadzorovati, da bi jim na podlagi naukov o pogubi zapovedovala etični slog življenja in s tem posledično posegala na polje njihove etične odraslosti. Pri dobri tretjini konfesionalnih vernikov ima religija lažje delo, saj jih skozi prizmo večne pogube, lahko prisili k poslušnosti. Za to skupino konfesionalnih vernikov ima religija na obredni ravni na voljo dve iniciacijski orodji, birmo in cerkveno poroko, ki ju vsebinsko povezuje z njihovo etično odraslostjo. V obredih religija spretno poveže njihovo etičnost in njihovo versko prepričanje, iz česar sklepamo, da njihovo versko prepričanje kot simbolna demonstracija dobrote, ljubezni, solidarnosti, vrednot, zrcali njihovo etičnost. Do enačenja posameznikove vere in etičnosti pridemo skozi vzajemno dokazovanje, da s tem ko je verujoči posameznik deležen verskega obreda (birme, cerkvene poroke[13]), je to odraz njegovega življenja v skladu z verskimi zapovedmi in prepovedmi. Slednje pa obratno sorazmerno dokazuje njegovo zmožnost ljubezni, dobrote, solidarnosti, kar pa je na koncu demonstracija njegove etične odraslosti. Takšna ali podobna obredna logika pri skupini nevernih ne more biti uporabljena, medtem kot so nekateri iz skupine vmesnih (neodločenih) te logike deležni, če se udeležijo obreda birme ali cerkvene poroke.

[13] Nekoliko bolj je aktualen obred cerkvene poroke primerjaje z birmo, ker je pri slednji posameznik še relativno mlad. Čeprav je po drugi strani tudi res, da stopnja etične odraslosti posameznika ni pogojena z njegovo polnoletnostjo kot kazalcem njegove formalne odraslosti.

Vseeno ta obredni deficit, predvsem za skupino nevernih, religije ne odvrača od tega, da ne bi posegala na polje etike izven verskih okvirjev. Celo nasprotno, spričo odsotnosti relevantnih razprav na temo etike znotraj zahodne družbe, ima religija vedno več manevrskega prostora za javno delovanje. Hkrati ji fluidnost in vsebinska razpršenost materije o etiki, daje še dodatni vzvod za prodiranje v sfero javnega. Čeprav torej neverni in delno tudi vmesni (neodločni) niso neposredno del religijskega obredoslovja, to še ne pomeni, da na njih religija s poseganjem v javni prostor na temo etike, posredno ne vpliva. Religijske zapovedi in prepovedi, preoblečene v etični besednjak, s katerimi religija nastopa v javnem prostoru, lahko delujejo subtilnejše, kjer se jih še tako zagrizen nasprotnik vsega religioznega, težko izogne. Neverni se glede etičnih vprašanj sklicujejo na svojo vest, ki jo prepoznavajo in aktivirajo s pomočjo drugih iniciatorjev na točki etične odraslosti (družina, socialne mreže, mediji, poklicna združenja, delovne organizacije), a vseeno lahko spregledajo, da na aktivacijo njihove vesti, v ozadju s svojimi subtilnimi sporočili utegne vplivati tudi religija.

Vsak od treh glavnih institucionalnih iniciatorjev potrjuje posameznikovo odraslost znotraj svojega interesnega okolja. Pomen piramidnega vrha, h kateremu naj bi ti iniciatorji težili s ciljem razvoja vseh treh vidikov posameznikove odraslosti, ni v ospredju. Država je na točki posameznikove formalne odraslosti osredotočena na vprašanja upoštevanja zakonov, ki se odraslega (polnoletnega) posameznika tičejo. Tu je za državo in njen proračun pomembno, da je posameznik v vlogi davkoplačevalca in potrošnika, ob čemer si država želi, da posameznik kot aktiven državljan čim bolj poskrbi sam zase. Izobrazbo posameznika, v katero ga inicira šola s ciljem socialno-ekonomske odraslosti, država podpira skozi sistem javne šole. Država socialno-ekonomsko odraslost od posameznika pričakuje, saj je to dobro za državni proračun. Etično odraslost posameznika država normativno zagovarja, vendar se zdi, da se pomen etičnega vidika odraslosti pogosto prezre. Na ravni pravne države se to zrcali v tem, da pravna procesnost (pravilnost vodenja postopkov) prepogosto podredi vsebinskost (stremljenje k resnici in pravici). Religija kot iniciator etične odraslosti, če se tu poleg ostalih iniciatorjev (družina, socialne mreže, mediji, poklicna združenja, delovne organizacije …) osredotočimo samo nanjo, ugovarja potrošniškemu življenju (vernega) posameznika zahodne družbe. Polnoletnost kot formalna odraslost posameznika za religijo ni ključna, saj ga pred in po njegovi polnoletnosti nagovarja ali vabi v svoje vrste. Niti se religija posebej ne osredotoča na vprašanje posameznikove socialno-ekonomske odraslosti. Razen v kolikor ta vidik njegove odraslosti ni povezan z zmožnostjo finančne podpore njenemu delovanju,

kjer si religija želi čim več neposredne finančne podpore svojih vernikov. Religiji je v interesu tudi finančno stabilna država, s ciljem pridobiti čim več finančne pomoči za svoje delovanje iz naslova proračunskih sredstev. Šolo kot iniciatorja socialno-ekonomske odraslosti posameznika, njegova formalna odraslost ne zadeva, ker šolanje ni pogojeno s posameznikovo polnoletnostjo. Šola etično odraslost posameznika zagovarja, etične teme osvetljuje in na različne načine poučuje, a kot rečeno, v kontekstu pridobitve izobrazbe. Šolo kot iniciatorja zanima ohranitev vloge glavnega akterja na polju pridobivanja izobrazbe, s čimer ohranja pomemben vliv na socialno-ekonomsko odraslost posameznika, kar posledično vpliva na dogajanje na trgu dela in zaposlovanja.

3.5. Relativizacija poklicne identitete posameznika

V prejšnjem podpoglavju smo socialno-ekonomsko odraslost posameznika označili kot eno izmed kategorij odraslosti. Vprašanje poklicne identitete se vsebinsko vklaplja v to kategorijo socialno-ekonomske odraslosti. Vendar poklicna identiteta ni zgolj socialno-ekonomsko, temveč še bolj identitetno vprašanje, kjer ima poklicno delovanje posameznika pomembno težo v izgrajevanju njegove identitete. Skozi pogosto izrečen rek: »Povej mi, kaj delaš, in ti povem, kdo si«.

Da je poklicna identiteta pomembna, demonstrira vprašanje v raziskavi slovenskega javnega mnenja, o tem ali ljudem služba pomeni še kaj več od denarja (SJM 2015: 7).

Tabela 11: Delo med preživetjem in poklicnim zadovoljstvom

Vprašanje: *Prosimo povejte, koliko se strinjate ali ne strinjate z navedenima trditvama o delu, pri čemer imejte v mislih delo na splošno.*

			v celoti se strinjam	strinjam se	niti strinjam, niti ne strinjam	ne strinjam se	sploh se ne strinjam	ne vem	b.o.
			1	2	3	4	5	8	9
a)	Delo v službi je le način, da človek zasluži denar in nič več.	SJM97	15,9	22,1	16,7	28,6	13,9	2,8	0,0
		SJM05	13,7	25,6	20,0	30,8	6,6	3,3	0,0
		SJM15	8,9	25,4	23,0	32,7	8,8	1,2	0,0
b)	Rad/-a bi hodil/-a v službo, tudi če ne bi potreboval/-a denarja.	SJM97	12,6	28,6	13,7	20,3	20,5	4,3	0,0
		SJM05	12,0	31,3	18,8	22,1	11,0	4,9	0,0
		SJM15	14,5	39,9	18,0	18,9	6,6	2,0	0,1

Vir: SJM 2015: 7

Iz podatkov je lepo razvidno, da poklicno vprašanje presega vprašanje preživetja in posega na identitetno polje posameznika. Gledano skozi odstotke tistih, ki delo v službi dojemajo zgolj kot služenje denarja, se je v obdobju od 1997 do 2015 odstotek skoraj razpolovil, kar kaže na zavedanje o tem, da je delo tudi zadovoljstvo, poklicno izražanje in identitetna potrditev. Zato ne presenečajo niti podatki pri drugi trditvi, ali bi ljudje opravljali delo tudi brez zaslužka, tu se podatki, primerjaje obdobja od 1997 do 2015, gibljejo v smeri povečevanja odstotka tistih, ki bi v primeru, če denarja ne bi potrebovali, v službo vseeno hodili. Druga trditev se sicer ne izreka, o kaki službi je govora, vendar se verjetno predpostavlja, da so anketiranci imeli v mislih službo, ki bi jih veselila.

Kljub krepitvi zavedanja o pomembnosti poklicnega delovanja za posameznika, se tudi poklicno področje identitetno zamegljuje. Če najprej pogledamo EU, in s tem tudi slovenski prostor na polju izobraževanja, trga dela in zaposlovanja, marsikaj rahlja nekoč neomajno poklicno identiteto posameznika. Gre za uvajanje in promoviranje konceptov vseživljenjskega učenja, kjer neformalne oblike izobraževanja in učenja, dobivajo vse večji pomen v odnosu do formalnega izobraževanja. V tej luči se še posebej krepi pomen izobraževanja odraslih. Upošteva se koncept kompetenc tako v sferi dela kot v vseh oblikah izobraževanja. Kompetence pojmujemo kot sintezo *znanja, veščin in osebne drže* posameznika, tovrstno pojmovanje je na ravni EU vplivalo na oblikovanje ključnih kompetenc, ki so vpete v procese vseživljenjskega učenja (EU Policy on Key Competences 2006). Kompetenčni model vpeljuje spremembe na področje poklicnega profiliranja, ko se *znanje* kot prvi sintezni element kompetenc bolj neposredno navezuje na formalne oblike izobraževanja, formalno izobrazbo in na možne poklice iz naslova formalne izobrazbe. Sintezna elementa *veščin* in *osebne drže* se bolj neposredno obravnavata v kontekstu neformalnih in priložnostnih oblik izobraževanja, učenja ter v sferi dela. Delodajalci, čeprav je znanje v obliki formalne izobrazbe še vedno vstopni kriterij, dajejo poudarek veščinam in osebni drži pri posamezniku kot iskalcu zaposlitve. Zahtevano znanje se v sferi dela, predvsem v gospodarstvu, hitro spreminja, čemur izobraževanje težko sledi. Vse to vpliva na to, da posameznikov poklic ni več skupek jasno profiliranih znanj, po katerem bi se dalo določeni poklic jasno razločiti od drugega, sploh še podobnega poklica.[14]

[14] V relativizacijo poklicne identitete ne prištevamo dileme o tem, koliko možnih poklicev znotraj standardne klasifikacije poklicev (SKP baza), posameznik lahko (po)išče iz naslove svoje formalne izobrazbe.

Relativizacija poklicne identitete, poleg gornjih sistemskih in konceptualnih pomislekov, vsebuje še vsebinske dileme, ki se dogajajo znotraj posameznih ved in strok. V kontekstu socialnega dela kot vede in stroke na kratko osvetlimo položaj poklica na tem področju. Najprej primerjamo različne mednarodne definicije socialnega dela iz zadnjega desetletja. Definicija socialnega dela iz leta 2004 (IFSW, IASSW), ki sta jo sprejeli Mednarodna zveza socialnih delavk in delavcev in Mednarodna zveza šol za socialno delo, pravi:

> Socialno delo je stroka, ki spodbuja socialne spremembe, reševanje problemov v človeških odnosih in opolnomočenje ter osvoboditev ljudi za to, da se doseže večje blagostanje. S praktično uporabo teorij človeškega vedenja in socialnih sistemov socialno delo posreduje tam, kjer prihajajo ljudje v interakcije s svojimi okolji. Temeljni načeli socialnega dela sta načeli človekovih pravic in socialne pravičnosti.

Do gornje definicije se Mesec Bl. (2006: 245) kritično opredeli, češ da je presplošna, nespecifična, vsebinsko neustrezna in zato slaba ter nezadostna. Predlaga drugačno definicijo, v smeri:

> Socialno delo je stroka, katere naloga je pomoč konkretnim osebam, posameznikom, skupinam in skupnostim pri reševanju socialnih problemskih situacij in družbenem vključevanju, da bi lahko zadovoljevali osnovne potrebe primerno kulturi, v kateri živijo, in primerno običajni kakovosti življenja. (Pri opravljanju te naloge stroka spoštuje avtonomijo uporabnikov, se opira na njihove vire samopomoči in solidarnosti in usklajuje potrebe njih in njihovega družbenega okolja.) Socialno delo je hkrati tudi veda o tej strokovni dejavnosti kot tudi o neformalni pomoči in solidarnosti ter okoliščinah, v katerih se odvijajo. Socialno delo kot stroko in kot vedo usmerjajo vrednote svetovnega etosa.

Naslednja globalna definicija socialnega dela iz leta 2014 (IFSW, IASSW), sprejeta s strani Mednarodne zveze socialnih delavk in delavcev in Mednarodne zveze šol za socialno delo nekoliko spremenjena zveni takole:

> Socialno delo je praktično utemeljena profesija in akademska disciplina, ki spodbuja družbene spremembe in razvoj, socialno povezanost, krepitev ter osvobajanje ljudi. Načela socialne pravičnosti, človekovih pravic, kolektivne odgovornosti in spoštovanje različnosti so za socialno delo ključnega pomena. Socialno delo, ki je podkrepljeno s teorijo socialnega dela, družboslovjem, humanistiko in avtohtonim znanjem, pritegne ljudi in strukture v reševanje življenjskih izzivov ter izboljšanje blaginje.

Ker se socialno delo po nekaterih pristopih približa socialni pedagogiki, omenimo še eno izmed mnogih definicij socialne pedagogike, ki zaobjame tudi ostale njene definicije, in ki pravi:

> Socialna pedagogika je integrativna stroka, ki teži k temu, da posameznika in njegove probleme vidi na različnih ravneh individualne in družbene stvarnosti, torej, kot stroka, katere naloga je, da obča znanstvena spoznanja spremeni v individualne in osebne zgodbe v realnem življenjskem okolju (Žižak 1999, v Grill 2015: 10).

Že same definicije socialnega dela v razdobju desetih let se med seboj do neke mere razlikujejo, sploh še tista, ki jo je Mesec Bl. predlagal 2006. Tu se do teh definicij vsebinsko in vrednotno ne opredeljujemo. Definicije je mogoče tolmačiti različno, tudi odvisno od tega ali jih tolmači strokovna ali jih poskuša razumeti laična javnost. Na podlagi teh definicij je težko enoznačno pojasniti identiteto socialnega dela kot vede in stroke in posledično tudi identiteto poklica socialne delavke ali delavca. Če v ta dvom dodamo še primerjalno definicijo socialne pedagogike, ne moremo ugotoviti, v čem se socialno delo in socialna pedagogika razločujeta. Obe vedi in stroki spadata v družino poklicev pomoči posamezniku v različnih kontekstih in stvarnostih. Če bi socialno delo in pedagogiko obravnavali v luči operativnih področij dela socialnega varstva, izobraževanja, zdravstva, je strokovna meja med njima še bolj izmuzljiva.

Izpostavimo element, kjer Mesec Bl. (2006: 235-236) mednarodni definiciji socialnega dela iz leta 2004 očita, da socialno delo opredeljuje zgolj kot stroko. Kjer nadalje poudarja, da je socialno delo tudi veda, *veda o ravnanju*, in s tem socialno delo postavlja ob bok medicini, pravu, pedagogiki, upravi, organizaciji. Čeprav definicija socialnega dela s strani IFSW in IASSW iz leta 2014, že pojmuje socialno delo kot stroko

in kot vedo, gre odnosu med njima vseeno posvetiti nekaj dodatne pozornosti. Izhajajoč iz vprašanja identitete posamezne stroke, posledično s tem tudi njenega poklica, je osrednje vprašanje, ali ima lahko ta stroka večjo identitetno gotovost, če ima za seboj daljšo tradicijo svojske vede, ki to stroko v njenem praktičnem ravnanju konceptualno uravnava, ali pa je za stroko morebiti celo prednost, če je njena veda šele v povojih, in se stroka vsebinsko pretežno napaja iz drugih ved. S čimer je v primeru slednjega taka stroka bolj samoumevno doživeta kot interdisciplinarna, ker *paberkuje* vsebinska spoznanja drugih ved. To dilemo načenjata Dragoš in Mesec Bl. (2003) na primeru specifičnosti vede socialnega dela. Dragoš se zdi bolj naklonjen temu, da se mlade vede, kot je socialno delo, gledano s stališča teorije in formalnega priznanja, teoretsko opirajo na teoretska spoznanja drugih, bolj uveljavljenih ved. Oziroma povedano drugače, da socialno delo kot stroka lahko stavi na teoretska spoznanja drugih ved, ko opravlja svoje praktično socialnodelovno poslanstvo. Ob čemer Dragoš meni, da razvoj specifične teorije ni (več) odločilni nosilec razvoja posamezne vede, socialnega dela v tem primeru. To zagovarja z argumentom, da uradno priznanje vede socialnega dela, ki se je sprotno dogajalo s procesom preoblikovanja Visoke šole za socialno delo v Fakulteto za socialno delo, ni bilo plod upoštevanja in priznavanja specifične oziroma svojske socialnodelovne teorije, temveč posledica izven-teoretskih razlogov, kot so kulturni, politični, institucionalni in tržni (*ibid.* 361-362). Mesec Bl. je mnenja, da obstoj in avtonomija posamezne vede, bodisi na njenih začetkih ali kasneje, ne moreta izvorno temeljiti v prepletanju oziroma teoretski interakciji drugih ved, ker potem sploh ni moč govoriti o novi vedi. Rekoč, da veda s tem, ko se uveljavlja kot nova, v svojih zametkih vključuje primat samoumevne avtonomnosti. Ob čemer še poudarja, da mora nastajanju nove vede botrovati njeno *uzrtje*, kjer interdisciplinarnost z drugimi vedami v začetku ne sme pomeniti njenega identitetnega temelja (*ibid.* 365). Soglaša, da so uradnemu priznanju socialnega dela kot vede, kar se je navzven pozunanjilo na ravni Fakultete za socialno delo, resda primarno botrovali zunanji dejavniki, kar Dragoš izhodiščno izpostavlja. Vseeno Mesec Bl. vztraja, da četudi tovrstni zunanji dejavniki lahko ustoličijo stroko v vedo in omogočajo njen institucionalni razvoj, pa se resnični razvoj vede vseeno ne more (iz)graditi brez njenega uzrtja in svojske teoretične substance (*ibid.* 367-368).

Gornja polemika na primeru socialnega dela sporočilno osvetljuje identitetno poklicno zagato posameznika. Študirajoči na socialnem delu kot kasneje delujoče socialne delavke in delavci, se znajdejo pred identitetno preizkušnjo, ko sebi in drugim pojasnjujejo svoj poklicni profil. Zagata nastane že na osnovni točki opredelitve socialnega dela kot dela z

ljudmi, ko pa imajo skoraj vsi poklici opravka z ljudmi, in lahko vsakdo (trgovina, natakar…) reče, da dela z ljudmi. V ta temeljni nesporazum pojma *dela z ljudmi* ne zahajamo, razen kratke omembe, da je v primeru socialnega dela neposredni predmet odnosa uporabnik, v primeru trgovine pa je ta neposredni predmet odnosa blago, ki ga kupec kupuje, oziroma pijača, ki jo gost naroča. Razmerje med stroko in vedo socialnega dela nas tu zanima predvsem v luči poklicne identitete. Zdi se, da socialna delavka in delavec sebe doživljata relativno dovolj suvereno in jasno v svojem poklicnem profilu, ko imata pred očmi socialno delo kot konkretno stroko. Ko pa nanese beseda o socialnem delu kot vedi, se zdi njun poklicni profil kot socialne delavke ali delavca identitetno bolj zadržan. Če se opremo na gornjo polemiko med Dragošem in Bl. Mescem, če sta socialna delavka ali delavec vedo socialnega dela doživela zgolj institucionalno (na ravni fakultetnega študijskega programa), ob tem pa dobila vtis, da se specifična teorija o socialnem delu kot vede (preveč) opira na druge vede (psihologija, sociologija, pravo…), potem to utegne vplivati na šibko profiliranost njune poklicne identitete, v smeri, da sebe navzven formalno predstavljata kot socialno delavko ali delavca, hkrati pa čutita potrebo dodatnega pojasnjevanja, v smeri: »Sem pa zraven še malo psihologa, pravnika, sociologa,« ali drugače: »sem socialna delavka ali delavec, imam pa še psihološka, pravniška, sociološka znanja.«

3.6. Identitetna zmeda na polju telesne identifikacije

Telo je z vidika identitete pri posamezniku točka, ki ne bi smela dovoljevati nobenega dvoma. Četudi ima posameznik zmedo okrog svoje družbene ali duhovne identitete pa njegovo identiteto izdaja telo kot tisti temelj, s čimer se najprej (po)istoveti oziroma ga po telesu drugi najprej identificirajo. Tu ne igra vloge ali je posameznik s svojim telesom zadovoljen. Ker če z njim ni zadovoljen in se z njim obremenjuje, sploh še v mladostniškem obdobju, mu telo še toliko bolj predstavlja nosilen identifikacijski steber. Na polju posameznikovega telesa smo priča eni vrsti pojavov, ki se že dogajajo, in kateri se vse bolj soočajo z drugo vrsto pojavov, ki se napovedujejo za bližnjo prihodnost. Razkorak med obema vrstama pojavov vnaša dodatno zmedo na točki telesne identifikacije za posameznika.

Prva vrsta pojavov je povezana s telesom kot vse bolj pomembnim identifikacijskim dejavnikom pri posameznikovi identiteti. Ne zgolj na ravni identifikacijskega orodja za izgrajevanje družbene identitete, temveč telo vse bolj postaja osrednji nosilec družbene identitete pri posamezniku. Povečano osredotočenost posameznika na zdrav način

življenja za to ne gre razumeti zgolj v kontekstu skrbi za zdravo telo, temveč v doživljanju telesa kot pomembnega identitetnega stebra. V tej smeri so zato še posebej sporočilni trendi na poklicnih področjih posameznika, ki imajo večjo vlogo z medijsko pojavnostjo, kjer je poleg obvladovanja poklicnega dela potrebno izkazovati še fizično atraktivnost. Tu predvsem mediji vpeljujejo kombinacijo znanja in fizične privlačnosti[15]. Tudi na športnem področju postaja vse bolj značilno, da mediji in v tej korelaciji tudi oglaševalci, pri vrhunskem športu poudarjajo tudi telesni videz športnic in športnikov. Ne štejejo več zgolj zmage, temveč tudi telesna privlačnost nastopajočih[16].

Kar se tiče čaščenja mladega telesa, je zadeva bolj težavna kot pri lepem telesu, saj se procesa staranja pri posamezniku ne da ustaviti. Vendar, to posameznika ne odvrne, da ne bi ciljal tudi k ohranjanju mladega telesa za vsako ceno. Posledica tega je, da vse bolj stremi k poseganju v svoje telo, četudi to pogosto ni povezano z zdravstvenimi razlogi. Želja posameznika, ostajati čim dlje mlad, kaže da se že preveč oddaljujemo od časov, ko so stari ljudje svojo slo po mladosti zadovoljevali z mantro *biti mlad po srcu.* Saj si posameznik danes želi biti vse bolj mladosten vse do konca življenja tudi fizično, kar dobesedno tudi udejanja, s pomočjo plastičnih operacij in vrsto drugih lepotnih posegov ter pripomočkov. Obstoj plastičnih operacij že dolgo ni več domena *Hollywooda,* kjer so si zvezdniški igralci pred desetletji začeli posluževali telesnih pomlajevanj iz razloga, čim daljšega ohranjanja igralskega statusa. Zato se zdi, da se nam družba *Krasnega novega sveta* (Huxley 1983), kjer se prebivalci njegove vizije čudijo še tistim zadnjim osamelcem človeške vrste, ki imajo gube in sive lase, vse bolj bliža. S pojavom množičnega interneta v letih med 1980 in 1990 (Slak 2007: 4-5), je lepotna industrija z vso svojo paleto storitev še dodatno na voljo sleherniku, kar je še pomnožilo porast lepotnih operacij in vseh drugih lepotnih posegov. Zgovorna je napoved ameriške plastične kirurgije, kjer se število plastičnih operacij že lep čas ne obravnava več v tisočih, temveč v milijonih, da bo

[15] V primeru bolj popularno usmerjenih medijev je želena kombinacija znanja in fizične lepote že nekoliko načeta, na račun znanja, kjer medijski oblastniki, sploh na področju televizijskega novinarstva in poročanja, vse bolj stavijo na fizično atraktivnost nastopajočih, in je pomen njihovega poklicnega znanja že nekoliko v ozadju.

[16] Tovrstni trend so že pred časom zaznali tekmovalci z raznih področij športa, od smučanja, plavanja, tenisa do atletike, ko preko spleta svoje oboževalce in širše spletno občinstvo razveseljujejo s fotografijami o svojih atraktivnih telesih. Na tak način se samopromovirajo, verjetno s ciljem dodatne pritegnitve oglaševalcev.

plastična kirurgija v 2015 presegla 55 milijonov posegov (American Society of Plastic Surgeons 2008).

Druga vrsta pojavov, ki se napovedujejo glede posameznikovega telesa, se odvija v smeri njegove relativizacije. Zdravstvo in medicina se navdušujeta za razvoj, kjer bo posameznik imel čedalje več možnosti *menjave* čim več telesnih organov. S stališča zdravja je ta napoved dobrodošla, saj je videti, da bo imel posameznik v prihodnje vse več tovrstne zdravniške obravnave in oskrbe. Z identifikacijskega in posledično identitetnega stališča, pa ta razvojna napoved po (preveč) samoumevnem menjavanju človeških telesnih organov, poraja pomisleke. Spričo dejstva, da posameznik identiteto vse bolj opira na svoje telo, mu medicinski razvoj utegne sprožiti dilemo, kaj pri telesu sploh še ostane nezamenljivega in s tem originalnega, s čimer posameznik dokazuje svojo telesno celovitost, istovetnost. V imenu zdravja posameznik resda pristane na marsikaj, vendar dokler je govora o zamenjavi nog, rok, kolkov, tudi notranjih organov, se zadeve zdijo še obvladljive. Menjava srca, ki je že nekaj časa medicinsko dejstvo, že deluje nekoliko bolj specifično, vpeto v čustveno doživljajski kontekst, ko se ugotavlja, da človeško srce ni zgolj mehanska črpalka. Srčni bolnik, ki svoje srce zamenja, od svojega darovalca ne prejme samo srca temveč tudi nekaj značajske drže. To možnost tematizirajo nekateri filmi in osebna pričevanja tistih, ki so prejeli darovalčevo srce. Še bolj šokantna je napoved o zmožnostih presaditvi glave iz človeka na človeka (MMC RTV-SLO 2015, Baković 2016). Napovedi o tovrstnih poskusih revolucionarno spreminjajo paradigmo telesa kot identifikacijskega nosilca, s katerim se posameznik istoveti in preko katerega ga drugi prepoznavajo. Še veliko več, s tem ko je govora o presaditvi glave, so tu vključeni možgani, in s tem povezana racionalna in čustvena komponenta posameznika, kjer bi presaditev glave postavila pod vprašaj obstoj posameznika v njegovi *biti*. Ta dilema utegne še bolj odmevati med tistimi, ki na obstoj duše kot duhovnega središča posameznika, in nečesa ločenega od njegovega telesa, ne pristajajo. Že sama misel o možnosti presaditve glave, lahko posameznikov vrednostni sistem močno zamaje, ker na ravni telesnosti, če tudi pustimo ob strani racionalno in čustveno dimenzijo, ne bo ostalo nič več svetega, nedotakljivega, in se bo pomen posameznikovega telesa do skrajnosti zrelativiziral.

Vlogo telesa, kot identifikacijskega nosilca za posameznika, dodatno slabi tudi robotizacija. Predvsem tisti del najbolj napredne robotizacije, ki cilja v smeri ustvarjanja androidov, ki bodo vse bolj podobni živemu človeku, najprej telesno, kasneje še doživljajsko. Tu se sprožajo razprave o tem, kaj je in kaj bo v prihodnje tisto najbolj

človeško, po katerem se bo posameznik kot pripadnik človeške vrste, v temelju sploh še razlikoval od androidov. Telo posameznika ne bo tisti dejavnik, po katerem bo posameznik razločljiv od androida, saj bo slednji fizično vse bolj podoben človeku (Rogers 2014). Istočasno se z razvojem androidov dogajajo tudi zamisli za načrtno ustvarjanje človeških robotov, kjer pa je razvojni proces obrnjen. Pri teh človeških robotih ne gre za čim bolj izpopolnjene androide, temveč za ustvarjanje kombinacije človekovega telesa z digitalno tehnologijo, kjer se bo v človeka vgrajevalo vse več digitalne tehnologije, na podlagi česar bo posameznik kot človek dobival vse bolj avtentični robotski značaj (Estulin 2014).

Poleg robotizacije gre še za hiter razvoj človeških hologramov, ki so že aktualni in uporabni predvsem na področju glasbe in zvezdništva. Pojav hologramov, kot virtualnih teles umrlih zvezdnikov, dobiva novo ekonomsko posmrtno dimenzijo, kjer bodo tisti, ki so bili z zvezdniki za časa njihovega življenja povezani, po njihovi smrti služili na njihov račun. Primere, da umrli zvezdniki kot holograms nastopajo na koncertih, že poznamo (Spanos 2015). Razvoj tovrstnih hologramov gre naprej, da bodo kmalu tudi otipljivi, in da jih bo moč občutiti (Ballard 2014).

3.7. Deflacija realnosti na račun virtualnosti

Identitetno krizo smisla povzroča tudi vse večja izguba občutka o tem, kaj naj bi danes bilo realno. Omenili smo že globalno-virtualno identitetno paradigmo, ki navkljub svoji fluidnosti, pretočnosti, na kar opozarja Bauman (2002), vseeno odločno vstopa v izpraznjeni identitetni vakuum in ga zapolnjuje z umetno ustvarjenimi ter virtualnimi vsebinami. V prvi vrsti gre omeniti pojav različnih vrst resničnostnih šovov in oddaj, ki so se od poznih osemdesetih pa do danes zelo namnožili (Nahtigal 2008). Njihovemu obstoju in množenju botruje vrsta običajnih ali celo trivialnih razlogov, od ekonomskih ciljev njihovih ustvarjalcev, mamljivosti različnih nagrad in iskanja prepoznavnosti za karierne in druge ambicije pri tekmujočih, do iskanja uporabnih informacij, razvedrila in sproščanja voajerističnih nagnjenj pri televizijskemu in spletnemu gledalstvu. Kljub njihovi navidezni trivialnosti, se ti šovi in oddaje globlje dotikajo življenja posameznika. S svojo različno pojavnostjo razgaljajo odnos med bolj in manj realnim v njegovem življenju, s tem da posredno sporočajo, da se posameznik vse bolj srečuje z deflacijo realnega in zato (ne)zavedno išče načine iz začaranega kroga te dekadentne realnosti. V tem oziru resničnostni šovi in oddaje demonstrirajo realnost, ko skozi umetno postavljene situacije ob natančno zrežirani realnosti ustvarjajo zavest posameznika in dozirajo

aktiviranje občutkov. Posameznikova realnost pa je vse bolj zrelativizirana, osiromašena in vse manj resnična (Vrana 2013).

Realnost zahodnega posameznika se dodatno zamegljuje v luči favoriziranja vsega, kar je virtualno. Vse bolj izpopolnjena virtualna tehnologija in virtualna realnost posameznika postavljata pred dilemo, katera realnost je bolj *realna*, ali fizično oprijemljiva ali virtualna. Zagovarjamo stališče, da se razmerje med pomenom realnega in virtualnega pri mlajših generacijah vztrajno nagiba na stran slednjega, ko je pomen realnega okolja, mesta, ceste, pločnika, avtobusa, v zavesti mladega posameznika vse bolj potisnjen v ozadje, medtem ko se miselna osredotočenost na virtualno okolje pri njem stopnjuje. Sem sodijo tudi avatarski virtualni svetovi, kamor se posameznik zateka in gradi svoje *avatarske jaze*, s katerimi beži od realnosti in svoje realne podobe. Avatarski jaz posamezniku lahko da celo ne pomeni zgolj nedolžne identitetne alternative na ravni igre, temveč že resno posega v srž njegove stvarne identitete, družbene in duhovne. Posameznik tako ni več sposoben prepoznavati razlike med svojo dejansko in virtualno identiteto. Elias Aboujaoude (2011) tej virtualni identiteti posameznika reče *e-osebnost*, ki v njegovem življenju vse bolj izpodriva njegovo realno osebnost. S tem pri njem prihaja do osebnostnih motenj, na ravni razcepljene osebnosti, s to specifiko, da je v tem primeru ena od njegovih osebnosti virtualna, a zaradi tega nič manj problematična. Kot vrh ledene gore gre za razmah virtualnosti jemati vse hitrejši razvoj umetne inteligence, kjer kljub njeni nesporni uporabnosti, celo tako ugledni znanstveniki kot Stephen Hawking (2014) svarijo, da obstaja nevarnost, da bo umetna inteligenca zadnja človekova stvaritev. Spričo dejstva, da razvoja umetne inteligence ni mogoče ustaviti, je nujno potrebno biti skrajno previden, kako njen razvoj postaviti v čim bolj obvladljive etične okvirje (Bostrom 2003). Čeprav sta smer razvoja umetne inteligence in stopnja njene regulacije težko predvidljiva, pa ni dvomov, da bo močno vplivala tudi na področje posameznikove identitete.

3.8. Virtualizem v luči derealizacije in hiperrealnosti

Gornje pojave, od slabljenja tradicij, zatona nacionalnih držav, relativizacije posameznikove odraslosti, poklica in telesa, do čaščenja virtualne realnosti, smo strnili na skupen imenovalec in jih označili za *virtualizem*. Slednji, zaradi pojmovnega korena, asociira na virtualnost, vendar z njim posegamo tudi na polje realnega. V kratki osvetlitvi odnosa med realnim in virtualnim smo zgoraj izhajali iz stališča, da je realno tisto, ki je vse bolj ogroženo, in se zaradi invazije virtualnega vse bolj krči. Vendar, razmerje med realnim in virtualnim, zahteva bolj temeljito prevetritev. Tega razmerja se kompleksno

loteva Baudrillard (1999a, 1999b), s tem poudarkom, da osvetljuje razmerje med *realnostjo* in *simulacijo* (imaginarno, izmišljeno, namišljeno), kjer slednja vključuje tudi domeno virtualnosti. Baudrillard odnos med realnostjo in simulacijo proučuje skozi dva nasprotujoča si koncepta; najprej resno podvomi o obstoju realnosti na račun simulacije *(derealizacija),* potem pa zadevo obrne naokrog in postavi pod vprašaj obstoj simulacije na račun realnosti *(hiperrealnost).*

Skozi prvi koncept derealizacije Baudrillard (1999a: 15) realnost opredeli skozi podobe, ki odslikavajo realnost. Lestvico, začenši od globoke realnosti, obrazloži skozi proces razvoja znakov, ki so v človeški kulturi v obliki ustvarjanja podob zrcalili različne stopnje realnega. Razločitev podob opredeli preko štirih stopenj, takole:

> Prva stopnja: *podoba je odblesk globoke realnosti;*
> Druga stopnja: *podoba maskira in ponareja naravo globoke realnosti;*
> Tretja stopnja: *podoba maskira odsotnost globoke realnosti;*
> Četrta stopnja: *podoba nima nobene zveze s katero koli realnostjo: je svoj lastni čisti simulaker.*

S tem Baudrillard (1999a: 15) že pri prvi stopnji podob, kjer te simbolizirajo globoko realnost, sporoča, da je obstoj realnosti tudi na prvi stopnji dokazan zgolj posredno preko podob, ob čemer dvom o obstoju realnosti, skozi naslednje tri stopnje podob, kjer se realnost vse bolj približuje svetu simulacij, povečuje. Znotraj stopenjske razvrstitve podob Baudrillard vseeno naredi jasen razloček med znaki, ki realnost prikrivajo, in znaki, ki zakrivajo, da realnost ne obstaja. Glavna vrzel se tako pojavi med drugo in tretjo stopnjo podob, kjer je pri drugi še pogojno moč govoriti o realnosti izza kulis, medtem ko tretja stopnja že demonstrira stanje odsotne realnosti. Druga stopnja podob, kot ponarejena in maskirana realnost, bi verjetno sodila v logiko *Potemkinove vasi.* Medtem, ko za tretjo stopnjo podob Baudrillard (1999a: 21-23) izpostavlja Disneyland, kot najbolj kompleksen primer zakrivanja resnice o odsotni realnosti, v smeri, da Disneyland s svojim obstojem prikriva, da je vsa *realna* Amerika pravzaprav Disneyland. Slednji je po Baudrillardu zasnovan kot imaginaren, da bi zato verjeli v realnost vsega ostalega, kjer pa Amerika, sploh pa Los Angeles, ni več realna, temveč vse bolj pripada simulaciji. Tu ne gre več za lažno predstavo realnosti, kar je še držalo za drugo stopnjo, kjer realnost poskušamo olepšati, temveč za prikrivanje, da realno sploh več ne obstaja. Disneyland zato uprizarja stanje nekakšnega *mentalnega recikliranja,* po naslednjem principu, ljudje se ne gledajo

več - so pa v ta namen inštituti, ne dotikajo se več - obstaja pa kontaktoterapija, ne hodijo - se pa ukvarjajo z džogingom, in tako dalje.

V tretjo stopnjo podob se lepo vklapljajo resničnostni šovi, ki smo jih zgoraj v poglavju že omenili. Ti po nadaljevanju logike Disneylanda igrajo vlogo, da prikrivajo resnico o tem, kako je realnost posameznika v zahodni družbi vse manj realna. Velja omeniti 'Trumanov šov', kot najbolj resničnostnega od vseh resničnostnih šovov. Gre za filmsko zgodbo o glavnem junaku, ki je ob rojstvu posvojen od korporacije, in potem postane celo svoje življenje do 30. leta starosti osrednja zvezda resničnostnega šova. Slednji poteka na oddaljenem otoku, ki je skonstruiran kot velik studio z več tisoč kamerami in filmskimi igralci, ki glavnemu igralcu simulirajo vlogo bližnjih, prijateljev, sodelavcev, sosedov, mimoidočih. Šov spremljajo televizijski gledalci po širni zemeljski obli. Film se zaključi z *uvidom* glavnega junaka o zlaganosti svojega življenja, kar povzroči njegov izstop iz resničnostne igre. Če bi hipotetično razmišljali o nadaljevanju filmskega scenarija, ko bi glavni junak nadaljeval svoje realno življenje izven šova, ni povsem enoznačno, kako bi po Baudrillardovi lestvici podob uspeli primerjati oba dela življenja glavnega junaka, življenje v šovu in življenje po šovu [17].

Skozi drugi koncept hiperrealnosti se Baudrillard (1999a: 34) pojava realnosti loteva v povsem obratni smeri, kjer ne problematizira krčenje ali izginevanja realnosti, temveč njeno množenje. Problem je v njenem preobilju. Temu reče *hiperrealnost,* kjer zagovarja, da se simulirana (odsotna) realnost preobraža v pravo realnost. Vendar, s tem realnost, ko se vanjo staplja vse več simulirane realnosti, postaja tudi sama vse bolj *brezkrvna.* In bolj ko realnost taka postaja, več je histerije po produkciji in reprodukciji realnega, kjer družbe na ravni blaga in vrednot vse več producirajo, vse v cilju obujanja realnega, ki družbam uhaja iz rok[18].

[17] Filmski junak je 30 let na videz živel povsem običajno življenje, imel bližnje, službo, svoje navade. Ker se ni zavedal, do je to vse le resničnostna simulacija, je življenje dojemal in doživljal kot realno. Če bi nam filmska zgodba prikazala nadaljevanje življenja junaka po šovu, bi nam zgodba gotovo prikazala, da si je pridobil nove ljudi, ki bi mu bili blizu, poiskal službo, spet razvil svoje navade, in tako naprej. S tem bi bile njegove življenjske radosti in tegobe, ki jih je kot realne doživljal v šovu, v njegovem realnem življenju v veliki meri podobne. Poraja se vprašanje, koliko in v čem zares bi se obe njegovi življenji, s perspektive dojemanja in doživljanja realnosti, sploh razlikovali.

[18] Situacija spominja na prehranske navade posameznika, ko vase *trpa* vse več industrijske hrane. Njegov prehranski proces se zato odvija v dvojnem začaranem krogu, da pogosteje, ko industrijsko

S tem realnost postaja vseprisotna, a hkrati tudi vse bolj izvotljen okvir, kateremu grozi lastna *implozija*. Baudrillard (1999b: 211) gre pri tolmačenju realnosti še korak dlje, ko pravi:

> Nobene krize realnosti ni, prej nasprotno: realnega bo vedno več, saj ga producira in reproducira simulacija, še več, samo realno je le model simulacije. Razmnoževanje realnosti, podobno razmnoževanju živalske vrste, katere naravne sovražnike smo odstranili, pomeni našo resnično katastrofo. To je pogubna usoda objektivnega sveta.

Baudrillardova hiperrealnost utegne zveneti protislovno glede na njegovo derealizacijo. Vendar zgolj na prvi pogled, ker ne glede na to, ali izhaja iz prvega ali drugega koncepta, zgolj načenja dve plati iste medalje. Iz česar lahko izpeljemo sklep, da imamo v vsakem primeru problem z realnostjo, ne glede ali je njen obstoj vprašljiv (derealizacija), ali jo imamo preveč (hiperrealnost). Kajti, tudi v primeru slednjega, je potem govora o zrelativizirani, in s tem vprašljivi, realnosti. Baudrillardov pristop obeh različnih prikazov realnosti zaobjema logiko, ki smo jo označili z virtualizmom. S tem poudarkom, da je virtualizem neposredno bližje konceptu hiperrealnosti. Z umeščanjem pojma virtualizem zato primarno ne izpostavljamo krčenja realnosti na račun razmaha sveta simulacij (tudi virtualnih), temveč relativizacijo realnosti znotraj nje same, kjer tudi svet simulacij postaja realnost, s čimer se slednja kot hiperrealnost razširja in hkrati izpraznjuje[19].

Zaradi hiperrealnosti, ki smo jo označili z virtualizmom, posameznik trpi identitetni deficit. Težko je napovedati, kako se bo spričo tega virtualizma, znotraj Baumanove (2002) tekoče moderne družbe, posameznik znašel in kako bo (iz)bojeval identitetni boj ter *potolažil* svoj bivanjski smisel. Vendar, če posameznik ne bo dovolj proaktiven in

---

hrano uživa, vse manj nujnih hranljivih snovi iz nje dobiva. Da stanje energijsko vsaj malo uravnovesi, pospeši uživanje tovrstne hrane.

[19] Logika hiperrealnosti in s tem virtualizma je zgovorna na primeru robotizacije. Razmah slednje (v enostavnih ali bolj naprednih androginih oblikah) pogosto problematiziramo, iz poklicno-zaposlovalnih ali drugih razlogov. Prezremo pa bistveno, da se prvinska robotizacija odvija znotraj človeškega, na točki poskusov programiranja posameznikove misli, v cilju odvračati ga od mišljenja, kritičnega in sicer. Ta miselna robotizacija ima značaj miselnih simulacij, ki pa se ne dogajajo v robotizirani realnosti, temveč znotraj domene človeškega (realnega).

odločen v revitalizaciji lastnega smisla, bo v celoti podvržen institucijam, ki smisel zanj ves čas proizvajajo in ga s tem uokvirijo.

Berger in Luckman (1999:47-53) izpostavljata boj med starimi, kot primer verske skupnosti (Rimokatoliška cerkev), in novimi institucijami, ki vključujejo razne kombinacije (azijskih) meditativnih tehnik, psihoterapevtske prakse na temo smisla, neortodoksna verska gibanja. Te stare in nove institucije tekmujejo med seboj na trgu, hkrati pa se borijo za državne subvencije, skozi hkratno zavzemanje, da bi za svoje delovanje na državni ravni izposlovale monopolizacijo in s tem otežile delovanje svoji konkurenci.

V luči ukvarjanja posameznika s smislom lahko uporabimo oba Baudrillardova koncepta (derealizacija, hiperrealnost) in ju skupaj, kot dve plati iste medalje, postavimo v izhodiščno točko A. V smeri, da posameznik skozi zasledovanje koncepta derealizacije izhodiščno najprej predpostavi, da je vse okrog njega na nek način nerealno. Na tej podlagi se potem trudi prebiti od točke A (izhodišče nerealnega) k točki B kot nečemu, kar bo šele postalo realno. Na točki ukvarjanja s smislom to predpostavlja, da s tem, ko posameznik na podlagi koncepta derealizacije podvomi o realnosti, s tem podvomi tudi o obstoju smisla. Na ta način koncept derealizacije posamezniku veleva, da je glede odkritja smisla, v kolikor ta na koncu sploh obstoji, odvisen od lastne zagnanosti. Ker posamezniku smisel, ki so mu ga v preteklosti narekovali tradicionalni monopoli, ni več dostopen, se razgali predpostavka, da je podeljevanje smisla posamezniku po tradiciji imelo to vlogo, da je zakrivalo resnico o odsotnosti lastnega smisla. Baudrillardov koncept derealizacije posameznika tako spodbuja, naj se iz točke A, kjer se smisel postavlja pod vprašaj, poda v iskanje možnega smisla v smeri točke B.[20]

Baudrillardov koncept hiperrealnosti nagovarja posameznika ravno obratno, na način, da je smislov v točki A v izobilju, a s to pomanjkljivostjo, da so zbanalizirani do te mere, da smisel posamezniku lahko postane že opravilo, kot je nakupovanje. Posameznik ima na voljo cel nabor smislov v točki A, vendar je velika verjetnost, da bo smisel, ki ga bo izbral, že (preveč) *od-smišljen.* Tudi v tem primeru je posameznik primoran, da se iz točke A, ki po Baudrillardovi logiki hiperrealnosti simbolizira mnoštvo zrelativiziranih smislov, poda v smeri točke B, k odkrivanju novega, ali vsaj k poglobitvi v točki A izbranega smisla.

[20] Kar po Baudrillardovi lestvici podob konkretno pomeni, da se točka A nahaja najbolj verjetno na tretji ali drugi stopnji, od koder se posameznik poda proti točki B na prvi stopnji.

Znotraj krize smisla, ki jo opredeljujejo etična, razvojna in identitetna komponenta, zagovarjamo možnost, da se posameznik krizi smisla posveti skozi identitetno dimenzijo. Ker je slednja zanj najbolj obvladljiva, medtem ko sta etična in razvojna kriza smisla v večji meri rezultat sistemskih neravnovesij in anomalij, na kar ima posameznik omejen domet vplivanja. Poleg tega identitetna kriza smisla, ki je za posameznika bolj neposredna in osebna, pri njem posredno načenja tudi etične in razvojne dileme. V nadaljevanju se zato osredotočimo na (re)vizijo identitete posameznika in osvetlimo možnosti, kako naj posameznik skozi identitetno prizmo (o)krepi bivanjski smisel. Ta strokovni izziv se primarno nanaša na stroke, ki se s posameznikom na polju identitete in smisla tako ali drugače ukvarjajo. Med vedami in strokami, da o tem razpravljajo, je med prvimi poklicano prav socialno delo.

II. (ID)ENTITETA IN SOCIALNO DELO

V prejšnjem poglavju smo identiteto posameznika razločili med družbeno in duhovno, kjer smo se oprli na Jamesovo razčlembo osebnosti na telesno, socialno in duhovno (v Musek 2015: 2). Skozi posamezne pojave smo v predhodnih poglavjih osvetlili, kako je družbena identiteta posameznika razpotrjena. Posameznik zato potrebuje vzpostaviti ravnotežje na način, da bo svojo skrhano družbeno identiteto močneje naslonil na svojo duhovno identiteto. Ob tem je potrebno najprej razmerje med obema njegovima identitetama postaviti v pravilno izhodišče. Če predpostavimo, da posameznikova družbena identiteta ne bi bila zrelativizirana (točka A), bi zanj duhovna identiteta pomenila nekakšno nadgradnjo njegove družbene identitete, v smeri stremljenje posameznika k duhovnim in kulturnim idealom, osebnostni in duhovni rasti, samouresničevanju, iskanju življenjskega smisla (točka B). Ker temu ni tako in je družbena identiteta posameznika zbledela, je soočen z izhodiščno točko A vprašljive realnosti, gledano skozi Baudrillardov koncept derealizacije ali hiperrealnosti. Zato njegov izziv priti v točko B ne predpostavlja enačenja njegove duhovne identitete na raven nekakšne duhovne nadgradnje, temveč točka B zanj simbolizira šele doseganje realnosti[21], kjer posamezniku sestavni atributi duhovne identitete (osebna rast, smisel, samouresničenje) služijo kot miselno in doživljajsko orodje za samoizpraševanje in kritično preverbo njegove, v marsičem simulirane realnosti v točki A. S tem posameznik skozi prebijanje v točko B, črpa novo moč za stabilizacijo svoje družbene identitete.

V kontekstu blaženja identitetne krize smisla, imajo družboslovne vede in stroke velik izziv podpreti posameznika pri (o)krepitvi njegove identitete. Še posebej družboslovje in humanistika imata nalogo pri *proizvajanju* novega smisla (Berger, Luckmann 1999: 47-53), iz katerega se bo posameznik razvitega sveta lahko na novo *napajal*. Socialno delo, kot sinteza teorije in prakse, se kaže kot eno najbolj priročnih, da lahko prispeva pomemben delež k osvetlitvi identitetne in bivanjske materije pri posamezniku. Sploh spričo razloga, ker pri tej krizni materiji izpostavljamo posameznika in ne sistemskega družbenega okolja, kar je v luči strokovnih izzivov izrazita socialnodelovna prvina. Hkrati je prednostna specifika socialnega dela po Lüssiju (1991, v Mesec Bl. 2003: 262), glede

[21] Gre za smer proti prvi stopnji realnosti znotraj Baudrillardove štiristopenjske lestvice podob, z domnevo, da posameznik pri razumevanju in doživljanju svoje realnosti, pogosto izhaja s pozicije druge, tretje ali celo četrte stopnje Baudrillardove lestvice.

na druge družboslovne vede, v tem da ima posameznika, kljub ukvarjanju z širšimi konteksti, vedno primarno pred očimi. Druge družboslovne vede lahko enako dobro ali še precizneje od socialnega dela osvetlijo položaj posameznika v širših kontekstih, a je posameznik v njihovih strokovnih refleksijah praviloma uporabljen kot orodje in ne končni cilj. V zagovarjanju korelacije med posameznim in družbenim Lüssi (1990: 82) izpostavlja doktrino sistemskega socialnega dela, kjer je delo na primerih (casework) kot ponazoritve bolj terapevtskega socialnega dela, še vedno njegov pomemben element, vendar skozi sistemskost nauka socialnega dela postavljen v drugačen, širši okvir. Sistemski značaj socialnega dela, ukvarjanje s posameznikom, čeprav slednji ni več osrednji subjekt socialnega problema niti reševanja problema, omogoča socialnemu delu osvetliti zapleteno resničnost socialnega problema.

Čeprav lahko tolmačimo tako, da je pri socialnem delu še vedno poanta na posamezniku (kot denimo tudi pri psihologiji), a s to specifiko, da tega posameznika socialno delo obravnava na širših različnih odnosnih ravneh ali kontekstih (na mezo in makro ravni), kar psihologija, ki se v posameznika terapevtsko poglablja, ne počne. To obravnavanje posameznika na različnih ravneh Lüssi (1991, v Mesec Bl. 2003: 262) poimenuje posamezni problemski primer, kjer potem izpelje, da posameznik ni več osrednji subjekt obravnave. Vendar, s stališča subjekta, ki se mu tako ali drugače pomaga, menimo, da je ta ciljni subjekt vendarle posameznik ali več posameznikov. Skupina posameznikov ali skupnost kot taki nista živi entiteti, živi so zgolj posamezniki te skupine ali posamezniki v skupnosti, ki so ciljni naslovniki. Posameznik je obravnavan hkrati v širšem kontekstu, kar Lüssi poimenuje posamezni problemski primer, in zato temu pravi, da posameznik ni več osrednji subjekt socialnega problema (*ibid*.). Gledano konceptualno, je pri socialnem delu konstruktivistični model, ki se pojavlja predvsem od 1980 naprej, in kateri je na ravni ciljev osredotočen na razvijanje novih smislov in življenjskih možnosti posameznika (Miloševič in Poštrak 2003: 142), tisti, ki se vsebinsko najbolj prilega tematiki identitetne krize smisla posameznika.

Prvo možnost, kjer se socialno delo lahko vsebinsko dotika identitetne krize smisla posameznika, vidimo pri razvojno naravnanem socialnem svetovanju. Druga možnost se kaže v evalvaciji socialno varstvenih programov na področju socialnega varstva, na točki uvajanja razvojne vloge evalvacije.

4.1. Razvojna naravnanost socialnega svetovanja

Socialno svetovanje je po Lüssiju specifično jedro socialnega dela, s tem ko vključuje delo na posameznem problemskem primeru (1991, v Mesec Bl. 2003: 261). Socialno svetovanje, ki usmerja reševanje konkretnih socialnih problemov, k reševanju dotičnega problema priteguje akterje iz različnih družbenih ravni in različnih okolij, ki so kakorkoli udeleženi v problemu (*ibid.* 269). Pri vprašanju identitetne krize smisla posameznika gre za vrsto problematike, ki ni tako izostreno prepoznavna na prvi pogled, za razliko od drugih težav in stisk posameznika, ko se soočajo z revščino, nasiljem, odvisnostjo, itn. Neredko je tako, da se identitetna kriza smisla pri posamezniku pojavlja sočasno oziroma vzporedno z njegovimi bolj opaznimi težavami ali stiskami. V luči socialnodelovnega ukvarjanja s posameznikom identitetna krizna problematika potrebuje več strokovnega posluha.

Identitetna kriza smisla posameznika lahko postane potencialni predmet obravnave na polju preventivnega ali kurativnega delovanja, v fazi preprečitve nastajanja socialnega problema ali v kurativni fazi njegovega reševanja oziroma blaženja. Tu se ne spuščamo v opredelitev socialnega svetovanja kot dela na problemskem primeru po Lüssiju (1990), temveč socialno svetovanje osvetlimo v kontekstu načina vstopanja na prizorišče problema, ko se posameznik sooči s problemsko situacijo. Tu socialno svetovanje tolmačimo (kar bi naj sicer veljalo za socialno delo nasploh) v smeri, da v problemski primer vstopa skozi *problemsko vstopno kodo,* in ne skozi *razvojno vstopno kodo*, kar nadalje pripisujemo kovčiranju[22]. Problemska koda predpostavlja, da je do socialnega svetovanja prišlo zaradi potrebe po *reševanju določene problematike*, medtem ko razvojna vstopna koda predpostavlja, da je do kovčiranja prišlo zaradi potrebe po *ukvarjanju z razvojnimi izzivi*[23]. Kovčiranje svoj problemski primer tako načenja na temelju razvojne vstopne kode, kjer svojega svetovanca spodbuja in opremlja z veščinami v smeri razvojnih

[22] Beseda *kovčiranje* predstavlja slovenjenje angleškega pojma *coaching*. Beseda je vključena v Terminološki slovar Karierne orientacije (2013), kot ena od možnosti slovenjenja coachinga. (Zavod RS za zaposlovanje 2011).

[23] Ukvarjanje z razvojnimi izzivi pri kovčiranju lahko prav tako označimo kot *problem,* ki potrebuje reševanje, s čimer se kovčiranje izenači s socialnim svetovanjem, ki rešuje določeno problematiko. Vendar s tem dosežemo zgolj jezikovno izenačitev obeh pristopov, na točki pojmovanja njunega izhodiščnega stanja kot *problema.* Dejanska razlika med njima še vedno ostaja v tem, da so pri kovčiranju vsebina problema *razvojni izzivi*, pri socialnem svetovanju pa je vsebina problema *določena problematika*, s katero se socialno svetovanje spopada.

ciljev (osebnih, kariernih), pri socialnem svetovanju pa skupaj s posameznikom iščemo rešitve za normalizacijo[24] njegove problemske situacije. Pri kovčiranju je izhodišče obravnave *normalna situacija*, v kateri kovč svetovanca podpre v smeri razvoja. Za kovčiranje je značilno temeljno svetovalno načelo, da kovč svetovancu ne daje nasvetov in ne ponuja rešitev (McLeod 2003). Socialno svetovanje lahko tudi vključuje razvojne elemente, v smeri krepitve moči in iskanja notranjih virov pri posamezniku, in tudi dajanje navodil ter nasvetov ni za socialno svetovanje več tako značilno (Čoderl in Arnautovska 2008: 124), a vseeno to ukvarjanje z razvojnim poteka znotraj problemskega okvira, kjer posameznik v procesu socialnega svetovanja rešuje svoj problem. Hkrati, četudi socialno svetovanje uspe uporabnika kot *udeleženega v problemu* skozi proces pripeljati v pozicijo *udeleženega v rešitvi,* kar posebej izpostavi Čačinovič Vogrinčič (1998: 226), to prav tako ne spremeni dejstva, da je socialno svetovanje izhodiščno namenjeno reševanju problema uporabnika in ne ukvarjanju z njegovimi razvojnimi izzivi (osebnimi ali kariernimi). In obratno, četudi se kovčiranje vse pogosteje ukvarja s stresom in ostalimi odnosnimi tematikami, ki so bolj domena socialnega svetovanja, te problemske vsebine v proces kovčiranja zaidejo nenačrtovano, slučajno. Ker, četudi svetovanec skozi proces kovčiranja ugotovi, da ima problem, ki bi potreboval socialnodelovno ali celo psihiatrično obravnavo, to ne spremeni izhodiščnega dejstva, da je v proces kovčiranja prišel z razvojno predpostavko, v želji po razvoju, osebnem ali kariernem.

Razvojna naravnanost je torej tista, na kateri je kovčiranje zasnovano, in ki privablja posameznika v proces kovčiranja, četudi se na koncu lahko izkaže, da ima ta posameznik druge probleme. Zaradi te razvojne naravnanosti je za posameznika kovčiranje manj obremenjujoč proces, saj tako udeležbo bližnja okolica tolerira, proces kovčiranja tolmači kot razvojno ambicijo posameznika, kar ga ne stigmatizira. V primeru socialnega svetovanja pa se stigmatizaciji uporabnika težje izognemo[25] (Vrana 2012).

Iz gornje primerjave socialnega svetovanja in kovčiranja povzemamo, da gre med njima za razliko v stopnji njune razvojne naravnanosti. Pri socialnem svetovanju, poleg

[24] Pojem normalizacija je tu mišljen kot opis stanja, v katerega se posameznik želi vrniti, potem ko razreši svojo problemsko situacijo.

[25] Če je posameznik v svetovalnem procesu kovčiranja, je to za njegovo bližnjo okolico nekaj zanimivega in atraktivnega, nič ni problematičnega. Če pa se posameznik udeležuje socialnega svetovanja, je lahko hitro označen kot problematičen, kot nekdo, ki ima probleme in ima opravka s *socialo* (kar med ljudmi ne predstavlja nič dobrega).

preventivne in kurativne naravnanosti, izpostavljamo pomen okrepitve razvojne naravnanosti, ki smo jo zgoraj pripisali kovčiranju. V iskanju podobnosti in korelaciji med preventivno, kurativno ter razvojno naravnanostjo socialnega svetovanja, ugotovimo, da pri zadnji ne gre za proaktivno in pragmatično reševanje obstoječega socialnega problema. Če bi temu bilo tako, potem bi razvojno naravnanost izenačili s kurativno, da rešuje socialni problem, ki ga s preventivo nismo uspeli preprečiti. Z razvojno naravnanostjo socialnega svetovanja pa stopimo dva koraka nazaj, pridemo do koraka pred preventivo, in dva koraka pred kurativo. S tem dobimo linearno zaporedje vseh treh naravnanosti socialnega svetovanja: *razvojna – preventivna - kurativna.*

Z razvojno naravnanostjo socialnega svetovanja se konceptualno približamo *filozofskemu svetovanju*, ki ga je leta 1981 uvedel nemški filozof Gerd Achenbach. Tovrstno svetovanje predstavlja paradigmatski premik od psihoterapevtske obravnave k proaktivnemu filozofskem samoizpraševanju idej, ki je posamezniku v pomoč pri ukvarjanju z zbledelim smislom (Galimberti 2015:159). Razvojno naravnano socialno svetovanje ima nekaj tega filozofskega pridiha in proaktivnega ukvarjanja z materijo, ki se ne tolmači kot socialni problem. V tem se razlikuje od preventivne naravnanosti socialnega svetovanja, kjer slednje preprečuje nastanek socialnega problema. To pa je v osnovi vedno reaktivno delovanje, četudi socialno svetovanje s svojimi preventivnimi dejavnostmi uspe preprečiti določen socialni problem. Ker s tem, ko preprečujemo nastanek problema, denimo odvisnosti, nasilja, deviantnosti, je preventivno delovanje že vnaprej vsebinsko uokvirjeno in zamejeno s tem problemom.

Pristop razvojne naravnanosti socialnega svetovanja ponazorimo s primerom s področja odvisnosti (katerekoli), kot potencialne nevarnosti za posameznika. Še prej pa problematiziramo preventivno naravnano socialno svetovanje, ki se osredotoči prav na to, kako strokovno preprečiti potencialno grožnjo odvisnosti pri posamezniku. Kar na prvi pogled deluje povsem ustrezno, a hkrati je tudi (vsaj do neke mere) problematično. Vzemimo primer iz zdravstva, paradigmo »bojevanja z boleznijo«, ki med preventivnim in kurativnim delovanjem utemeljuje simptomatično obravnavo posameznika kot pacienta. Pri tem umanjka paradigma »kaj nam trenutna bolezen pove o pacientu«, ki je plod bolj celostne obravnave in tolmačenja pacienta, v sintezni korelaciji njegovega telesnega, duševnega in duhovnega zdravja. Razvojno naravnano socialno svetovanje, za razliko od preventive in kurative, materijo, na primeru odvisnosti, načenja v njenih povojih, in sicer na dva načina, kar predstavljamo v nadaljevanju.

Prvi način je ta, da socialno svetovanje v svoji razvojni naravnanosti stopi en korak nazaj, še preden bi utegnilo nastopiti preventivno, in se odvisnosti loteva še bolj v temeljih. Na način, da odvisnost strokovno tematizira čim bolj na izvorni točki, skozi iskanje odgovorov, zakaj odvisnost kot stanje duha tako privlači posameznika, čeprav slednji načeloma ve, da je odvisnost zanj pogubna. S tem razvojno naravnano socialno svetovanje ne stavi primarno na boj proti odvisnosti, kot nečem, sicer brez dvoma škodljivim, temveč se posveča izvornemu razumevanju odvisnosti, s ciljem njenega tolmačenja kot orodja posameznikove samopozabe. Tu ne zagovarjamo filozofskega preigravanja pojmov, v upanju, da bo to samo po sebi pomagalo odvisniku, ali pri posamezniku odvisnost preprečilo. Ciljamo na odkrivanje in tematiziranje izvorov, zakaj se posameznik kot odvisnik v to odvisno stanje tako rad vrača, ali zakaj mu tako stanje kot potencialnemu odvisniku utegne delovati privlačno. S filozofskega gledišča so tu zadeve zadovoljivo pojasnjene. Tu Fromm (1989) celo knjigo posveča tematiki bega posameznika pred svobodo in pri tem izpostavlja rahljanje *osebnega jaza*, kjer posameznik v ta namen uporabi razne vrste odvisnosti, od kemijskih, odnosnih do seksualnih, da (z)beži pred seboj, nekoliko več bomo o tem spregovorili še v nadaljevanju.

Če problem odvisnosti ne obdelamo tudi razvojno, se lahko zgodi, kar Galimberti (2009: 63-65) ponazori na primeru krize smisla pri posamezniku, kjer posameznik postane odvisnik zaradi izgube smisla, s čimer odvisnost uporabi kot orodje samopozabe. Kakor hitro se potem skozi proces rehabilitacije in uspešnega spopadanja z odvisnostjo, povrne v izhodiščno trezno (neodvisno) stanje, se pri posamezniku pojavi nevarnost dvojnega recidiva. Najprej nevarnost recidiva, da bo spet posegel po opojni substanci ali iz odvisnosti od drog presedlal na drugo odvisnost, hkrati pa še bolj usodna nevarnost, da skozi streznitev od odvisnosti od drog, utegne ponovno priklicati zavest o izgubljenem smislu. S tem pri njem pride še do drugega, *miselnega recidiva*. Če se v procesu rehabilitacije in kurativnega socialnega svetovanja (pre)velika pozornost namenja samemu zdravljenju, in se ne (po)seže dovolj globoko na raven izgubljenega smisla posameznika, je kljub uporabi koncepta *krepitve virov moči* (Flaker *et al*. 2013: 42-46) v socialnem svetovanju možnost tovrstnega miselnega recidiva velika. Slednji spet pelje uporabnika v novo odvisnost, v novo samopozabo izgubljenega smisla.

Drugi način razvojne naravnanosti socialnega svetovanja gre še pol koraka nazaj, in se sploh ne ukvarja s problemom (npr. odvisnosti) kot takim, temveč na strokovno prizorišče vstopa povsem razvojno. S tem se vsebinsko in metodološko približa kovčiranju ali že

omenjenemu filozofskem svetovanju (Galimberti 2015: 159) ali pa Franklovemu logoterapevtskemu iskanju smisla (1994).

Duhovno identiteto posameznik lahko krepi skozi revitalizacijo starogrške logike: *Spoznaj samega sebe* (Galimberti 2009: 11). Pri tej logiki gre za spodbujanje k umetnosti življenja, da bi posameznik spet začel zares spoznavati svoje zmožnosti (se samo-spoznavati), in te zmožnosti uresničevati v svojem življenju. To bi oživilo njegovo vero v radovednost, v cilju izziva, kako se samospozna(va)ti, kar bi botrovalo krepitvi njegovega smisla v obliki veselja do življenja in ustvarjalne moči, s čimer bi se na tak način, z vidika družbe, dogajal premik iz judovsko-krščanske tradicije nazaj v grško tradicijo. Tu je slednja, s Sokratom na čelu, stavila na lastnega *daimona* v obliki vesti, notranjega glasu, ki mu posameznik mora, s ciljem samo-spozna(va)nja, prisluhniti (*ibid*.). Razvojno naravnano socialno svetovanje se pri strokovnem delu s posameznikom lahko opre na to starogrško paradigmo, *spoznaj samega sebe,* in preko nje do posameznika razvojno nastopa.

Vendar ima vpeljevanje paradigme, *spoznaj samega sebe,* možne razvojne pasti. Prva je ta, da če uporabimo Maslowo lestvico potreb (1982: 92-106), se paradigmo pojmovno pogosto skrči na raven zadovoljevanja nižjih potreb. Maslow samouresničitev kot najvišje uvrščeno potrebo tolmači kot posameznikovo *izražanje potencialov ali zmožnosti*. Domena samospoznavanja se je namreč v zahodni družbi, skozi paradigme o *učinkovitosti*, skrčila na karierni vidik, s ciljem ambicioznega uresničevanja kariernih ciljev posameznika. S tem se predpostavlja, da se je posameznik, če je karierno uspel (četudi na moralno sporen način), s tem tudi samo-spoznal, samouresničil, po Maslowu. Ali pa se dogaja ravno nasprotno, kar izpostavi Ule (2011: 94), da za mladega posameznika vzvod njegove samouresničitve vse bolj postaja njegova zasebnost, s čimer zasebnost zanj dobiva primat družbene vloge. S tem ko se starši različnim potrebam svojega otroka vse bolj razdajajo, se slednji z odraščanjem vdaja *delu na sebi,* v prepričanju, da se s tem samouresničuje.

Druga razvojna past pri možni uporabi starogrškega samo-spoznavanja, se dogaja v povezavi s tolmačenjem *aktivne socialne države.* Tu (Lessenich 2015: 85-144) ob upadanju socialne države opozarja na pojave zagovarjanja oblikovanja aktivne družbe, skozi mobilnega človeka, čaščenje podjetnosti in družbe znanja, kar predstavlja nekakšne neo-socialne oblike nove *aktivne socialnosti*. Kot izpostavlja Lesenich, se je ta aktivacija socialnega na račun opuščanja socialne države, najbolj prijela na polju trga dela. Še več, po Lessenichu neosocialna država vsiljuje novo identiteto posamezniku, predvsem skozi

promoviranje fleksibilnosti trga, ki vse bolj postaja aksiom sam po sebi, ob čemer aktivacija posameznika za neosocialno državo ni več nekaj želenega, temveč nekaj vse bolj samoumevnega in nujnega. Neosocialna država ima za pokoritev posameznika na voljo mehanizem zbujanja slabe vesti, da v kolikor posameznik ne jemlje resno fleksibilnost trga, je sam odgovoren, da je denimo, reven.

Tretja razvojna past na točki spodbujanja posameznika k samo-spoznavanju, se tiče načinov vrednotenja kakovosti življenja posameznika. Danes se kakovost življenja postavlja v kontekst rasti BDP-ja, kjer se BDP propagira kot osrednji razvojni kazalec kakovosti življenja ljudi v posamezni družbeni sredini. Leskošek (2015) trditvi, da višja gospodarska rast prinese blaginjo vsem, preprosto reče demagogija. S to predpostavko, ker višjemu BDP-ju ne sledijo primerni mehanizmi redistribucije prenosa bogastva od lastnikov kapitala na delavce in vse druge izključene iz trga dela. To zgovorno demonstrira s slovenskim primerom, kjer se je kljub visoki gospodarski rasti in precej visoki stopnji zaposlenosti v letih 2007 in 2008, revščina povečala in ne obratno (*ibid.*). Zato v luči tega *razvojno izvotljenega* koncepta BDP-ja, postajajo zanimivi drugačni koncepti, eden od teh je butanski koncept bruto družbene sreče (GNH), ki naj bi v razvojni kompleksnosti širše zaobjel presojo kakovosti življenja posameznika na ravni upravljanja države, in ne *zaupa* BDP-ju, kot pokazatelju blagostanja. V Butanu so koncept GNH vzpostavili na nacionalni ravni tako, da ne predstavlja samo raziskovalni fenomen (srečnega) načina življenja, temveč je navodilo politiki za upravljanje države, kar je zapovedano z ustavo. Glede ugotovitve raziskovalcev, da je sreča posameznika neodvisna od bogastva, pa Hrovatič (2015), ki sicer zagovarja ta koncept, izpostavlja bojazen, da bi nemara lahko s tem utemeljevali revščino in krčenje socialne države z opravičilom, da država za posameznikov gmotni položaj resda ne poskrbi dovolj, vendar je slednji kljub temu lahko srečen.

4.1.1. Virtualna odvisnost kot odraz identitetne krize smisla

V povezavi s socialnim svetovanjem osvetlimo področje odvisnosti od virtualnih tehnologij. Izmed odvisnosti od drog, alkohola, tobaka, iger na srečo, odnosov, spolnosti, ekstremnega športa, se odvisnost od virtualnih tehnologij kaže kot tista, ki se aktualno še najbolj vklaplja v kontekst identitetne krize smisla posameznika. S pojmom virtualne tehnologije imamo v mislih računalnike, tablice, mobilne telefone, zraven pa še paleto spletnih programskih aplikacij, ki vzdržujejo socialna, forumska, avatarska omrežja. Pri odvisnosti od virtualnih tehnologij sta tako v igri dva dejavnika, virtualne tehnologije in

spletne vsebine. Ker ni možno enoznačno potrditi, ali gre pri tej vrsti odvisnosti bolj za odvisnost od tehnologij ali od spletnih vsebin, oba dejavnika zaobjamemo v skupni imenovalec in ju označimo kot *virtualna odvisnost.* V kontekstu razlike med tem, kaj je *odvisnost* in kaj *zasvojenost*, ki jo poznamo pri drogah (Flaker 2002: 16), bomo tudi tu uporabili oba pojma, vendar pogosteje odvisnost. Virtualne tehnologije so za posameznika namreč tudi delovno orodje, zato je težko potegniti jasno ločnico med običajno uporabo teh tehnologij in odvisnostjo ali celo zasvojenostjo od njih. Tudi s stališča vzrokov in simptomov ni možno enoznačno pojasniti značilnosti virtualne odvisnosti. To lahko sklepamo po študiji Young (1996, v Repa 2008: 29), ko je ugotavljala zasvojenost posameznikov z internetom, skozi naslednja vprašanja anketirancem:

> Ali čutite potrebo, da bi vedno več časa potrebovali na internetu, da bi doživeli zadovoljitev; ste pogosto neuspešni pri kontroliranju zmanjšanju ali prekinitvi uporabe interneta; ste nemirni, nervozni, depresivni in razdražljivi, če prenehate uporabljati internet; ostanete na mreži dlje, kot prvotno načrtujete; ste tvegali izgubo pomembnejših odnosov, del ali izobraževalnih priložnosti zaradi interneta; ste se kdaj zlagali prijateljem, staršem ali drugim zato, da bi skrili svojo navezanost na internet; uporabljate internet kot beg pred problemi ali občutki krivde, nebogljenosti, zaskrbljenosti ali depresije?

Četudi so anketiranci pritrdilno odgovorili na več gornjih vprašanj v študiji, to bolj kaže na simptome kot pa vzroke njihove virtualne zasvojenosti. Zato je potrebno virtualno odvisnost osvetliti skozi identitetni kontekst posameznika. Znotraj naše razločitve identitete posameznika na družbeno in duhovno, je virtualna odvisnost odraz in posledica njegove zrelativizirane družbene identitete. Posledično ima s tem posameznik identitetni deficit, kar vpliva na njegovo duhovno identiteto.

Pri pojavu virtualne odvisnosti, ki je navzven jasno opazna skozi pretirano uporabo virtualnih tehnologij, se ponovno vračamo k vprašanju, od koga ali česa je virtualni odvisnik odvisen, ali primarno od virtualnih tehnologij ali od spletnih vsebin. Z vsebinskega stališča Young (1999, v Repa 2008: 15) opredeli pet vrst tipov vsebinskih težav, ki posameznika pri virtualni odvisnosti doletijo: *zasvojenost s spolnostjo po internetu, zasvojenosti z odnosi po internetu, sklepanje prijateljstev v klepetalnicah, zasvojenost z igrami na srečo, zasvojenost z informacijami in računalniki*. Čeprav je ta opredelitev vsebinskih težav Youngove razumljiva, vseeno ne postreže z odgovorom, od

česa je posameznik kot virtualni odvisnik primarno odvisen. Zato zadevo osvetlimo skozi identitetni kontekst na primeru odvisnosti od drog, odnosov, spolnosti. Tu Fromm (1989) izpostavlja, da posameznik te vrste odvisnosti uporablja za razblinjanje svojega *osebnega jaza*, s ciljem bolj intenzivne združitve z drugimi in s svetom. Če Frommovo logiko postavimo v kontekst virtualne odvisnosti, lahko domnevamo, da se s posameznikom pri virtualni odvisnosti dogaja enako.

Če pritrdimo gornji domnevi, da virtualni odvisnik cilja v rahljanje svoje družbene identitete, ni jasno, kako lahko to virtualni odvisnik doseže. Kajti, pri drugih odvisnostih, sploh na polju drog, denimo heroina, obstaja precej natančno opisana struktura kombiniranih doživetij, ki jih uživalci drog doživljajo. Tu je govora o osnovnem trikotniku užitka: *evforiji, kinkanju in flešu* (Flaker 2002: 196-204). Vse to doživljajsko uživanje pritrjuje Frommovi tezi, da posameznik (zasvojenec, odvisnik ali zgolj priložnostni uživalec) skozi evforijo, kinkanje ali fleš, oziroma v njihovi kombinaciji, rahlja družbeno identiteto, s čimer doživlja bolj intenzivno povezanost z drugimi in s svetom. V primeru virtualne odvisnosti ni jasno, kaj je ta potencialni užitek ali razpoloženjsko stanje, ki bi uspelo konkurirati užitkom, ki jih omogočajo droge, sploh heroin. Oziroma, katero virtualno tehnologijo ali spletno vsebino ima virtualni odvisnik na voljo za dosego telesnih in razpoloženjskih stanj, ki so na voljo v primeru uživanja drog. Tako imenovani spletni seks na primer posamezniku ne omogoča dejanske fizične ali psihične potešitve, razen morda nekaj malega vznemirjenja ob gledanju tovrstne virtualne seksualnosti. V primeru socialnih omrežij, forumov, klepetalnic, virtualnih prijateljstev, je še težje izpostaviti tisti *faktor X*, za katerega ne bi bilo dvoma, da virtualnemu odvisniku (ali komerkoli) zrahlja družbeno identiteto, kot v primeru drog, alkohola. Zato sklepamo, da virtualni odvisnik v svoji odvisnosti ni odvisen niti od virtualnih tehnologij, niti od spletnih vsebin, saj odvisnik, če novega odmerka spletnih informacij preko virtualnega aparata ne bi dobil, ne bo zašel v nekakšno abstinenčno informacijsko krizo. Posamezniku zato niso primarno bistvene informacije, ki jih pridobiva preko virtualnih tehnologij, niti virtualni odnosi, ki jih vzdržuje, še manj pa potreba biti na tekočem z aktualnim dogajanjem po svetu. Njegov apetit po informacijah v temelju poganja posameznikova vse bolj vsebinsko in doživljajsko izpraznjena družbena identiteta. Posameznik svojo identitetno praznino nezavedno rešuje tako, da skozi stalno sledenje virtualnim informacijam svojo družbeno identiteto dograjuje z virtualno identiteto, s pomočjo katere za svojo družbeno identiteto dobiva dodaten *doživljajski material*. Bauman (2002: 107)

temu pojavu na splošno pravi, da posameznik ves čas krpa oziroma sproti sestavlja svojo identiteto.

Pri virtualni odvisnosti potemtakem ne gre za to, da bi si posameznik trudil svojo družbeno identiteto rahljati s ciljem intenzivnejše združitve z drugimi in s svetom. Njegovo spremljanje virtualnega sveta, ki se lahko prelevi v odvisnost ali celo zasvojenost, mu služi, da z njim šele zapolnjuje svojo izpraznjeno družbeno identiteto. Situacija v veliki meri posredno sovpada s tezo o pojavu odsotne družbene normativne integracije, ki osvetljuje osebnostni trend zahodnega posameznika, skozi razmerje med njegovim *pred-ojdipalnim, ojdipalnim in post-ojdipalnim* osebnostnim stanjem (Zupančič 2011). Osrednja teza primerja obdobje pred to brezmejno družbo pred desetletji, ko so družbo še vodili ojdipalni posamezniki, in današnjega obdobja, ko prevladujejo v oblastnih strukturah pred-ojdipalni posamezniki, katerih družbena identiteta je močno narušena. Navzven se to kaže v njihovem nespoštovanju vladavine prava in družbenih institucij, kljub temu, da slednje uporabijo za orodje vladanja, njihovi vrednotni anomiji in razmahu njihovega patološkega narcizma.

Lovljenje in sledenje informacij, spletni forumi in klepetalnice, socialna omrežja, vzporedne avatarske svetove, tolmačimo kot zametke vzporednega globalno-virtualnega identitetnega okvira, v katerega je posameznik priklopljen v cilju dograjevanja svoje identitete. Temeljna značilnost tega alternativnega identitetnega okvira je v tem, da poteka neprestano, saj ga upodablja *mrežna odnosna matrika* izmenjave podatkov, informacij, spletnih odnosov. Kadar pride do prekinitve posameznikovega dostopa do te mrežne matrike, doživlja identitetni krč, ki je pravzaprav v tem, da se mora zaradi nastale virtualne abstinence v večji meri soočiti s samim seboj. Kot bi se znašel v vlogi zapornika, ki ga dajo v samico, in je zaradi socialne izolacije primoran v identitetni obračun s samim seboj. Zato virtualna odvisnost potrebuje obravnavo na ravni identitetne krize, v zasledovanju cilja, kako pri posamezniku krepiti duhovno identiteto, da ne bo potreboval v tolikšni meri dograjevati svoje družbene identitete s to virtualno identiteto. Oziroma, da ne potreboval alternativne *e-osebnosti*, kakor to virtualno identiteto poimenuje Aboujaoude (2011).

4.1.2. Krepitev identitete skozi notranji poklic

Prav pri virtualni odvisnosti, primerjaje z drugimi odvisnostmi, se kažejo večje možnosti razvojno naravnanega socialnega svetovanja. Slednje lahko tu deluje na dva načina. Prvi je ta, da se materije virtualne odvisnosti, poleg hkratnih preventivnih in kurativnih

prijemov, loteva razvojno tako, da odvisnost strokovno tematizira na točki osvetlitve vzrokov privlaka virtualne resničnosti za sodobnega posameznika. Strokovna poanta socialnega svetovanja ni primarno skrčena na raven razprav, nasvetov o idealnem doziranju uporabe virtualnih tehnologij, sploh za otroke in mladostnike, temveč v osvetlitev globljih razlogov, identitetnih in morebitnih drugih, ki botrujejo razmahu virtualne odvisnosti in tudi zasvojenosti.

Drugi način pristopanja socialnega svetovanja do tematike virtualne odvisnosti je še za en korak bolj proaktiven in se same materije neposredno niti ne dotika. Gre za ukvarjanje s posameznikom v okviru kariernega razvoja, na točki globljenja njegovih kariernih izzivov. Tovrstna karierna poglobitev zasleduje že omenjeno starogrško paradigmo »spoznaj samega sebe« (Galimberti 2009: 11), v kontekst katere postavljamo koncept *notranjega poklica*. Slednji se kaže kot možnost za aktivacijo samo-spoznavnih zametkov pri posamezniku, na katerih slednji okrepi svojo duhovno identiteto, da ne bo več toliko odvisna od njegove zrahljane družbene identitete. Koncept notranjega poklica je pri mlajših populacijah bolj neposredno povezan z izobraževalnimi, pri starejših populacijah pa z zaposlovalno-delovnimi izzivi.

Tematiziranje notranjega poklica pri posamezniku cilja k poglobljenemu kariernemu samoizpraševanju, na raven Maslowih višjih potreb, kjer pomen notranjega poklica tolmačimo kot nekaj, kar pri posamezniku dreza v njegovo identitetno krizo smisla. Pri opredelitvi notranjega poklica ne gre za poklice, ki jih klasificira Standardna klasifikacija poklicev (SKP 2016), niti ne za poklice, ki jih dobimo z izobraževanjem, oziroma za poklice, ki jih oblikuje delo. Če opravljamo enega ali več tovrstnih poklicev, (še) ne pomeni samoumevno, da delujemo na podlagi notranjega poklica. Trstenjak (1981) je gornje vrste poklicev razločil od notranjega poklica tako, da je pojem *poklic* razčlenil na *po-klic*, in pri tem izpostavil obstoj *notranjega klica* kot tisto temeljno esenco notranjega poklica, po kateri se slednji razločuje od siceršnjih poklicev. Povzdigovanje notranjega klica posredno zasledimo že v antičnem času, kjer je v kontekstu spoznavanja samega sebe, Sokrat v zvezi s tem govoril o *diamonu*, kot vesti oz. notranjem glasu, ki mu moramo s ciljem samo-spoznavanja, prisluhniti (Schwarz 2016). Na slednje se sklicuje Galimberti (2009: 11) pri omembi starogrške paradigme »spoznaj samega sebe«, ki jo vidi kot najbolj oprijemljivo možnost za revitalizacijo smisla zahodnega posameznika. V duhu sedanjega časa, tak notranji glas v kontekstu samo-spoznavanja, povsem sovpada z notranjim klicem, kot ga je s po-klicem izpostavil Trstenjak.

Proces odkritja notranjega poklica tolmačimo s konceptom samomobilnosti. Beseda samomobilnost je nova skovanka, neologizem, ki smo jo zasnovali v Centru Spirala. Koncept je bil prvič uporabljen kot strokovni pojem v projektu *Izobraževanje za razvoj samomobilnosti mladih*, 2004, v okviru Evropskega programa Mladina. Samomobilnost ponazarja naravnanost posameznika, da odkrije in uresničuje notranji poklic, skozi lastni potencial, lastno poslanstvo, lastno vizijo ali lastno vprašanje (s slednjim je mišljeno gonilno vprašanje, ki se pri posamezniku vseskozi pojavlja in okupira njegovo miselno zavest)[26]. Proces odkrivanja notranjega poklica zagovarjamo v okviru štirih elementov, potencial, poslanstvo, vizija, gonilno vprašanje. Obvezni poudarek dajemo, da se je potrebno do notranjega poklica, v okviru enega ali več teh elementov, najprej miselno prebiti, ga odkriti oziroma miselno *uvideti*, šele potem lahko iščemo možnosti njegovega uresničevanja. Opredelitev oziroma poimenovanje notranjega poklica lahko posameznik pozunanji ali obdrži zase, sploh če je njegovo odkritje vsebinsko daleč od njegovega formalnega poklicnega profila. Ključna je še ena razlika med notranjim poklicem in pridobljenimi formalnimi poklici. Notranji poklic je sad miselnega *uvidnega odkritja (disCovering[27])*, kjer skozi uvid pri sebi posameznik odkrije poprej skrito. Pri formalnih poklicih gre za njihovo *pridobitev* v obliki usvojene izobrazbe, *dodelitev* po klasifikaciji (SKP) ali potrebah dela. Pred odločitvijo za te vrste poklicev posameznik resda poskusi odkriti, kateri poklic ga (najbolj) pritegne, vendar to odkrivanje ni identično odkrivanju notranjega poklica. Pri slednjem pri sebi odkrije, kar ni v naprej določeno, pri formalnih poklicih pa je njegovo odkrivanje že vnaprej omejeno na obstoječ nabor poklicev.

Za odkrivanje notranjega poklica se zdi po metodologiji kovčiranje najbolj primeren svetovalni prijem. Iz razloga njegovega temeljnega svetovalnega načela o nedajanju nasvetov in rešitev (McLeod 2003), kar smo razložili zgoraj. Četudi se kovč drži tega svetovalnega načela, ko posameznika (svetovanca) strokovno spremlja pri uresničevanju njegovih ciljev, pa utegne (pre)šibko pozornost namenjati temu, ali ta njegov svetovanec sploh ima lastne cilje, ki se jih potem trudi uresničiti. Skozi naše aktivnosti s področja

[26] Za primer gonilnega vprašanja lahko navedemo Teslo, pri katerem je kljub njegovim 700 izumom s področja elektrike, njegovo gonilno vprašanje skozi celo življenje ostajalo: »Kaj je to sploh elektrika?«

[27] V Centru Spirala smo poleg uveljavljenih pojmov na področju človeških virov, HRD (Human Resource Development) in HRM (Human Resource Managment), uvedli pojem HRDc (Human Resource DisCovering).

kariere in človeških virov od 2002-2009[28], je vseskozi prihajala v ospredje ključna ugotovitev, da je posameznik zelo pogosto, sploh še karierno, nagnjen v *posvajanje* tujih ciljev, ki jih potem nevede in samoumevno tolmači kot lastne. Posledično se pri posamezniku težko vzpostavijo razmere, da bi pri sebi zaznal potrebo po odkrivanju notranjega poklica, saj je prepričan, da v izbiro poklica že samoumevno vključi tudi notranji poklic. Pred desetletjem, preden se še ni začela aktualna kriza, ki je posamezniku vzela še tisti zadnji privilegij samoumevnega materialnega ugodja, potreba po kariernem poglabljanju vase, po logiki notranjega poklica, ni bila deležna pozornosti. Danes, ko se na posameznika hkrati zgrinja kompleksna kriza smisla, etična, razvojna in identitetna, je koncepcija notranjega poklica že nekoliko bolj idejno dojemljiva, kot zametek možne pomoči posamezniku pri blažitvi njegove identitetne krize smisla.

Iz naše ključne ugotovitve o posvajanju ciljev, je leta 2011 nastala svetovalna miselna metoda SEL – Samo (S) Evolucijski (E) labirint (L), s ciljem na alternativni način spopasti se s problemskim pojavom posvajanja ciljev. SEL je metoda za rahljanje in raz-programiranje logičnega mišljenja posameznika, s ciljem odkrivanja notranjega poklica (SEL 2011). SEL se konceptualno in vsebinsko utemeljuje z razvojnim konceptom samomobilnosti, metodološko pa najbolj približa svetovalni praksi kovčiranja, z razliko, da kovčiranje ne izvaja kovč, temveč miselni labirint[29]. Poanta metode je, pri posamezniku

[28] Izvedba izobraževalnih seminarjev, Razcep študentov med izobrazbo, poklicno in osebno potjo, 2002; izvedba Phare projekta, Preprečevanje bega možganov univerzitetno izobraženega kadra iz Savinjske regije, 2003; izvedba izobraževalnih delavnic, Povezovanje znanja v delo, 2003; mednarodni projekt, EGEIS-European Guidance and the Evaluation of Informal Skills, 2003-2004; zasnova koncepta samomobilnosti v projektu, Usposabljanje mladih brezposelnih za razvoj samomobilnosti, Evropski program Mladina, 2004; mednarodni projekt, ETCS-Euro Training Coaching Service, 2006-2008; mednarodni projekt, INFORM-A Measurement System for the Recognition of Non-formal and Informal Learning, 2006-2008; kvalitativna raziskava, Raziskovanje ravni samomobilnosti skupine z najmanj višješolsko izobrazbo, 2009)

[29] Metoda SEL posameznika pelje skozi *miselna polja* v labirintu, sprašuje o lastnem potencialu, lastnem poslanstvu, lastni viziji in lastnem gonilnem vprašanju. Na zastavljena vprašanja posamezniku (uporabniku metode) ponuja odgovore, med katerimi izbira ustrezne. Čeprav izbrani odgovori temeljijo na njegovi odločitvi in se tičejo njegovega življenja, metoda odloča o (ne)ustreznost izbranih odgovorov. Ustrezni odgovori mu omogočijo premik v naslednje miselno polje, sicer mora aktualno miselno polje reševati ponovno. Paradoks, da metoda odloča o (ne)ustreznosti posameznikovih odgovorov, slednjega navdaja s pomisleki, saj meni, da sam zase

spodbuditi aktivacijo uvidnih oblik mišljenja (uvidi, aha-doživetja, spoznanja, uzrtja), ki smo jih zaobjeli na skupni imenovalec *uvidno mišljenje*[30] (Insightful Thinking), s ciljem posameznika miselno pripraviti na odkritje notranjega poklica. Uvidno mišljenje je od logičnega drugačno v tem, da poteka v obrnjenem miselnem procesu, kjer se posamezniku najprej zgodijo miselni uvidi, bolj ali manj slučajno, šele potem z njegove strani sledita verbalni opis in opredelitev teh uvidov (Ash et al. 2012, Klemm 2014, Sotto 2007: 51-54). Metode načrtnega ustvarjanja miselne zmede znotraj logičnega mišljenja, ki posledično aktivirajo tovrstno uvidno mišljenje, niso nov pojav. De Bono (2006), denimo, to miselno zmedo spodbuja skozi lateralno mišljenje, skozi *provociranje* kot eno od njegovih temeljnih orodij. Še bolj izvorna in splošno znana je Sokratova *majevtična metoda* spraševanja, ki znotraj njene faze *elenktike* pri sogovorniku sproža *aporo* kot zagato, zadrego (Sloterdijk 1996). Zelo znani in široko razvejani so tudi *zen-budistični koani,* katerih namen je prav tako spraviti posameznika iz miselnega ravnotežja (Heine in Wright 2000). Tovrstno ustvarjanje miselne zmede potrebujemo, da se lažje iztrgamo iz svojega prevladujočega miselnega okvira, ki se pretežno utemeljuje skozi naše logično mišljenje (De Bono 2006). V primeru metode SEL tovrstno miselno zmedo, ki sproža aktivacijo uvidnega mišljenja, uporabimo kot miselno orodje, ki je lahko v pomoč pri odkrivanju notranjega poklica. Materija o notranjem poklicu se tako kaže kot ena možnih alternativ, kako lahko posameznik, s tem ko se pri sebi temu odkritju notranjega poklica čim bolj približa, s tem avtomatsko utrjuje duhovno identiteto. S tem pa vsaj do neke mere ublaži posledice svoje zrelativizirane družbene identitete.

Kljub navedbi, da je za ukvarjanje z notranjim poklicem pri posamezniku najbolj primerno kovčiranje, se tu razvojno naravnano socialno svetovanje metodološko povsem približa kovčiranju. Celo več, kovčiranje se je v težnji, postati pomembna svetovalna metoda, razvojno (preveč) instrumentaliziralo, v smeri, da ne vzpostavlja potrebne kritične distance do prevladujočih neoliberalnih razvojnih praks (Vrana 2012). Zato se razvojno naravnano socialno svetovanje kaže kot primerna strokovna svetovalna doktrina, da lahko

---

najbolje presodi ustreznost odgovorov. Na tej podlagi se pri njem zgodi miselna zmeda, ki v njem sproža aktivacijo uvidnih misli, s ciljem, da se ga na tak način miselno pripravi na proces odkrivanja notranjega poklica. Dostopno na: http://sel.centerspirala.org

[30] Skovanko *uvidno mišljenje* smo v Centru Spirala začeli uporabljati za potrebe zasnove samomobilnosti. Ob tem nismo zasledili, da bi tak pojem v slovenskem prostoru pred tem že kdo uporabil. Mnenja smo, da je *uvidno mišljenje,* vsebinsko najbližje angleškemu pojmu *Insightful Thinking*, ki pa je poznan in se uporablja.

tematizira področje notranjega poklica pri posamezniku, sploh še v luči zgoraj omenjene virtualne odvisnosti, ki postaja vse bolj aktualna in pereča. Na področju socialnega varstva, vzgoje in izobraževanja se lahko uporablja socialno svetovanje pri temah notranjega poklica, primarno kot razvojni pristop (prav tako je lahko v pomoč metoda SEL, predvsem kot pomagajoče orodje za uporabnika) ali v kombinaciji s preventivnimi in kurativnimi pristopi.

4.1.3. Identitetni pol starosti

Razvojno naravnano socialno svetovanje lahko pride prav pri delu s starimi ljudmi, pri katerih je identitetno in bivanjsko vprašanje prav tako prisotno. Še posebej se stari ljudje (ne)hote dotikajo bivanjskega smisla. Vendar, čeprav gre zagovarjati, da za iskanje smisla nikoli ni in ne sme biti prepozno, Franklov rek: »Človek je tu zato, da presega samega sebe, pozablja nase, izgublja sebe iz oči in prezre samega sebe, ko se posveti neki stvari ali kakemu sočloveku. To mislim s samo-presežnostjo. Šele v tem je zares človek« (2010: 39), za stare ljudi utegne zveneti preveč ambiciozno. Sploh še, če stari človek že prej v življenju ni doživljal smisla na tak poglobljen način, se bo sedaj na stara leta težko soočil z njim v vsej njegovi kompleksnosti in možni samo-presežnosti. Tu bi zato veljalo bolj pritrditi naslednji Franklovi misli na temo smisla, še posebej če gre za neozdravljivo bolnega starega človeka: »Razlikovati moramo med trpljenjem in obupanjem. Trpljenje je lahko neozdravljivo, toda pacient obupa šele tedaj, ko v trpljenju ne zmore videti več nobenega smisla« (2010: 53). Stari ljudje se tako ali drugače soočajo s tem ključnim bivanjskim vprašanjem, kako naj preživijo preostanek življenja čim boj smiselno in kvalitetno, ob jasnem zavedanju, da gre njihova življenjska pot počasi h koncu. Vprašanje kvalitete za starega človeka, ki je na primer fizično zelo bolan, ni uganka, saj lahko smisel najde že v tem, da delno ublaži svoje telesne bolečine. V primeru starih ljudi z demenco, Kitwood omenja (2005, v Mali in Miloševič 2007:118-123), da ima stari človek s to boleznijo svoje temeljne psihološke potrebe, kjer se zdi, da je še posebej *potreba po oblikovanju osebne identitete* tista, ki ga v luči bivanjskega smisla najbolj neposredno zadeva. Tudi življenje starega človeka v domovih za stare je zanj poseben izziv, saj ga koncept totalne ustanove, kakor so domovi za stare konceptualno zasnovani (Flaker 1998: 22-28), po sili razmer dodatno potiska v osmišljanje bivanjskega smisla. Tudi nekoga, ki ne živi v domu za stare in je fizično čil za svoja stara leta, se bivanjski smisel dotakne, in se je prisiljen s tem miselno in doživljajsko soočati. Iskanje smisla je Trstenjak (1994) tolmačil tako, da človek, kar še toliko bolj velja, če je star, v svoji *hoji za človekom* išče

svojo *transcendenco*, ki mu bo dajala bivanjski smisel do konca življenjske poti. Še toliko bolj, ko gre za neverujočega posameznika, ki svoj smisel ne more opirati na vero in upanje v sadove posmrtnega življenja. Relativizem zahodnega sveta še dodatno prizadene stare ljudi, ker sodobno družbo obvladuje nekakšna industrija osame, ki zadovoljuje potrebe osamljenih ljudi, in skozi propagiranje komunikacijsko-informacijske tehnologije, osamljenost teh osamljenih ljudi (v prvi vrsti starih) samo še povečuje (Flaker et al. 2008: 291).

Nehvaležno pozicijo starih ljudi na točki bivanjskega smisla je še dodatno otežil pojav vse hitrejšega razvoja virtualnih tehnologij. Prav v povezavi s to sodobno tehnologijo je Galimberti (2015: 56) mnenja, da se je starim ljudem zgodila neželena tehnološka revolucija. V smeri, da so zaradi razmaha tehnologij in virtualnega sveta izgubili še zadnjo relevantno vlogo, ki so jo še pred desetletji imeli, vlogo pripovedovalca zgodb oziroma vlogo nekoga, ki je mlade uspel obdržati v pozornosti skozi izpričevanje preteklosti. Sedaj pa, ko imajo mlade generacije na voljo svetovni splet, kjer lahko vso zgodovino, ki so jo nekoč stari ljudje pripovedovali, z nekaj kliki *poguglajo,* stari ljudje nimajo več poslušalcev (*ibid.*). Ne gre za to, da so stari ljudje izgubili vso modrost, ki so jo še nedavno tega prenašali skozi svoje pričevanje, temveč, da njihova modrost za mlade postaja vse manj atraktivna. Zato izguba vloge pričevalca preteklosti, pri starih ljudeh dodatno povzroča utesnjenost njihovega bivanjskega smisla.

Relativizacija starosti je naslednja zagata, s katero se stari ljudje v zahodni družbi vse bolj soočajo. Kot da bi sodobno družbeno okolje želelo, da bi bilo vse na temo staranja, starosti, zrelativizirano do te mere, da bi govorili samo še o različnih stopnjah mladosti od rojstva do smrti. Trend pomlajevanja vsega, kar je staro, gre nezadržno v smeri Krasnega novega sveta, ki premore stare ljudi, vendar brez sivih las in s čim manj gubami, ki ga je Aldous Huxley (1983) napovedal že davnega leta 1932. Pri čemer tu primarno ne problematiziramo vse bolj zrelativizirane telesnosti pri starih ljudeh zaradi lepotnih trendov pomlajevanja, temveč je pri tem bolj usodno identitetno vprašanje, ki doleti starega človeka. V poglavju o telesu kot identifikacijskem nosilcu posameznika smo že omenili vse močnejšo identifikacijo posameznika s svojim telesom, kar povzroča porast lepotnih operacij in drugih lepotnih prijemov, s ciljem lepega in mladostnega telesa. Skozi čaščenje telesa družba staremu človeku njegovo lastno telo simbolno odtujuje od njega samega, ker njegovo telo ne more več konkurirati zapovedanim lepotnim standardom. Hkrati imamo opravka z dvobojem med *identitetnim polom mladosti* in *identitetnim polom starosti.* Prvemu polu, ki je utelešenje lepote, energije, življenjske vihravosti, bi simbolno

ustrezala označba *vrelec mladosti (po tibetanskih vajah pomlajevanja)*, medtem ko drugemu polu, ki je oziroma naj bi bil utelešenje modrosti, umirjenosti, življenjske preudarnosti, pristaja simbolna označba, ki jo Betty Friedan (1993) zapiše v delu *The Fountain of Age*, Hrovatič pa jo označi za *vrelec starosti* kot simbolne moči v starosti (2014).

Ravnotežje obeh identitetnih polov (oz. obeh vrelcev) je potrebno, da se v družbenem okolju vzdržuje medgeneracijsko sobivanje, sodelovanje in solidarnost. Vendar, se identitetni pol mladosti vse bolj razširja proti identitetnemu polu starosti (demografske spremembe so druga tema), in slednjega potiska v družbeno trivialnost. V luči razmerja med vrelcem mladosti in vrelcem starosti, se slednji težko vzpostavlja, saj se primarna pozornost namenja vrelcu mladosti, s ciljem, kako se izogniti staranju, ostati mlad. Navzven je to vidno s tem, da se stare ljudi spodbuja v (prekomerno) fizično aktivacijo, (nenehno) učenje, lepotno urejanje. Vse to je lahko pohvalno in dobrodošlo, a hkrati potrebno kritične presoje. S pretiranim potiskanjem starih ljudi v vse te dejavnosti, se jih odteguje od njihovega identitetnega pola starosti, ki je oziroma naj bi bil izhodišče, zatočišče in esenca njihovega življenjskega tolmačenja sveta. V kontekstu tega identitetnega pola starosti, gre sicer jemati v obzir kronološko, funkcionalno in doživljajsko starost pri starem človeku, kot jo razločuje Mali (2002: 318). Zveni tudi logično, kar izpostavlja, da je potrebno večji pomen pripisati funkcionalni in doživljajski starosti starega človeka, kjer naj bi kronološka starost, ki je bolj podvržena družbenim stereotipom, pri staremu človeku bila bolj v ozadju (*ibid.*). Vseeno se poraja nasproten pomislek, kaj se zgodi, če so ti vsi vidiki starosti (kronološki, funkcionalni in doživljajski) preveč vsak sebi, kot na primer, kronološko precej star človek, ki pa se funkcionalno in doživljajsko počuti zelo *mladega*. Ta njegova *mladost* je brez dvoma nekaj pozitivnega, v kolikor to preveč ne zameji njegove starostne modrosti in preudarnosti. Pohvalno je tudi, da se star človek lahko fizično kosa z mlajšimi od sebe, a tudi tu ne gre prezreti možnega neželenega učinka. Ker, po eni strani so mlajše generacije lahko hvaležne takemu fizično čilemu staremu človeku, da jim dokazuje možnost ohranjanja telesne čilosti v pozna leta. Hkrati pa jih tak stari človek, če pretirano fetišizira to fizično čilost, lahko odtrguje od potrebnega pomisleka na starost, minevanja, smrti, ki navsezadnje čaka slehernika. S tem, ko se starim ljudem nekaj daje, spodbuja k bolj aktivacijski naravnanosti in v objem ohranjanja mladosti, se jim hkrati nekaj jemlje, neke vrste pravico, naj se z vsem srcem soočajo (tudi) s svojimi bojaznimi na temo smrti in minljivosti. Ta identitetni pol starosti najbolj brezkompromisno predstavi Kübler-Ross (1986), ko prav razmišljanje o smrti,

minljivost, pripravo na umiranje, tolmači v kontekstu osebne rasti, kot zadnjo stopnico osebne rasti pri starem človeku. Kajti, če ponovimo poudarek, če je stari človek čil in relativno zdrav za svojo starost, je to zanj pohvalno in nekaj želenega. Vendar, če se hkrati na vso moč boji smrti in otepa razmišljanju o minljivosti (kot najstnik, ki vidi še vse življenje pred seboj), potem smo pri temu staremu človeku zagotovo priča njegovi identitetni krizi smisla.

4.1.4. Identiteta v luči revitalizacije modrosti

Razvojno naravnano socialno svetovanje se pri delu s starimi ljudmi znajde pred strokovnim izzivom, kako pri njih (o)krepiti njihov identitetni pol starosti. Razvojna strategija socialnega svetovanja je lahko v tem, da se ne trudimo obvarovati stare ljudi pred možno stigmo, kot tiste populacije, ki je na družbenem obrobju, oziroma kot tiste populacije, ki bi potrebovala več sočutja, simpatije, solidarnosti, in navsezadnje več finančnega posluha za svoje potrebe. Še pred desetletjem so strategije, ki so ciljale v smeri krepitve sočutja, empatije do starih ljudi, še lahko delovale. Danes pa, kjer še večjo negotovost kot stari ljudje doživljajo mlade generacije, kjer je ideja o samoumevnem napredku in materialnem ugodju ter pozitivni prihodnosti vse bolj splahnela (Galimberti 2009: 21-25), je s strani mlajših generacij težje pričakovati povečano stopnjo tolerance in sočutja do starih ljudi. Razvojna naravnanost socialnega svetovanja cilja na možnost revitalizacije modrosti pri starih ljudeh, v kontekstu njihovega medgeneracijskega delovanja, na podlagi česar bi si lahko vsaj do neke mere povrnili vlogo relevantnega družbenega akterja.

Prva naloga razvojno naravnanega socialnega svetovanja se kaže v tem, da z vso potrebno kritično distanco osvetli vprašanje modrosti pri starih ljudeh. Ker, prelahkotno je trditi, da so stari ljudje izgubili vlogo pripovedovalca oziroma pričevalca preteklosti zgolj zaradi razmaha virtualne tehnološke revolucije. Kot rečeno, pred pojavom virtualnih tehnologij je bilo (bolj) običajno, da so mladi prisluhnil starim o preteklosti, kjer je to pričevanje izkušenj in opisov bilo razumljeno kot modrost starih ljudi. Danes, s pojavom virtualnih tehnologij, je nehote prišlo do bolj kritične razmejitve med izkušnjami in modrostjo. Izkušnje starega človeka same po sebi, čeprav veliko vredne, (še) niso samoumevna modrost, saj navsezadnje vsak star človek, naj se je njegovo življenje odvrtelo v njemu želeni ali neželeni smeri, ima veliko izkušenj, dobrih ali slabih, prijetnih ali neprijetnih. S tega vidika so izkušnje starega človeka kot nekakšne gube, ki jih je star človek z leti samoumevno pridobival. Bolj ključno je, koliko ali kaj so te izkušnje (gube)

starega človeka o življenju naučile, da ga lahko sedaj doživljamo kot modrega. Pri upadu zanimanja mladih za poslušanje življenjskih zgodb starih ljudi ne gre primarno za to, da lahko danes mladi do informacij preteklosti dostopajo sami preko spletnih tehnologij. Mladi se danes, spričo vse bolj nedefinirane družbe, jasneje zavedajo, da morajo pridobiti lastne izkušnje. S tem se je nehote pokazal njihov bolj zahteven pogled na izkušnje starega človeka, v smeri, da njegove izkušnje za njih niso več dovolj. Ob tem je modrost starega človeka pri mladih doživeta šele s tem, če bo zmožen svoje izkušnje pretvoriti v modrost na tak način, da on njim *z modrostjo* prisluhne, ko se ženejo za svojimi izkušnjami. S pojavom virtualnih tehnologij se je komunikacijsko razmerje med starimi in mladimi obrnilo, kar se najbolj demonstrativno opaža prav na polju uporabe teh tehnologij, kjer mladi učijo stare, in ne obratno. Sedaj prihaja čas, da bodo morali stari ljudje bolj prisluhniti. Na to cilja tudi Galimberti (2015: 53-54), ko pravi, da je potrebno logiko poslušanja obrniti in da mladi danes od starih ljudi pričakujejo, da jih poslušajo oziroma da jim vsaj prisluhnejo. Teoretično gledano, je rešitev, kako naj si stari ljudje povrnejo nazaj pozornost in spoštovanje, jasna. Tako, da bodo *prisluhnili* mlajšim generacijam.

Ključni izziv razvojno naravnanega socialnega svetovanja, da skozi kateri koli koncept socialnega dela s starimi ljudmi od *partnerstva, perspektive moči, antidiskriminacijske usmeritve, skupin za samopomoč, socialnih mrež, skupnostne skrbi*, kot jih navaja Mali (2008: 70-76), uspe stare ljudi spodbuditi k bolj intenzivnemu poslušanju mlajših generacij. Doseganje tega cilja, ki ga kot možno rešitev oživljanja družbene vloge starih ljudi zagovarja tudi Galimberti (2015: 53-54), bi bil odmeven korak v smeri krepitve medgeneracijskega sodelovanja in solidarnosti. Čeprav namig Galimbertija teoretično deluje jasno in lahkotno, so možnosti, da bi stari ljudje bolj prisluhnili mlajšim generacijam, verjetno bolj skromne. Socialno svetovanje, s tem ko bi želelo stare ljudi nagovarjati k temu, naj bolj prisluhnejo mladim, nima na voljo neposrednega svetovalnega orodja. Ne more pa socialno svetovanje *kar tako* spodbujati stare ljudi k poslušanju mladih, ali s sklicevanjem na to, da bodo s tem postali bolj cenjeni v družbi.

Vprašanj modrosti pri starih ljudeh se razvojno naravnano socialno svetovanje lahko posredno dotika, ko tematizira relativizacijo njihove starosti s ciljem krepitve identitetnega pola starosti. Na tej točki je socialnemu svetovanju v naravno podporo dejstvo, da starejši ko je star človek, več poudarka je potrebno namenjati njegovemu duševnemu in duhovnemu zdravju. Ker je naravno stanje stvari táko, da telesno zdravje starega človeka z leti načeloma nepovratno peša. Tu ima socialno svetovanje na področju socialnega varstva

pred sistemom zdravja prednost, saj naj se zdravstvo v primeru zdravljenja starih ljudi še tako trudi, vseeno ne more uresničiti vizije *več in več zdravja* pri starih ljudeh. Zato pridejo v ospredje druge vizije pri starih ljudeh, kjer ni samoumevno v ospredju telesno zdravje, temveč večji poudarek na socialnih in duhovnih prioritetah, ki se s starostjo, za razliko od zdravja, ne zmanjšujejo, temveč lahko krepijo. Zato se razvojno naravnanemu socialnemu svetovanje tu pokaže priložnost, da pri starih ljudeh v večji meri načenja tematiko modrosti, ki jo postavlja v kontekst identitetne krize smisla. Tu socialno svetovanje dobi nekaj manevrskega prostora, da stare ljudi subtilno nagovarja, da *mladi potrebujejo več njihove pozornosti*. Socialno svetovanje se sicer lahko znajde v strokovni skušnjavi, da poudarke o identiteti, smislu in modrosti pri starih ljudeh ne doživlja in tolmači kot prioritetne. Češ, da se je s temi tematikami bolj smotrno ukvarjati v prejšnjih življenjskih obdobjih, kjer človek smisel postavlja v kontekst svoje prihodnosti. In da, ker pri starih ljudeh prihodnosti ni, razen čakanja na smrt, tudi ukvarjanje z identiteto, smislom, modrostjo, nima uporabne vrednosti. V primeru, da ne bi socialno svetovanje podleglo taki skušnjavi, gre spet spomniti na Franklovo tolmačenje (2005: 112), Maslowega modela potreb (1982: 92-106), ko izpostavi paradoks, da se posameznik težko posveča nižjim potrebam (četudi gre za njegovo preživetje), v kolikor ob tem ne more poseči na raven višjih potreb, kamor ukvarjanje s smislom sodi. Kar še posebej velja za stare ljudi, ker četudi morebiti nimajo (pre)velikih skrbi zaradi osnovnega preživetja (pokojnina, pomoč svojcev), vseeno težko delujejo na vsakodnevni ravni, če (več) ne najdejo svojega zadovoljivega bivanjskega smisla.

Socialno svetovanje svojo razvojno naravnanost demonstrira s tem, da ubere srednjo strokovno pot. S tem, da po eni strani delno podpira in zagovarja aktivacijske pristope s ciljem ohranjanja psiho-fizične kondicije pri starem človeku. Hkrati pa socialno svetovanje starega človeka subtilno potiska v življenjski obračun s samim seboj, v smeri, da svoje *čakanje na usodo,* pri sebi miselno in doživljajsko pretvori na raven *ukvarjanja z usodo*. Kjer soočenje s starostjo, minljivostjo, smrtjo navsezadnje, ne doživlja skozi prizmo pasivnosti, osame, temveč kot miselno doživljajski boj s samim seboj. Kar resda za starega človeka ni nujno vedno prijetno, vendar se gre spet vrniti k argumentu Kübler-Rossove (1986), ko pravi, naj star človek do zadnjega trenutka stremi k osebni rasti, s čimer poglablja tudi svojo modrost.

Posebej gre izpostaviti koncept *perspektive moči,* ki je neposredno najbližje temu, da se pri starem človeku izpostavljajo sposobnosti in zmožnosti, kamor spada tudi zmožnost dodatnega osmišljanja v luči revitalizacije njegove modrosti. Sploh s poudarkom na večji

unovčitvi njegove modrosti pri mlajših generacijah in s tem okrepitve njegove družbene vloge znotraj medgeneracijskega konteksta. Izmed ostalih konceptov socialnega dela je pomemben še koncept skupin za samopomoč, ki je, kot pravi Mali (2008: 70-76) namenjen prav krepitvi medgeneracijske povezanosti, tisti, ki kaže največ manevrskega prostora za razvojno naravnano socialno svetovanje. V smeri, da se znotraj skupin za samopomoč neposredno ali posredno načenjajo in tematizirajo tudi vsebine o modrosti starih ljudi. S tem socialno svetovanje v svoji razvojni naravnanosti posredno pomaga pri krepitvi identitetnega pola starosti pri starih ljudeh.

4.2. Evalvacija v socialno varstvenih programih

Evalvacije se ne lotevamo v njeni kompleksni metodičnosti na ravni paradigem, modelov, kriterijev, v smislu osredotočanja na evalvacijske modele (Borštnar 1994), izpostavljanja pozitivistične paradigme in njenih metodoloških specifik (Štrajn 2000: 15) ali posvečanja konstruktivistični paradigmi in zagovarjanju modelov uporabniško usmerjenih evalvacij (Scriven 1980, v Štrajn 2000: 21). Tudi ne ciljamo na glavne evalvacijske kriterije (uporabnost, izvedljivost, primernost, natančnost) ter načine njihovega sprejemanja, ki jih je ameriško združenje za evalvacijo (American Evaluation Association, AEA) leta 1988 opredelilo v okviru standardov za evalvacijo programov (Rode et al. 2006b: 2). Evalvacijo[31] tematiziramo s ciljem iskanja možnosti, kako skozi njeno dejavnost načenjati materijo o identitetni krizi smisla posameznika. Osredotočimo se na evalvacijo[32] programov na področju socialnega varstva, posledično pa se to nanaša tudi na

[31] Rihter (2007: 207) evalvacijo razloči na evalvacijo v širšem in ožjem obsegu, kjer prva tudi raziskuje in zbira podatke, druga pa to ne počne. Evalvacijo širšega obsega Rihter označuje kot *evalvacijsko raziskovanje.* V luči te razčlembe, imamo s pojmom evalvacija sami v mislih evalvacijsko raziskovanje, čeprav v nadaljevanju operiramo s pojmom *evalvacija*.

[32] Gre za zunanjo evalvacijo širšega obsega (Rihter 2007: 207), ki jo morajo programski izvajalci navesti in na kratko pojasniti v svoji programski zasnovi in izvedbi v primeru razpisa pri Ministrstvu za delo, družino, socialne zadeve in enake možnosti. Čeprav s tem evalvacija postane del programskih aktivnosti, evalvatorji niso izvajalci programa, razen, če se programski izvajalci odločijo za to, kjer potem govorimo o samoevalvaciji. Financira se iz sredstev izbranega programa na razpisu. Ta zunanja evalvacija se od zunanje evalvacije, ki jo izvaja Inštitut RS za socialno varstvo, razlikuje po tem, da slednja običajno poteka v ožjem obsegu glede na program, ne išče specifik programa, saj evalvira več primerljivih programov hkrati, financira se neposredno iz proračunskih sredstev.

organizacije, ki te programe izvajajo. Spričo sistemskih okvirjev in smernic posameznega razpisa, v katerih zunanja evalvacija poteka, se posvetimo razmisleku o temeljni vlogi[33] evalvacije. Glede slednje je izvorno vprašanje, kdo njeno temeljno vlogo v prvi vrsti narekuje. Ali so to naročniki[34], programski izvajalci, programske ciljne skupine, evalvatorji, ali pa naj bi opredelitev njene vloge bila plod konsenza vseh vpletenih akterjev. Glede pobude za evalvacijo, je v primeru socialno varstvenih programov tako, da je evalvacija predpisana *od zgoraj navzdol*, s strani programskih naročnikov skozi razpisne smernice, in s tem na nek način formativna, je *ukazana* kot nekaj, kar mora program v svojih programskih usmeritvah, v kolikor si želi sofinanciranja, imeti. S tem, ko programski izvajalci od naročnikov dobijo odredbo o obvezni vpeljavi evalvacije v svoje aktivnosti, za njih evalvacija lahko izgubi veliko energijskega naboja, saj spričo dejstva, da zamisel o evalvaciji ni bila njihova, pri sebi težje ustvarijo dejansko potrebo po evalvaciji. Programski izvajalci evalvacijo običajno pogojno sprejmejo in evalvatorju prepustijo iniciativo, kako bo evalvacijo metodološko zasnoval, in na tej podlagi evalvacijske aktivnosti izpeljal. Kljub temu, da imajo programski izvajalci zgolj pogojni interes za evalvacijo, vseeno izražajo potrebo, da bo evalvacija podala ustrezno presojo o njihovem programu. Glede uporabnikov kot ciljnih programskih skupin, je običajno tako, da so šele tekom pričetka in trajanja programa vključeni v aktivnosti, in zato ni možno neposredno računati na njih pri zasnovi evalvacije, na točki opredelitve njene temeljne vloge. S programskimi naročniki je praviloma tako, da bdijo nad procesi izbire, financiranja in korektne izpeljave programov, vendar se z evalvacijo, niti z njeno vlogo, primarno ne ukvarjajo, razen da jo v razpisnih smernicah predpišejo kot obvezujočo, oziroma s kriteriji nakazujejo, da je za njih najboljša izbira, če jo izvaja pristojni javni inštitut (IRSSV). Slednje morebiti zato, ker se na metodološko raven evalvacije ne spuščajo, razumejo jo kot del programskih aktivnosti, in se niti evalvacijskim ugotovitvam pretirano ne posvečajo. Dovolj so pisni programski dokumenti, med njimi tudi

[33] Temeljno vlogo evalvacije ne osvetljujemo na ravni njenih metodoloških zmožnosti, temveč v luči razpisnih pogojev, ki evalvaciji narekujejo mandat, logiko naročanja, finančno in časovno avtonomijo (Vrana 2015).

[34] Tu prihaja do dvojnega naročanja evalvacije. Prvi naročniki evalvacije so financerji, ki izvajalce programa obvežejo, da morajo v svojih programih imeti evalvacijo. Programski izvajalci se posledično prav tako naročniki, ko posledično izberejo določenega evalvatorja (v kolikor gre za zunanjo evalvacijo). Ko v tekstu omenjamo naročnika programa, imamo v mislih prvega naročnika, financerja programov.

evalvacijska poročila, ki obstoj evalvacije in njeno izvedbo dokazujejo. Zato se evalvacija tu znajde v vsebinskem vakuumu in vse kaže, da odgovornost, glede opredelitve njene temeljne vloge, leži na njej sami.

V poskusih opredelitve svoje temeljne vloge se evalvacija sooča z mnogimi dilemami. Pri njeni potencialni *odločevalni vlogi* kot temeljni, v smislu, da njena presoja potegne za seboj samoumevne in obvezne sankcije za evalvirane subjekte, gre za *nadzorno evalvacijo*. Pri evalvaciji socialno varstvenih programov, si je nadzorno vlogo težko zamisliti, ker ugotovitve evalvacije, četudi bi šle v škodo programskim izvajalcem, nimajo mandata z močjo odločanja. Programski naročniki evalvacijske ugotovitve vzamejo na znanje, niso pa dolžni na njihovi podlagi sprejemati ukrepov v obliki sankcij za programske izvajalce. Hkrati se tu evalvacija nahaja v navzkrižju z lastnimi interesi, saj je del programskega proračuna, zaradi česar težko zavzame (preveč) kritično držo do programa, katerega del je. Ker bi evalvacija z negativno presojo programa, če bi programski naročniki njene ugotovitve vzeli kot argument za negativno kritiko programa, hkrati rušila tudi samo sebe.

Lahko izhajamo iz *presojevalne,* kot druge možne temeljne vloge evalvacije, katera naj bi sledila cilju vrednotenja programske izvedbe. Vendar, tudi s presojevalno vlogo evalvacija trči na objektivne ovire. Presoja uresničevanja programskih ciljev, aktivnosti in rezultatov, je možna, vendar primarno v kvantitativnem smislu, na ravni spremljanja kot *obkljukovanja* in posledičnega ugotavljanja, ali in koliko je to v skladu s programskimi načrti. Takšno spremljanje ima značaj *monitoringa*, ki ga programska koordinacija v vsakem primeru potrebuje izvajati za potrebe poročanja programskemu naročniku. Pri vsebinskem presojanju programskih ciljev in rezultatov obstaja zadržek v tem, ali je evalvacija dolžna in predvsem zmožna, izvajati to vsebinsko presojo. Ker, če da, potem evalvatorja potisnemo v vlogo nekoga, ki mora vsebinsko materijo celo bolje obvladati od programskih izvajalcev, da jo lahko relevantno presoja, kjer pa je težko pričakovati, da evalvatorji poznajo strokovne vsebine do potankosti, sploh še pri programih, ki že od programskih izvajalcev zahtevajo specifična znanja. Druga težava, s katero se evalvacija skozi presojevalno vlogo srečuje, je gornji nasprotna, in se tiče vprašanj programskih rezultatov. Programski izvajalci namreč težko vnaprej predvidijo, spričo tega, da imajo opravka z ljudmi kot uporabniki, natančno kakšni naj bodo posamezni rezultati ob koncu izvajanja programa, čeprav so bili rezultati v fazi programske zasnove navedeni in v rahlih obrisih opisani. Zato evalvacija težko vsebinsko presodi programske rezultate, razen tega, da potrdi njihov obstoj, kar je spet stvar monitoringa in programske koordinacije.

Naslednja objektivna ovira pri presojevalni vlogi evalvacije je časovna, sploh, če je govora o rezultatih pri uporabnikih, ki so opazni in potencialno izmerljivi šele na dolgi rok. Zato evalvacija tu potrebuje možnost, da programske rezultate presodi šele po koncu izvedenih programov, česar razpisne programske smernice praviloma ne predvidevajo. Zato evalvacija spet lahko zgolj potrdi, da je do programskih rezultatov prišlo, in s tem podvaja delo programske koordinacije, ki to naročniku dokazuje skozi konstantno poročanje. Evalvacija ima tu še možnost neposredno vprašati ciljne uporabnike programa, kako je slednji na njih učinkoval, in na podlagi njihove subjektivne samoocene izdelati evalvacijske ugotovitve. Če presojevalno vlogo evalvacije iščemo skozi nabor evalvacij, ki jih opredeli Dunn, *evalvacija stanja, evalvacija ciljev, formativna in sumativna evalvacija (*1994, v Rode *et al.* 2006a: 21), prav tako trčimo na objektivne ovire, kjer objektivno pride v poštev sumativna, in pogojno mogoče še formativna evalvacija. Medtem, ko sta evalvaciji stanja in ciljev tu omejeni, saj se z evalvacijo ni možno vračati nazaj, da bi začeli dvomiti o smiselnosti posameznega socialno varstvenega programa, ko pa je slednji že potrjen, je financiran in se izvaja.

Objektivne ovire pri *odločevalni* in *presojevalni* vlogi evalvacije nakazujejo, da moramo na primeru socialno varstvenih programov po možnih modelih raziskovati naprej; poglejmo, kaj lahko ponudi *podporna vloga* kot temeljna funkcija evalvacije. Pri tej obliki evalvacija skozi podporno logiko osvetljuje, interpretira in analizira programsko dogajanje, s ciljem krepitve programske kvalitete in razvoja. To konkretno pomeni, da evalvacija v luči presojanja stopnje uresničevanja programskih ciljev in rezultatov, slednje vsebinsko ovrednoti, skozi podajanje ugotovitev v obliki refleksij, opisnih interpretacij in analiz. Na ta način je možno posredno sklepati, ali in na kakšen način se program izvaja v skladu z načrtovanimi aktivnostmi. Podporno vlogo evalvacije se zato v socialno varstvenih programih lahko uporabi. Vseeno pa je njen domet, razvojno gledano, pomanjkljiv, v smeri, da nima veliko manevrskega prostora vplivati na razvoj programa. Sploh še v primerih, če imajo programski izvajalci izziv odpirati nove poglede na problematiko v svojem programu. Tudi v primerih identitetne krize smisla, v našem primeru, iščemo možnosti, kako naj evalvacija posameznega programa načenja materijo pri vključenih uporabnikih.

4.2.1. Razvojna vloga evalvacije

Možnosti poseganja evalvacije v materijo identitetne krize smisla zagovarjamo skozi njeno *razvojno vlogo,* ki jo tolmačimo kot temeljno vlogo. Razvojno vlogo evalvacije

postavimo v funkcijo refleksije namena socialno varstvenih programov, in posledično, v funkcijo (re)vizije organizacij, ki te programe izvajajo, v smeri, da se v evalvacijskem procesu po potrebi spiralno vračamo na izhodiščno točko programskega namena ali k samoizpraševanju organizacijske vizije delovanja. Mesec (1998: 36-39) tovrstnemu krožno spiralnemu vračanju na začetek, znotraj procesa kvalitativnega raziskovanja, reče *sekvenčna analiza*.

V primeru refleksije programskega namena in revizije organizacije, evalvacija trči na objektivne ovire, saj nima mandata neposredno posegati v namen programa, kaj šele v samo vizijo delovanja organizacije. Iz preprostega razloga, ker je namen programa zadovoljivo pojasnjen s tem, ker je program podprt, sofinanciran, in se v skladu z načrtom izvaja. Vprašanje vizije organizacije pa niti ni tarča kakršnihkoli razprav in ocenjevanj razpisnih postopkov. Evalvacija je zato, v kolikor želi igrati razvojno vlogo, primorana v dvotirno delovanje, *neposredno in posredno*. Na neposredni ravni obravnava vsa potrebna vprašanja programa glede na evalvacijski načrt, na posredni ravni pa se prikrito dotika ostalega, programskega namena in organizacijske vizije. Dvotirnost delovanja evalvacije metodološko prikažemo na primeru kvalitativne analize[35]. Evalvacija poteka tako, da se v prvi fazi pridobivanja podatkov v okviru kvalitativne analize osredotoči na dve osnovni točki programa, »kaj« in »kako«. V prvi točki »kaj«, ki zaobjema področje programskih vsebin, se evalvacija ukvarja s presojo kvalitete programskih vsebin. Druga točka »kako« zaobjema tematiko programske izvedbe, kjer se evalvacija ukvarja s tem, kako se program izvaja. V prehodu med prvo fazo pridobivanja podatkov in ostalimi fazami kvalitativne analize, evalvacija vzpostavi tretjo osnovno točko »zakaj«, ki se nanaša na programski namen. S tem evalvacija zbrane podatke, skozi naslednje metodološke korake kvalitativne analize, osvetljuje in obravnava skozi vse te tri točke, *kaj* (programske vsebine), *kako* (programska izvedba) *in zakaj* (refleksija programskega namena). Z vzpostavitvijo te tretje točke evalvacija poseže v materijo, ki ni bila predvidena za presojo in analizo, iz že navedenega razloga, ker programski namen naj ne bi potreboval prevetritve. Tu pa gre evalvacija prav ta korak nazaj in se tako dotika nečesa, kar programski izvajalci niso

[35] Kvalitativna analiza je kvalitativna raziskovalna metoda, ki vključuje različna orodja, od različnih metod opazovanja in spraševanja, do pregledovanja dokumentarnega gradiva (Mesec, Bl. 1998: 77-86). Faze kvalitativne analize, ko so raziskovalni podatki pridobljeni, so naslednje: urejanje gradiva, določitev enot kodiranja, odprto kodiranje, izbor in definiranje relevantnih pojmov in kategorij, odnosno kodiranje, oblikovanje končne teoretične formulacije (*ibid.* 103).

načrtovali, niti predvideli. Vendar evalvacija refleksijo programskega namena, skozi točko *zakaj* v prvi vrsti izvaja zato, da preko nje celoviteje osvetli in presodi točki *kaj* in *kako* (Vrana 2015).

Iz spremljanja vsakoletnih razpisov ministrstva, pristojnega za socialno varstvo (MDDSZEM), je razvidno, da na ukvarjanju s programskim namenom ni pravega poudarka, saj se mu programski izvajalci posvečajo do te mere, da to ustreza razpisnim smernicam in uspehu programa na razpisu pa nič več. To botruje temu, da dileme in nejasnosti na polju programskih vsebin in njenih izvedb, izvirajo prav iz preveč stihijskih programskih namenov. Evalvacija se s programskim namenom, poleg tega, da s tem pomaga programu pri vsebini in izvedbi, ukvarja tudi v kontekstu razvojnih vprašanj organizacije, ki program izvaja. Skozi refleksijo programskega namena, evalvacija *vstopa* na raven možne razprave o organizacijski viziji. Programskega namena se evalvacija loteva skozi priložnostno povpraševanje programskih izvajalcev, v smeri: »Do katere mere oziroma kako se programske vsebine in programska izvedba vklapljajo v namen vašega programa?« In v primeru organizacijske (re)vizije: »Do katere mere oziroma kako se programske vsebine in programska izvedba vklapljajo v vašo organizacijsko vizijo?«. S takim metodološkim pristopom subtilnega povpraševanja, evalvaciji lahko uspe, da pri programskih izvajalcih vzbudi zavedanje, da tematikam programskega namena in organizacijske vizije, razen normativno, ne posvečajo bistveno pozornost, čeprav bi bilo potrebno. Gre pa poudariti, da dvotirno evalvacijsko delovanje obrodi boljše rezultate v primerih, ko ima evalvacija opravka s programskimi izvajalci, ki so tudi del organizacijskih vodstev. To pa je pri socialno varstvenih programih, sploh če je govora o programih nevladnih organizacij, načeloma kar pogost pojav.

Razvojna vloga evalvacije se kaže potrebna, ker znotraj agende pod MDDSZEM (še) ne gre pričakovati, da bodo ob pripravljenih spremembah na sistemski ravni, opustili vnaprejšnjega razvrščanja ciljnih uporabniških skupin (zadnjih nekaj let so razporejeni v devet skupin, kljub vmesnemu sprejetemu novemu nacionalnemu programu razvoja socialnega varstva),[36] Razvrstitev ostaja bolj ali manj enaka že od začetka vzpostavitve

[36] Javni razpis za sofinanciranje programov socialnega varstva v letu 2016 (MDDSZEM 2016): Vsebinska področja in kategorije: programi za preprečevanje nasilja, obravnavo žrtev nasilja in programi za delo s povzročitelji nasilja; programi na področju preprečevanja zasvojenosti, ki so namenjeni uporabnikom prepovedanih drog, osebam, ki so se znašle v socialnih stiskah zaradi alkoholizma, motenj hranjenja ter drugih oblik zasvojenosti; programi na področju duševnega

tega razpisa. Gledano s stališča posameznika kot uporabnika, je sedaj tako, da mora slednji sam vedeti, znotraj katere vsebine lahko računa na pomoč. Če je na primer odvisnik, spada pod vsebino, ki se skozi programe ukvarja s tematiko odvisnosti in zasvojenosti. Če pogledamo situacijo s pozicije programskih izvajalcev, so se ti primorani vnaprej opredeliti, kateri ciljni skupini se bodo posvečali, in se v skladu s tem prijaviti natančno pod tisto vsebino, ki vključuje odvisnike. Kar na prvi pogled deluje smiselno, vendar s tem razpis ohranja nespremenjeno stanje in ne vključuje programov, ki želijo po doktrini socialnega dela vključevati uporabnike brez vnaprejšnje klasifikacije. V smeri, da se določene vsebinska področja v temelju vedno na enak način problematizirajo, zaradi česar so pristopi ukvarjanja s temi tematikami, naj bodo še tako specifični, izvirni in inovativni, že v osnovi (preveč) uokvirjeni. Kajti, v kolikor se programski izvajalci trudijo posamezno problematiko zaobjeti bolj kompleksno, jo postaviti v širše kontekste, naletijo na ovire. Najprej gre za to, da jih širše proučevanje posamezne problematike glede na razpisne omejitve preveč oddalji od jedrnega problema, zaradi česar se tako zasnovanim programom očita prešibka profiliranost in vsebinska abstraktnost. Dodatna zagata je potem še v tem, da v kolikor programski izvajalci zasnujejo problematiko globlje, ali jo opredelijo v širšem vsebinskem kontekstu, potem težje vnaprej natančno opredelijo ciljne skupine, ki jih razpisne smernice vedno vnaprej zahtevajo. Globlje zasnovani programi imajo tudi to težavo, da niso konkurenčni programom, ki iste problematike tematizirajo bolj površinsko, so pa slednji zato lahko bolj učinkoviti s stališča števila vključenih uporabnikov. Gledano s te perspektive poudarjanja števila vključenih uporabnikov (problematika preštevanja), je vse bolj opazno, da tudi v socialnem varstvu, kot je že trend v zdravstvu, izobraževanju, in v družbi nasploh, prevladuje govorica številk in čaščenja kvantitativnih kazalcev uspešnosti in učinkovitosti.

Razvojna vloga evalvacije, ki se bolj poglobljeno ukvarja s programskimi nameni in organizacijskimi vizijami, ustvarja tisti nujno potrebni manevrski prostor, znotraj katerega je moč socialne problematike zasnovati in obravnavati širše ter globlje, kar v luči utirjenih

---

zdravja; programi za brezdomce; programi za otroke in mladostnike, prikrajšane za normalno družinsko življenje ter programi, namenjeni otrokom in mladostnikom s težavami v odraščanju; programi za starejše ljudi – osebe, ki so socialno izključene ali pa potrebujejo podporo in pomoč v vsakodnevnem življenju; programi za podporno bivanje invalidov in drugi specializirani programi za organizacijo in spodbujanje neodvisnega življenja invalidov; programi za preprečevanje socialne izključenosti Romov; drugi programi, ki so namenjeni odpravljanju socialnih stisk in socialnemu vključevanju ranljivih skupin prebivalstva (npr. migranti, begunci, zaporniki..).

razpisnih pogojev področja socialnega varstva pomeni, da lahko programski izvajalci delujejo dvotirno. Po eni strani zasledujejo pravila igre razpisnih smernic in pogojev, hkrati pa vseeno globlje naslavljajo svojo problematiko, ki jo s pomočjo razvojne evalvacije lažje in uspešneje poglobijo. V kontekstu razpisa bi to pomenilo, da če programski izvajalci nimajo možnosti skovati programov, ki bi se na nove, širše in alternativne načine lotevali obstoječih problematik, lahko vsaj s pomočjo razvojne evalvacije zasnujejo nove programe, ki bodo vsebinsko sovpadli pod posamezno vsebinsko področje razpisa. Dodano vrednost razvojne vloge evalvacije zagovarjamo v smeri, da identitetno krizo smisla priložnostno osvetljuje skozi obstoječe, ali šele nastajajoče socialno varstvene programe.

III. SINTEZA

V diplomskem delu smo obravnavali pojav vse bolj brezmejne družbe, tekoče moderne, kot jo je poimenoval Zygmunt Bauman. Ta tekoča brezmejna družba, na ravni rahljanja meja med nacionalnim in globalnim, odraslim in neodraslim, starim in mladim, naravnim in umetnim, realnim in virtualnim, stopnjuje krizo smisla posameznika zahodne družbe, kjer slednji težko razpoznava, kaj je vzrok in kaj posledica krizne realnosti, s katero je soočen. Kriza smisla se pri posamezniku najbolj neposredno odvija na ravni njegove identitete, kjer smo za osvetlitev slednje uporabili teorijo osebnosti, s perspektive njenih treh razsežnosti, telesne, socialne in duhovne. Osebno in socialno razsežnost posameznikove osebnosti smo predpostavili kot okvir njegove družbene identitete, ki je zaradi pojavov oslabljene tradicije, relativizacije posameznikove odraslosti, poklicne identitete in telesa, ter vse bolj invazivne virtualnosti, pri posamezniku vse bolj načeta. Zato svojo izpraznjeno družbeno identiteto posameznik vse bolj zapolnjuje z virtualno identiteto, s tem da se priključuje na virtualni svet. Nadomeščanje družbene identitete z virtualno mu je po eni strani v pomoč, hkrati pa ga vse to oddaljuje od prave realnosti. Jean Baudrillard to poudari s tem, da zahodna družba vse bolj dobiva obrise simulirane, in s tem čim bolj odsotne realnosti, v podobi ameriškega Disneylanda.

Duhovni identiteti posameznika, ki smo jo navezali na duhovno razsežnost njegove osebnosti, smo pripisali atribut, ki je posamezniku lahko odločneje v pomoč, pri stabilizaciji njegove družbene identitete, predvsem s tem poudarkom, da pri krpanju družbene identitete ne bo postajal preveč odvisen od virtualnega sveta. Vendar, je priseganje posameznika na duhovno identiteto lahko prav tako vprašljivo, gre za bojazen, da ga njegovo stremljenje v smeri duhovnega (smisel, osebna rast, samouresničevanje ...) ne bi nehote še dodatno oddaljilo od njegove realnosti, kjer bi duhovna abstraktnost zanj pomenila zgolj novo obliko simulacije. Duhovno identiteto posameznika smo zato tolmačili v smeri uporabe njenih sestavnih elementov (osebna rast, smisel, samouresničevanje ...), kot pomoč posamezniku pri njegovem samoizpraševanju vse bolj simulirane realnosti. Kjer slednjo, po Baudrillardu, posameznik ne bo dojemal preveč samoumevno in bo s kritično distanco uspel odstirati vedno nove oblike simulacij, ki se mu skozi virtualno dobo ponujajo kot mamljiva realnost.

Na svojevrstni način se kriza smisla posamezniku ponuja kot naročena, da se bo skozi svoje identitetne dileme prisiljen pripraviti na prihajajočo prihodnost, ki bo vse bolj

virtualno zastavljena in organizirana. Toka zgodovine posameznik ne more zaobrniti nazaj, kjer bi mu tradicija lahko še dajala zasilni izhod skozi podelitev bivanjskega smisla, kot je to še bilo pred časom. Posameznik je in bo vse bolj podvržen iskanju svojega smisla, ne pretežno zaradi želje, temveč ker bo v to prisiljen. Ob tem bo potreboval veliko preudarnosti, da se bo izognil pastem vse bolj nepredvidljive in izumetničene realnosti, ki z vse večjim pospeškom dobiva oblike Baudrillardu derealizacije in hiperrealnosti.

V luči bivanjskega smisla bo posameznik potreboval delovati uravnoteženo, da po eni strani identitetno vprašanje ne bo reševal na način razblinjanja svoje identitete v virtualnem svetu, hkrati pa, da bivanjski smisel ne bo dojemal kot potrošni produkt, ki ga lahko poljubno izbira in zamenjuje. Tu velja ponoviti Sokratov rek o tem, da mora vsakdo zase poiskati svojo resnico; 'biti vsak svoje sreče kovač' pa je rečeno v našem ljudskem izročilu. Pri tem velja ključna predpostavka, da posameznik spoznanje o pomenu lastne resnice uzre tudi sam, preden se izgubi v njenem vsebinskem iskanju. Sicer se utegne zgoditi, kar prikažemo na primeru okušanja hrane, da bo posameznik v iskanju resnice podoben nekomu, ki med ljudmi razširja vedenje o okusu hrane, ki pa je sam ni zaužil. Odgovor na vprašanje bivanjskega smisla pri posamezniku, naj prihaja še iz tako modrih ust, kot so antični filozofi, ne zaleže, če posameznik do lastnega odgovora, ki je lahko povsem enak modrečevemu, ne pride tudi povsem sam.

V luči socialnega dela in metode dela socialnega svetovanja, se posebej pri mladih kaže bojazen virtualne odvisnosti, v katero bi se mlad posameznik v prihodnje lahko pogreznil, spričo svoje zamegljene družbene identitete. Pri starih ljudeh se pričakuje, da bodo utrpeli še večje potiskanje na družbeno obrobje, tudi zato, ker star človek zgublja še zadnjo vlogo, ki ga je družbeno tolmačila kot relevantnega, vlogo pričevalca preteklosti, kar sedaj za mlade zanimiveje prevzema *google*. Stari ljudje imajo, po Galimbertiju, edinstveno in hkrati edino priložnost za povratek 'odpisanih', kjer jim osvojitev veščine resničnega poslušanja mladih ljudi lahko pomaga k povratku vloge v osredje družbene arene. Drugega aduta, tudi zaradi negotove prihodnosti, ki pesti mlade in aktivno prebivalstvo, stari ljudje preprosto nimajo na zalogi. Razvojno naravnano socialno svetovanje, ki bo posamezniku, mlademu ali staremu človeku, sprožilo alternativne in predvsem globlje poglede na točki identitete ter bivanjskega smisla, ima ne samo perspektivo, temveč prej dolžnost delovati v tej smeri. Dejavnost socialnega varstva, socialno varstveni programi potrebujejo prevetritev, ne metodološko ali vsebinsko, temveč konceptualno, da programi ne bodo samoumevno postavljeni v naprej opredeljene vsebinske okvire, ki programom in organizacijam (sofinanciranim) ponujajo razlog preveč

ležernega (samo)obstoja. Razvojna vloga evalvacije, v smeri razvojnega samoizpraševanja namenov socialno varstvenih programov in organizacijskih vizij, lahko ponudi nekaj nujne kritične preverbe v smeri (re)vizije njihovega delovanja.

Socialno delo, razvojno naravnano socialno svetovanje in razvojna evalvacija, poleg drugih družboslovnih ved in strok, lahko ponudijo svoj delež k razreševanju identitetne krize smisla posameznika znotraj zahodne družbe. Brez teh strokovnih vložkov, kriza smisla ne bo zgolj kratka filmska epizoda, ki se bo razrešila sama od sebe, temveč bo resneje zarezala v samo identitetno esenco zahodne družbe in njenega posameznika, ki bo vse bolj dobival usodo Trumana, ki pa se za razliko od njega, spričo pojava hiperrealnosti, ne bo imel več kam umakniti. Ker ne bo mogel stremeti k izstopu iz simulirane realnosti, ker bo tudi prava realnost vse bolj postajala simulacija, v simbolni podobi filmske Matrice.

IV. UPORABLJENA LITERATURA

Pisni viri

Aboujaoude, E. (2011), *Virtually You: The Dangerous Powers of the E-Personality.* New York: W.W. Norton & Company.

Aristotel (2002), *Nikomahova etika.* Ljubljana: Slovenska matica.

Ash, I.K., Jee, B.D, *Wiley, J.* (2012), *Investigating Insights as Sudden Learning.* Dostopno na: http://docs.lib.purdue.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1123&context=jps (15. februar 2016).

Baudrillard, J. (1999a), *Simulaker in simulacija.* Ljubljana: Študentska organizacija Univerze.

Baudrillard, J. (1999b), *Popoln zločin.* Ljubljana: Študentska organizacija Univerze.

Bauman, Z. (2002), *Tekoča moderna.* Ljubljana: *Cf.

Berger, P.,L, Luckman, T. (1999), *Modernost, pluralizem in kriza smisla.* Ljubljana: Nova revija.

Borštnar, S. (1994), Evalvacijska raziskovanja v svetu in evalviranje programov. *Socialno delo*, 33, 1: 17-23.

Collins, R., Wallerstein, I., Mann, M., Derluguian, G., Calhoun, C. (2013), *Ali ima kapitalizem prihodnost?* Ljubljana: *cf.

Čačinovič Vogrinčič, G. (1998), Socialno delo z družino: prispevek konstruktivizma. *Socialno delo*, 37, 3-5: 225-228.

Čoderl, S., Arnautovska, U. (2008), Različne oblike psihološke pomoči in predstavitev Centra za psihološko svetovanje – Posvet. *Psihološka obzorja,* 17, 1:123-127.

De Bono, E. (2006), *Lateralno razmišljanje.* Ljubljana: New Moment.

Dragoš, S. (2003), Metaetika v socialnem delu. *Socialno delo*, 42, 4-5: 283-291

Dragoš, S., Mesec, Bl. (2003), Specifičnost vede - specifičnost teorije. *Socialno delo*, 42,6: 361-369.

Dragoš, S. (2013), Socialni pomen disolucije religijskih stališč. *5. kongres socialnega dela Socialno delo in pomen državljanstva za socialno državo,* 25-27. september 2013.

Eagleton, T. (2009), *Smisel življenja.* Ljubljana: Krtina.

Estulin, D. (2014), *TransEvolution: The Coming Age of Human Deconstruction.* Walterville: Trine Day LLC.

Flaker, V. (1998), *Odpiranje norosti: Vzpon in padec totalnih ustanov.* Ljubljana: *cf.

Flaker, V. (2002), *Živeti s heroinom I.–Družbena konstrukcija uživalca v Sloveniji.* Ljubljana: *cf.

Flaker, V., Mali, J., Kodele, T., Grebenc, V., Škerjanc, J., & Urek, M. (2008), *Dolgotrajna oskrba: Očrt potreb in odgovorov nanje.* Ljubljana: Fakulteta za socialno delo.

Flaker, V., Mali, J., Rafaelič, A., Ratajc, S. (2013), *Osebno načrtovanje in izvajanje storitev.* Ljubljana: Fakulteta za socialno delo.

Frankl, V., E. (1994), *Zdravnik in duša : osnove logoterapije in bivanjske analize.* Celje: Mohorjeva družba.

Frankl, V., E. (2005), *Človek pred vprašanjem o smislu.* Ljubljana: Pasadena.

Frankl, V., E. (2010), *Biti človek pomeni najti smisel.* Ljubljana: Novi svet.

Friedan, B. (1993), *The Fountain of Age.* New York: Simon&Schuster Paperbacks.

Fromm, E. (1989), Bekstvo od slobode. Zagreb: Naprijed.

Fromm, E. (2004), *Imeti ali biti.* Ljubljana: Vale-Novak.

Galimberti, U. (2009), *Grozljivi gost: nihilizem in mladi*. Ljubljana: Modrijan.

Galimberti, U. (2015), *Miti našega časa.* Ljubljana: Modrijan založba.

Grill, T. (2015), *Profesionalna identiteta socialnih pedagogov*. Magistrsko delo. Ljubljana: Pedagoška fakulteta.

Hamilton, C. (2007), *Fetiš rasti*. Ljubljana: Krtina.

Heine, S., Wright, D. S. (ur). (2000), *The Koan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*. New York: Oxford University Press.

Heelas, P. (1996), *The New Age movement: the celebration of the self and the sacralization of modernity*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.

Hribar, T. (1985), *Moč znanosti — marksistična teorija družboslovja.* Ljubljana: Delavska enotnost.

Hrovatič, D. (2014), *Izobraževalni program strategij preživetja*. Ljubljana: Pleiades, socialni razvoj, izobraževanje, svetovanje in supervizija.

Hrovatič, D. (2015), Slovenian (un)happy people compared with Bhutanese – Cultural context of happiness. *International conference on Gross National Happiness (GNH),* November 4-6, Paro, Bhutan.

Huxley, A. (1983), *Krasni novi svet. Ljubljana:* Tehniška založba Slovenije

IASSW in IFSW (2004), *Proposals for a new ethical document.*

IASSW in IFSW (2014), *IFSW General Meeting and the IASSW General Assembly*.

Jung, C., G. (1989), Spomini, sanje, misli. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Kramberger, A. (2010), Okoliščine in pogoji nesocialne ekonomije (v Sloveniji). V: Miloševič, G. et tal. (ur.), *Zbornik prispevkov / Strokovna tematska konferenca Socialno podjetništvo - izzivi in perspektive*. Murska Sobota: Pribinovina.

Krishnamurti, U., G. (1996), *Um je mit.* Beograd: Esotheria.

Kübler-Ross, E. (1986), *Death- the final stage of growth*. New York: Simon & Schuster,Inc.

Lessenich, S. (2015), *Ponovno izumljanje socialnega*, Ljubljana: Krtina.

Lüssi, P. (1990), Sistemski nauk o socialnem delu. *Socialno delo,* 29, 1-3: 81-94.

Mali, J. (2002), Starost, emocije in emocionalno delo. *Socialno delo,* 41, 6: 317 – 323.

Mali, J., Miloševič – Arnold, V. (2007), *Demenca – izziv za socialno delo*. Ljubljana: Fakulteta za socialno delo.

Mali, J. (2008), *Od hiralnic do domov za stare ljudi*. Ljubljana: Fakulteta za socialno delo.

Maslow, A., H. (1982), *Motivacija i ličnost.* Beograd: Nolit.

McLeod, A. (2003), *Performance Coaching. The Handbook for Managers, H.R. Professioonals and Coaches.* Wales: Crown House Publishing Ltd.

Mesec, Bl. (1988), *Uvod v kvalitativno raziskovanje v socialnem delu*. Ljubljana: Visoka šola za socialno delo.

Mesec, Bl. (2003), Mikro, mezo, makro: ekspanzija, integracija in specifičnost socialnega dela. *Socialno delo,* 42, 4-5: 259-270.

Mesec, Bl. (2006). Očarani z močjo. *Socialno delo,* 45, 3-5: 235-247.

Miloševič, V., Poštrak, M. (2003), *Uvod v socialno delo.* Ljubljana: Študentska založba.

Musek, J. (1993), Duhovna kriza, vrednote in psihologija. *Psihološka obzorja*, 93, 3-4: 123-141.

Nahtigal, Z. (2008), *Resničnostni šovi - Slovenski nastopajoči in njihove vloge*. Diplomsko delo. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Nietzsche, F. (1984), *Tako je govoril Zaratustra: knjiga za vse in za nikogar*. Ljubljana: Slovenska matica.

Piketty, T. (2014), *Kapital.* Ljubljana: Mladinska knjiga.

Pompe, A. (2011). *Ustvarjalnost in inovativnost.* Ljubljana: GEA College.

Praprotnik, A. (2012), *Denar-nedolžna prevara*? Škofije: Za-misli.

Precht, R., D. (2010), *Kdo sem jaz – in če, koliko nas je.* Tržič: Učila international.

Repa, J. (2008), *Zasvojenost z internetom.* Diplomsko delo. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Rihter, L. (2007), Evalvacija na področju socialnega varstva v Sloveniji. *Socialno delo,* 46, 4-5: 207-212.

Rode, N., Rihter, L., Kobal Tomc, B. (2006a), *Evalvacija programov v socialnem varstvu: Model in postopek izvedbe*, Ljubljana: Fakulteta za socialno delo.

Rode, N., Rihter, L., Kobal Tomc, B. (2006b), Uvajanje sistema evalvacije v socialnem varstvu. *Socialno delo*, 45, 1-2: 1-7.

Sedláček, T. (2014), *Ekonomija dobrega in zla.* Ljubljana: Družina.

SJM (2015), *Slovensko javno mnenje 2015, primerjalni sumarnik.* Ljubljana: Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij, UL, Fakulteta za družbene vede - IDV.

Slak, N. (2007), *Elektronska pošta kot orodje neposrednega trženja.* Magistrsko delo. Ljubljana: Ekonomska fakulteta.

Sotto, E. (2007), *When Teaching Becomes Learning.* London; New York: Continuum.

Sloterdijk, P. (1996), Sokratska majevtika in filozofijina pozaba rojstva. *Apokalipsa*, 12-13: 12–38.

Šav, V. (2002), Elevzinski misteriji, *Revija 2000*, 151-152: 107-130.

Štrajn, D. (ur.). (2000), *Evalvacija.* Pedagoški inštitut, Ljubljana.

Trstenjak, A. (1994), *Hoja za človekom*. Celje: Mohorjeva družba.

Trstenjak, A. (1981), *Psihologija ustvarjalnosti*. Ljubljana: Slovenska matica.

Ule, M. (2008), *Za vedno mladi? Socialna psihologija odraščanja.* Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Ule, M. (2011), Spremembe odraščanja in nove identitetne politike. *Sodobna pedagogika*, 62=128, 3: 90-103.

Vrana, T. (2012), Med kovčiranjem in socialnim svetovanjem. *Andragoška spoznanja,* 18, 1-2012: 55-65. Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.

Vrana, T. (2013), Resničnostni šovi in (ne)odraslost sodobnega posameznika. *5. Kongres socialnega dela Socialno delo in pomen državljanstva za socialno državo.* Ljubljana, 25-27 september.

Vrana, T. (2015), Developmental role of evaluation as a lever for (re)vision of non-profit organisations, *First Western Balkan Conference on Evaluation*. Sarajevo, Bosnia and Herzegovina, October 28-29.

Zohar, D., Marshall, I., (2000), *Duhovna inteligenca*. Tržič: Učila.

Zupančič, B., M. (2011), *Tembatsu: druga od suhih krav.* Strasbourg: Samozaložba.

Zupančič, B., M. (ur.), (2015), *Epifanija: četrta od suhih krav.* Domžale: Samozaložba A. Komat.

Wallerstein, I., Collins, R., Mann, M., Derluguian, G., Calhoun, C. (2013), *Ali ima kapitalizem prihodnost?* Ljubljana: *cf.

Elektronski viri

American Society of Plastic Surgeons (2008). Cosmetic Surgery Procedures To Exceed 55 Million In 2015, Study Predicts. *EurekAlert- The Global Source for Science News.* Objavljeno 24. junij 2008. Dostopno na: http://www.eurekalert.org/pub_releases /2008-06/asop-csp062408.php (28. januar 2016).

Ballard, B. (2014), *University of Bristol creates holograms you can feel and touch*. Objavljeno 9. december. Dostopno na: http://www.itproportal.com/2014/12/09/ university-bristol-creates-holograms-can-feel-touch/#ixzz3yZEmiFN5 (28. januar 2016).

Benzell, S., Kotlikoff, G., L., LaGarda, G., Sachs, J., D. (2015), Robots are us: Some Economics of Human Replacement. *National Bureau of Economic Research.* Dostopno na: http://www.nber.org/papers/w20941.pdf (28. januar 2016).

Bostrom, N. (2003), Ethical Issues in Advanced Artificial Intelligence. Dostopno na: http://www.nickbostrom.com/ethics/ai.html (14. marec 2016).

Brezar, B. (2014), Obrazi prekarnega dela. *Razpotja.* Dostopno na: http://issuu.com/revijarazpotja/docs/razpotja17_delo_issuu/7?e=12870385/112637 60 (5. februar 2016).

European Commission - Policies - Education, Culture and Youth. Dostopno na: http://ec.europa.eu/policies/culture_education_youth_en.htm (26. januar 2016).

EU Policy on Key Competences (2006). Dostopno na: http://keyconet.eun.org/eu-policy (26. januar 2016).

Hawking, S. (2014), Razvoj umetne inteligence bi lahko vodil v konec človeštva. *MMC RTV-SLO,* 3. december. Dostopno na: http://www.rtvslo.si/znanost-in-tehnologija/hawking-razvoj-umetne-inteligence-bi-lahko-vodil-v-konec-clovestva/352641 (12. februar 2016).

Kanjuo Mrčela, A., Ignjatović M. (2015). Od prožnosti do prekarnosti dela: Stopnjevanje negativnih sprememb na začetku 21. Stoletja. *Teorija in praksa,* 52, 3: 350-381. Dostopno na: http://www.fdv.uni-lj.si/docs/default-source/tip/3-15_mrcela_ ignjatovic.pdf?sfvrsn=2 (28. januar 2016).

Klemm, W. R. (2014), *Insightful Thinking. How to Do It.* Dostopno na: https://www.psychologytoday.com/blog/memory-medic/201411/insightful-thinking-how-do-it (17. februar 2016).

Kocbek, D. (2014), Robot prišejo članke. *Mladina*, 27. marec. Dostopno na: http://www.mladina.si /155170/roboti-pisejo-clanke/(28. januar 2016).

Kocbek, D. (2015a), Kitajci gradijo prvo tovarno »z nič delavci«. *Mladina*, 1.junij. Dostopno na: http://www.mladina.si/166862/kitajci-gradijo-prvo-tovarno-z-nic-delavci/ (28. januar 2016).

Kocbek, D. (2015b), Pentagon računa, da bo tretjina njegovih vojakov v prihodnosti robotov. *Mladina*, 20. april. Dostopno na: http://www.mladina.si/165842/pentagon-racuna-da-bo-tretjina-njegovih-vojakov-v-prihodnosti-robotov/ (28. januar 2016).

Leskošek, V. (2015), Ljudje med pravicami in dobičkom. *Delo*, 24. februar. Dostopno na: http://www.delo.si/mnenja/gostujoce-pero/ljudje-med-pravicami-in-dobickom.html (07. april 2016)

MDDSZEM (2016), Ministrstvo za delo, družino, socialne zadeve in enake možnosti: *Javni razpis za sofinanciranje programov socialnega varstva v letu 2016.* Dostopno na: http://www.mddsz.gov.si/o_ministrstvu/javne_objave/javni_razpisi_in_javna_narocila/?tx_t3javnirazpis_pi1%5Bshow_single%5D=1025 (23. februar 2016).

MMC RTV-SLO (2015). *Prvi kandidat za revolucionarno presaditev glave*. Objavljeno 8. april. Dostopno na: http://www.rtvslo.si/znanost-in-tehnologija/prvi-kandidat-za-revolucionarno-presaditev-glave/362435 (12. februar 2016).

Musek, J. (2015), Dimenzije in meje osebnosti. Objavljeno 12. januar. Dostopno na: https://www.researchgate.net/publication/265158830_DIMENZIJE_IN_MEJE_OSEBNOST (25. maj 2016).

OXFAM America (2015), *Richest 1% will own more than all the rest by 2016.* Objavljeno 19. januar. Dostopno na: https://www.oxfam.org/en/pressroom/pressreleases/2015-01-19/richest-1-will-own-more-all-rest-2016 (12. februar 2016).

Patrinos, H., A. (2016), Robots: *What can workers do to protect themselves from automation?* Objavljeno 11. januar. Dostopno na: http://blogs.worldbank.org/education/robots-what-can-workers-do-protect-themselves-automation (30. maj 2016).

Nacionalni program visokega šolstva 2011–2020 ter Raziskovalna in inovacijska strategija Slovenije 2011–2020 (2011). Dostopno na: http://www.drznaslovenija.mvzt.gov.si/ch03.html (11. februar 2016).

Rogers, S. (2014), Almost Human: 15 Frighteningly Realistic Robots & Androids, *Web Urbanist*, 14. junij. Dostopno na: http://weburbanist.com/2014/06/30/almost-human-15-frighteningly-realistic-robots-androids/ (25. april 2016).

Schwarz, F. (2016). *Sokrat ali kako postati filozof.* Dostopno na:

http://www.akropola.org/clanki/clanek.aspx?lit=42 (15. februar 2016)

SEL (2011), *Samo-evolucijski labirint: Metoda za rahljanje in raz-programiranje logičnega mišljenja*. Center Spirala. Dostopno na: http://sel.centerspirala.org/ (25. april 2016).

Snoj, M. (2016), Slovenski etimološki slovar. Dostopno na: http://www.fran.si/193/marko-snoj -slovenski-etimoloski-slovar (26. maj 2016).

Spanos, B. (2015), *Whitney Houston Hologram to Tour World in 2016*. Objavljeno 11. september. Dostopno na: http://www.rollingstone.com/music/news/whitney-houston- hologram-to-tour-world-in-2016-20150911#ixzz3yZAoqAQm (28. januar 2016).

SKP (2016), *Standardna klasifikacija poklicev.* Statistični urad Republike Slovenije. Dostopno na: https://www. stat.si/klasje/tabela.aspx?cvn=1182 (18. februar 2016)

Ule, M. (2003), *Spremembe vrednot v družbi tveganj.* Dostopno na**:** http://www.prihodnostslovenije.si/uprs/ps.nsf/krf/96997D6B515C0960C1256E940046C55B?OpenDocument (28. januar 2016).

Verčič, B. (2015), *Zaposlovanje diplomantov v času krize*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede (diplomska naloga). Dostopno na: http://dk.fdv.uni-lj.si/diplomska_dela_ 1/pdfs/mb11_ vercic-bostjan.pdf. (11. februar 2016).

Vidmajer, S. (2012), Trendi: Prekariat. Je nekdanji proletariat postal današnji prekariat? *Delo*, 4. april. Dostopno na: http://www.delo.si/mnenja/kolumne/trendi-prekariat.html (28. januar 2016).

Vlada Republike Slovenije (2016): *Trgovinski sporazum EU-ZDA (TTIP).* Dostopno na: http://www.vlada.si/teme_in_projekti/trgovinski_sporazum_eu_zda_ttip/ (13. marec 2016).

The World Bank (2016) *World development report 2016*. Dostopno na: http://wwwwds.worldbank.org/external/default/WDSContentServer/WDSP/IB/2016/01/13/090224b08405ea05/2_0/Rendered/PDF/World0developm0000digital0dividends.pdf (30. maj 2016).

Zavod RS za zaposlovanje (2011): *Terminološki slovarček karierne orientacije 2011*. Dostopno na: http://www.ess.gov.si/_files/3594/terminoloski_slovar.pdf (13.marec 2016).

Zorana Baković (2016), Do presaditve glave le še nekaj rezov? *Delo*, 27. marec. Dostopno na: http://www.delo.si/nedelo/do-presaditve-glave-le-se-nekaj-rezov.html (25. marec 2016).