

Srečo Dragoš

SOCIALNA ETIKA

MED PREPRIČANJEM IN ODGOVORNOSTJO

Ker ima človekovo početje tudi moralno dimenzijo, lahko njegovo dejavnost vselej presojamo z vidika take ali drugačne etike. Neetična je samo dejavnost strojnih in organskih sistemov, medtem ko so etična delovanja lastnost interakcijskih, psihičnih in družbenih sistemov. To pomeni, da se lahko sprašujemo o *načinih* njihove etike, ne pa o tem, ali jo imajo ali ne. Zato v naslovu opozarjam na dva možna pristopa k tej temi: etično delovanje lahko presojamo glede na njegovo *regulacijo* ali pa z vidika njegove *motivacije*. V prvem primeru gre za načine *urejanja* etičnih delovanj (npr. za razlikovanje med profesionalnimi in neprofesionalnimi načini), v drugem primeru pa gre za *racionalnost* tovrstnih odločitev (v Webrovem smislu).

Predhodnica profesionalnih etik je cehovska mentaliteta, ki se je (zlasti) v enajstem stoletju izoblikovala okrog gospodarskih interesov tistih akterjev, ki so bili glasniki nove dobe. Takrat so namesto duhovščine prihajali vse bolj v ospredje obrtniki in trgovci. Ti so se povezovali v lastna združenja z namenom, da bi zavarovali svoje interese, monopolizirali trge, postavljali standarde kakovosti, določali hierarhijo (med mojstri, pomočniki, vajenci) itn. To se je dogajalo vzporedno z razvojem mestne samouprave in z izdajanjem t. i. »privilegijskih listin«, s katerimi so vladarji in fevdalci podeljevali mestom določene pravice in olajšave s takim pomenom, kakršnega ima danes npr. zakonodaja.

Vendar se je z družbenim razvojem pomen cehov zmanjševal. Zaradi njihove neprilagodljivosti začnejo dokončno izginjati v šestnajstem stoletju – to pa je čas, ko se v Evropi začne znanstvena revolucija (Kepler, Bacon, Galileo, Descartes), ki ji sledi razsvetljenstvo (Voltaire, Diderot, Hume, pri nas Anton T. Linhart), oboje skupaj pa pospeši razmah znanosti in tehnike (npr. Watt).

S tem se zveča pomen strokovnjakov. Njihova veljava se v profesijah in poklicih krepi na dva načina: z njihovo ekspertnostjo (izvedenstvo in poklicnost) in z »artikulacijo sklopa javno priznanih vrednot« (Haynes 1991: 26), ki ga eksperti aplicirajo na področje svoje dejavnosti – tj., s kodeksom etike. Čeprav so lahko kodeksi formalni in neformalni (nenapisani) ter jih zasledimo tako pri profesijah kot pri poklicih, velja zlasti za profesionalne kodekse, da so »bolj eksplicitni, sistematični in v nekaterih stvareh bolj zavezujoči od poklicnih kodeksov« (ibid.: 27). Za profesionalce zato ni značilna le večja kvalificiranost, ampak tudi posebno *obnašanje*, ki ga regulirajo zlasti profesionalna združenja (Giddens 1993: 760).

Prav to je eden od glavnih dejavnikov za spreminjanje organizacijskih sistemov. Večji ko je delež profesionalcev v njih, bolj postajajo organizacije fleksibilne in vse bolj opuščajo tradicionalni tip organiziranosti (ibid.: 297). Funkcionalnost birokratskega vodenja je obratno sorazmerna z avtonomijo profesionalnih

struktur do poslovnih, ker se na ta način institucionalizirajo *diference* med normami, ki veljajo za neko profesijo, in smotri ter cilji ustanove, za katere je kompetentno njeno poslovno vodstvo. To dvojje ni vselej v skladu. Čeprav avtonomija profesionalcev sama po sebi ne reducira možnih konfliktov (npr. med poslovno in profesionalno logiko), je pomembna zato, ker transformira načine, s katerimi je regulacija konfliktov sploh možna. To je eden od razlogov, da profesije oblikujejo lastne kodekse, saj z njimi profesionalno regulacijo (odgovornosti) diferencirajo od drugih načinov.

Poleg tega so profesionalni kodeksi tudi *komunikacijsko* pomembni. Zato so profesionalne usluge, pri katerih je odločilna osebna interakcija z uporabniki, regulirane tudi s kodeksi profesionalcev (če jih imajo). Zaradi interpenetracije med organizacijskimi in interakcijskimi sistemi so spremembe, ki se zgodijo na eni ravni, pomembne tudi na drugih. Z zamenjavo tradicionalnih načinov institucionalnega odločanja s sodobnejšimi (npr. tripartitnost) se vse bolj profilirajo *razlike*, ki spreminjajo nadaljnje pogoje za nastanek konfliktov in za komuniciranje o njih. Z drugimi besedami: pogoji za neki konflikt so drugačni, če je vzpo-

stavljena npr. diferenca med ekspertnim, uporabniškim in poslovnim sistemom, saj so zdaj razlike (med njimi) tiste, na katere se navezuje komunikacija o problemu. Brez teh razlik je komunikacija nemogoča, s tem pa tudi sam konflikt. Zato Luhmann poudarja, da je podobno, kot je selekcija (informacij, odločitev, ravnanj) pogojena z razlikami, komunikacija pogoj za konflikt:

Za opredelitev konflikta kot koncepta ni pomembno, če se v začetku predvideno sprejemanje utemeljuje z resnico, ljubeznijo, z legalnimi ali moralnimi normami ali s superiornostjo moči. Odločilna je uporaba »zavrtnitvene možnosti« (negation potential) za izmikanje izbiram, ki so bile predhodno pričakovane. (Luhmann 1982: 82.)

To pomeni, da konflikt ni pogojen z načinom, s katerim kdo racionalizira svojo zahtevo, pač pa z možnostjo, da udeleženec zavrne izbiro drugega in da komunicira o tej zavrtnitvi.¹ Šele če ta možnost obstaja, lahko govorimo o konfliktu, sicer pa ne. Od tod tudi komunikacijska vrednost profesionalnih kodeksov: s kodiranjem (samo)tematizirajo *razlike*,² ki so udeležnim akterjem za reference pri nadaljnji

¹ Zaradi tega ni bistvo konflikta v nekakšni »konfliktni komunikaciji«, ki da je nefunkcionalna. Pri Luhmannu ni poudarek na tem, kateri načini komuniciranja so npr. bolj primerni od drugih, ker naj bi omogočali konsenz. Nasprotno, integracija diferenciranih in specializiranih entitet je tako dolgo brezupna, dokler njihovo povezovanje izključno teži h konsenzu, saj je ta v sodobnih pogojih nemogoč – ne more biti za izhodišče (cf. Wilke 1993: 97 ss).

Konflikt postane zares problematičen šele, ko se komunikacija prekine. Če se tako stanje ne rešuje z nadaljnjim komuniciranjem, lahko to pripelje v razpad sistema, saj so komunikacije njegove elementarne operacije. Komuniciranje konflikta zato Luhmann vselej obravnava kot komunikacijo *o komunikaciji*, tj., kot komuniciranje njene prekinitve, ki se je zgodila bodisi s tem, da prejšnja komunikacija ni bila razumljena, ali pa zato, ker je bila zavrtnjena. S tem, ko se nadaljuje, sistem rešuje svojo avtopoetičnost in v tej zvezi Luhmann opredeli konflikt celo za *tehniko* reorganizacije socialnih sistemov (Luhmann 1991: 36 ss).

² Npr. med uporabniškimi, profesionalnimi in poslovnimi sistemi; med ekspertnimi in institucionalnimi kontingencami in pričakovanji tistih, s katerimi se soočajo; med različnimi regulativi po posameznih področjih, tj., znotraj tehnike (veščina), resnice (teorja), morale (etika), moči (politika), vere (religija), denarja (ekonomija) itn.

Ker je profesija »zrela« takrat, ko je sposobna tovrstna razlikovanja uporabiti s svojega vidika, se je to počelo že v razmerah, ko socialni sistemi na družbeni ravni še niso bili diferencirani med sabo (politika/stroka), čeprav je že prihajalo do osamosvajanja posameznih profesij – posledica tega neskladja pa je bila ideološka obremenjenost profesionalnih kodeksov (na primeru socialnega dela gl. Dragoš 1989, 1994). Zato ideoloških zahtev v prejšnjih kodeksih ne moremo preprosto pojasniti z zarotniško logiko političnih eminenč, ki naj bi profesionalcem narekovale njihove kodekse, pač pa s sistemskimi pogoji, ki niso bili kompatibilni z rastočo identiteto posameznih strok. Problem je bil *sistemske* in ne *personalne* narave (»neustrezni« posamezniki na položajih). Zato tudi nismo imeli npr. ne ustrezne ekonomske ne socialne politike, vse dokler se ni sistemsko diferencirala tržna logika od socialne in splošne državne; to je bil problem

komunikaciji o problemih, ki jih sistemsko diferenciranje sproža, ne pa rešuje.³ Zlasti v razmerah, ko postajajo profesionalci avtonomni od poslovnih struktur, je reševanje konfliktov med njimi in uporabniki pomembno odvisno od profesionalne etike.

Z regulacijo odnosa do uporabnikov se kodeksi odmikajo od cehovske mentalitete. Zato ni naključje, da zaton srednjeveških cehov sovпада z diferenciacijo na različnih področjih, npr.:

- med enostavnimi in kompleksnimi dejavnostmi, tj., glede na to, ali izhajajo njihove veščine predvsem iz izkustva (poklici) ali pa so tudi teoretsko utemeljene (profesije),

- med samimi profesijami (naravoslovne, tehniške, medicinske, humanistične, družbene),

- med družbenimi sistemi: prvič se uveljavi ideja države v modernem smislu kot neosebne in suverene politične ureditve, v kateri postane zakonodajno omejena struktura moči ločena od vladarja (cf. Held 1990: 48 ss.); ekonomija vse bolj prehaja iz opisovanja in sistematiziranja gospodarskih pojavov na proučevanje njihove notranje povezanosti; znanstveno-tehnična revolucija pa ustvari pogoje za razmah različnih znanosti. Na ta način družbeni procesi postajajo vse bolj kompleksni, nepregledni in kontingentni, družba kot celota pa lahko funkcionira le, če utrjuje difference navznoter, zlasti med politiko, religijo, gospodarstvom in znanostjo.

Pravimo, da je slovenska družba na »prehodu...«, kar pomeni, da imamo še vedno opravka s tovrstnimi diferencami. Ker je razmejitvev sistemov pogoj za njihovo prepletanje (čeprav ne zadosten), se v zvezi s Slovenijo⁴ govori o trojni tranziciji: hkrati gre za politične spremembe (večstrankarska demokracija), za eko-

nomske (tržna ekonomija) in za nastanek nacionalne države (cf. Adam 1993: 208 ss.). Krajše rečeno: gre za tri vidike modernizacijskih procesov. Čeprav je pojem *modernizacije* širok in večpomenski, ne gre pozabiti, da so za njeno razumevanje (po Webbru) ključne prav razlike med posameznimi tipi racionalnih orientacij. V tej zvezi zato Weber tudi na področju etičnega delovanja razlikuje dve vrsti etike: etiko *odgovornosti* in etiko *prepričanja* (oz. *nazorsko* etiko, kot jo tudi imenuje).

Razlikovanje med obema vrstama etičnih orientacij ostaja še vedno aktualno. To bom pokazal na dveh tipičnih primerih; prvi je iz slovenske zgodovine, drugi pa iz socialnega dela. Tipična sta zato, ker gre v obeh primerih za etično vprašanje, ki je v zvezi s sistemsko diferenciacijo: v prvem primeru je etika povezana z medsystemsko razmejitvijo na splošni družbeni ravni, pri drugem pa z interpenetracijo diferenc znotraj delnega sistema (znanosti oz. konkretne profesije).

Vendar najprej pogledjmo, na kaj je Weber mislil, ko je govoril o dveh vrstah etičnih orientacij. Razliko med etiko prepričanja in odgovornosti je opisal takole:

Etika prepričanja: »Prepričanemu nazorsko etično usmerjenemu sindikalistu lahko še tako prepričljivo razložite, da bodo posledice njegovega početja povečane možnosti reakcije, večje zatiranje njegovega razreda, ovire pri vzponu njegovega razreda, pa to ne bo na noben način vplivalo na njegovo ravnanje. Če so posledice delovanja, ki izhajajo iz golega prepričanja, hude in neprijetne, potem zanje po njegovem mnenju ni kriv akter, temveč svet, neumnost drugih ljudi ali — Božja volja, ki jih je ustvarila.«

tako v komunističnem sistemu kot v tistem prej, ki ga je obvladoval katolicizem.

³ Očitno je v razvitih, funkcionalno diferenciranih družbah obstoj »skupnega interesa« ali pa splošno sprejemljivih interesov zelo neverjeten. Povsem očitno so v ospredju divergentni interesi, nasprotujoče si normativne usmeritve in konfliktne morale (Willke 1993: 99). »Ker ni nobenih skupnih imenovalcev ali transformacijskih pravil, je treba temelje diskurzov prestaviti s komuniciranja samega na pogoje, v katerih je komuniciranje mogoče« (ibid.: 98).

⁴ Enako velja tudi npr. za Slovaško in za baltiške države.

Etika odgovornosti: »V nasprotju s tem pa človek, ki ravna v skladu z etiko odgovornosti, računa na te povprečne človeške slabosti in nima /.../ nikakršne pravice, da predpostavlja, kako so ljudje dobri in popolni. Odgovornosti za posledice svojega početja, kolikor jih je lahko predvidel, noče prevaliti na druge. Dejal bo: Te posledice je treba pripisati mojemu delovanju« (Weber 1992: 59-60).

Pri etično odgovornem ravnanju torej ne gre za »neetično« odgovornost (tj., oportunistični pragmatizem), in tudi etike prepričanja ne moremo poistovetiti zgolj z moraliziranjem. Ne gre za odgovornost brez etike niti za etiko brez odgovornosti. Razlika med obema je v načinu, kako so *posledice* delovanja znotraj ene in druge etične maksime *evalvirane*. Če akter neželene posledice svojega delovanja pripiše drugim, se mu horizont možnih posledic usodno reducira zgolj na tisto, v kar je prepričan – zato ne vidi razloga, da bi korigiral svojo odločitev, saj se za tiste učinke, ki jih ni hotel, ne čuti odgovornega. Medtem ko bo tisti, ki kalkulira tudi z *neželenimi* posledicami, ravnal drugače. Ker odgovarja zanje (znotraj svojega sistema vrednot), se tudi odloča v skladu s to kalkulacijo. Zato je sposoben

spremeniti svojo prvotno namero ali celo odstopiti od nje – kljub temu, da se mu zdi najboljša (najbolj Dobra); pri tem njegovo ravnanje (tako kot pri prejšnjem akterju) ni v neskladju z lastnim vrednostnim sistemom, je pa odgovorno.

Akterjeva namera je torej v obeh primerih etična in racionalna (preudarjanje posledic), s tem da ostaja v prvem primeru zamejena s prepričanjem, v drugem pa je odločanje od prepričanja *raz-mejeno*. S to diferenco, ki jo poudari Weber, dobi etika odgovornosti tisti karakter, ki ga Luhmann imenuje racionalnost drugega reda⁵ in ki je značilna za samoreferenčne sisteme (socialne in psihične).

Razlika med etiko prepričanja in odgovornosti, na katero je opozoril Weber l. 1919, je postala na Slovenskem aktualna že (vsaj) z učbenikom *Socialna ekonomija* (1924). S tem delom se je Andrej Gosar⁶ zapletel v dolgo polemiko z ideologijo uradnega katolicizma, zlasti z Alešem Ušeničnikom. Z njim je (vse do druge svetovne vojne) polemiziral prav o tem, o čemer govori že naslov Gosarjeve knjige: o razlikovanju med *socialo* in *ekonomijo* (oziroma, v Luhmannovi terminologiji – o diferenciranju delnih družbenih sistemov). Bistvo tega razlikovanja pa je naslednje vprašanje: ali so družinske mezde zahteva *menjalne* ali *socialne* pravičnosti?

⁵ V nasprotju z racionalnostjo *prvega reda*, kjer sistem izhaja iz difference med sabo in okoljem, je racionalnost *drugega reda* kompleksnejša, ker upošteva dvoje:

1. da je sistem tisti, ki naredi razmejitve med samoreferenco in referenco za nekaj, kar je njemu tujega (eksterno okolje), pri tem pa hkrati sam sebe tudi opazuje, kako to počne;

2. da ta (samo)razmejitve *skupaj* z njeno refleksijo naprej pogojuje diferenco med samoreferenco in referenco na nekaj tujega.

Šele to dvoje skupaj je za Luhmanna racionalnost drugega reda, saj mora sistem za osnovo svojega delovanja »vzeti diferenco samoreferenca/referenca na nekaj tujega in to diferenco vnesti v samoreferenco.« Ko to počne, »diferenca samoreferenca/referenca na nekaj tujega zopet vstopi v to, kar je zaradi nje postalo različno« (Luhmann 1991a: 1184).

Preprosteje povedano (na primeru etike odgovornosti): akter najprej diferencira svoj vrednostni sistem od drugih in svoje ravnanje od ravnanj in pričakovanj drugih, kar je pogoj za lastno smotrno dejavnost – s tem je racionalen. Z upoštevanjem vseh predvidljivih posledic, tudi neželenih (!), pa si ustvari možnost, da vnese diferenco med samoreferenco (navsezav na lastni vrednostni sistem) in referenco na eksterne pogoje njegovega delovanja (tj., na druge) v svoje nadaljnje odločanje: zdaj ne le ve za razliko med njim in drugimi, ampak tudi ve, da je od njega odvisno, *kako* bo uporabil to razliko – zlasti z vidika neželenih posledic. S tem dobi podlago o tem, kako se bo odločil: ali bo to naredil zato, ker v kaj verjame, ali pa tega ne bo naredil kljub temu, da verjame (vrednote, nazor, lojalnost itn.). Zato je bolj odgovoren.

⁶ Andrej Gosar (1887-1970), katoliški sociolog, pravnik in ekonomist, nekaj časa tudi politik, je izdelal poseben koncept družbene prenove, ki je bil pomembna alternativa vsem ostalim konceptom takratnega časa (tako katoliškim kot nekatoliškim). Zaradi nasprotovanja uradnemu katoliškemu in marksističnemu pristopu k družbeni regulaciji je ostal ignoriran vse do danes (o bistvenih razlikah med posameznimi koncepti gl. Dragoš 1993).

Oba sta se zavzemala za mezde, ki morajo zadostovati za delavčevo preživetje, in oba sta bila tako za menjalno kot za socialno pravičnost. Vendar pa sta si njuno uveljavitev predstavljala na različne načine, ker sta ju tudi razumela različno. Ušeničnik je namreč oba pojma moraliziral, Gosar pa diferenciral.

Ušeničnik je vezal rešitev mezdnega vprašanja na dve zahtevi: na »naravno« pravo, katerega bistvo so katoliška moralna načela, in na »vrednost dela«, ki jo je razumel na marksističen način.⁷ Ti dve zahtevi je imel Ušeničnik za nujni in zadostni: če se upoštevat, se uveljavi »stroga menjalna pravičnost« (njegov izraz), ta pa mora biti glavni kriterij za družinsko (zadostno, pravično) plačo. Zato je situacijo, v kateri realna mzda ne zadostuje za preživetje, opredelil kot *menjalno* krivičnost, ki jo je treba korigirati s *socialno* pravičnostjo. Kako pa se to naredi? – Tako, da se spet opremo na tisto, kar je merodajno za strogo menjalno pravičnost, torej na »naravna« načela in na »vrednost dela«. Zaradi tega Ušeničnik ni mogel razumeti, da je dejansko nasprotje menjalne krivičnosti *menjalna* pravičnost (ne pa socialna), nasprotje socialne pravičnosti pa je *socialna* krivičnost in ne menjalna. Zato je Gosarju nasprotoval z naslednjim aksiomom:

Zadostno plačo zahteva torej *menjalna* pravičnost, ker mora delo delavca preživljati. (Ušeničnik 1937: 71; podč. S. D.)

Z drugimi besedami – realizacija *menjalne* pravičnosti po Ušeničniku ne potrebuje nobenih dodatnih *socialnih* posegov, ker dosledna (»stroga«) izvedba menjalnega kriterija že sama po sebi vzpostavlja pravičnost. Zato je zanj tista vrsta pravičnosti, ki jo imenuje *socialna*, zgolj korektiv krivičnih razmerij v menjava, saj jih korigira po *istih* »naravnih« načelih, ki veljajo tudi za menjalno pravičnost. Ta načela seveda niso ekonomska ali pravna, ampak »naravna« v katoliškem smislu; so derivativ večnih (božjih) načel, ki se v naravi kažejo kot fizična determinacija, v človekovi duši pa kot večna moralna (npravna) načela. Zato Ušeničnikova menjalna pravičnost ni ne gospodarska ne socialna kategorija, pač pa *moralni* imperativ. Ušeničnik zaradi prepričanja v določen vrednotni sistem podreja ekonomijo (katoliški) morali v pogojih, ko socialna logika sploh ni razmejena od ekonomske.⁸ Gre za uveljavljanje etike prepričanja na račun odgovornosti.

Gosar pa je poudarjal nasprotno: razmejeval je ekonomska dejstva od socialnih, ta pa od moralnih, političnih in nazorskih oz. verskih prepričanj. Cilj te razmejitve ni bila ignoranca ene logike do drugih (npr. maksimiranje profita ne glede na stopnjo socialne neenakosti). Funkcija te razmejitve je bila vzpostavljanje sistemskih pogojev za prepletanje med njimi z vidika njihovih internih zakonitosti. Zato je naredil dvojce:

⁷ Ušeničnik je govoril o t. i. »normalni« vrednosti dela, pri čemer je mislil na tako višino mezde, ki je zadostna za kritje preživetvenih potreb delavca (in njegove družine); prav to pa je pri Marxu vrednost delovne sile, prim.:

Ušeničnik: plače bi morale biti družinske zato, »ker se normalna vrednost dela mora meriti po normalnih življenjskih potrebah delavca-človeka« (Ušeničnik 1940: 115).

Marx: »vrednost delovne sile je vrednost življenjskih potrebščin, potrebnih za vzdrževanje njenega poslastnika« (1961: 194; podč. Marx). Pri tem je tudi Marx mislil na življenjske potrebščine celotne družine (in ne samo na individualnega delavca!), tako da se je od Ušeničnika razlikoval le v tem, da je besedo »delo« nadomestil s sintagmo »delovna sila«. S tem je Marx »originaliziral« Torrensovo definicijo, prepisano iz pol stoletja starejšega vira (cf. *ibid.*: 195, pod črto), da jo je lahko prilagodil svojim namenom.

⁸ Tak sistem se je dejansko realiziral pri nas šele po drugi vojni (seveda s to razliko, da ni šlo za katoliško, ampak za razredno moralo). Zato s sistemskega vidika ni bistvene razlike med stalinističnim, samoupravnim (socialističnim) in korporativističnim modelom, za katerega se je ogrevala katoliška cerkev pred vojno: v vsej družbi se je zahteval enoten moralni sistem, ki naj bi bil (podprt z državno politiko) osnova za regulacijo vseh drugih področij, ki so bila med sabo nerazmejena in neavtonomna. Zaradi tega so imeli vsi ti modeli iste simptome: probleme z uveljavitvijo tržne ekonomije, konsistentne socialne politike, s civilnimi in političnimi pravicami itn.

• pojem *menjalne* (ne)pravičnosti je dosledno vezal na *ekonomsko* logiko (tržnih zakonitosti),

• pojem *socialne* (ne)pravičnosti pa na vprašanje pravic ter ukrepov, ki jih lahko zagotovi le poseben, od drugih področij razmejen sistem *socialne politike*.

To mu je omogočilo, da se glede »stroge menjalne pravičnosti« ni zapletel v marksistično delovno teorijo vrednosti (s katero je nekaj časa koketiral celo Ušeničnik, sploh pa krščanski socialisti), pač pa je z menjalno pravičnostjo opredelil vsa menjalna razmerja, ki so skladna z vrednostjo blaga na trgu (stvari in delovne sile). Ker pa je pravičnost, če je zgolj menjalna, hkrati socialno disfunkcionalna, je treba socialno pravičnost (npr. družinske mezde) zagotavljati *posredno s socialno politiko*, ki jo je Gosar tudi prvi na Slovenskem ustrezno definiral (Gosar 1933: 550-551). S tem je seveda nasprotoval uradnemu katolicizmu, ki je poskušal korigirati ekonomijo od znotraj, tj., z neposredno moralno prenovo tržnih akterjev, s katero bi ti postali bolj »socialni«, ker jim profit ne bi več bil glavno merilo njihove dejavnosti.

Pri tem je bil za slovensko zgodovino usoden tudi naslednji paradoks: zaradi hkratne afirmacije socialne politike in tržne ekonomije je bil Gosar nesprejemljiv za vse glavne akterje takratnega časa – tako za katoliške klerikalce (SLS) kot za krščanske socialiste (JSZ) in komuniste. Kljub vsem njihovim političnim in konceptualnim razlikam so imeli vsi isto slepo pego: nerazumevanje tržnih zakonitosti, ki se dogajajo po svoji logiki, *različni* od socialne. Zato je Gosarjevo pojmovanje kapitalizma Ušeničnik (1925/26: 85) opredelil kot »filozofijo skepticizma«, Kardelj (Kovač 1934: 458) pa kot ideologijo »klerofašizma«.

Mislim, da so zgornji poudarki aktualni tudi danes, ko se po eni strani ponatiskujejo Gosarjeve knjige, hkrati pa se govori o socialni etiki, ki se naj zoperstavi »liberalnemu« kapitalizmu, za katerega naj bi bili krivi komunisti, ker so (bili) brez morale. Pri tem se pozablja, da pri nas ni le komunistična partija, pač pa

je zlasti katoliška cerkev odgovorna za isto etiko, ki je izhajala zgolj iz prepričanja v lastni prav, medtem ko je vse neželene posledice pripisovala nasprotnikom (to se je dogajalo že od konca prejšnjega stoletja, medtem ko so bili komunistični akterji vse do sredine tridesetih let marginalni in v ilegali). Zato je nevarno govoriti o socialni etiki kar povprek, brez razlikovanj, na katere je že pred pol stoletja opozarjal Gosar. V tem smislu še vedno velja njegovo opozorilo:

Ena sama neutemeljena in neuresničljiva zahteva, odeta v plašč socialne etike, lahko povzroči hujšo demoralizacijo in več škode, kakor pa najbolj brezobzirna kršitev očitnih in nespornih socialnih pravic in dolžnosti.

Končno je treba pri socialni etiki strogo ločiti med dolžnostmi posameznika in med splošnimi nalogami gospodarske in socialne politike/.../ Kjer te jasnosti ni, se vse, tudi najvažnejše zahteve sprevržejo v navadno željo brez prave obveznosti. (Gosar 1994: 45.)

Prav tako razmišljanje je Weber opredelil kot etiko odgovornosti. Navedeni primer ilustrira problematičnost etike prepričanja v razmerah, ko posamezni družbeni sistemi še niso bili diferencirani (vzpostavljeni). In takrat je to veljalo tudi za posamezne profesije (strokovno socialno delo se je npr. začelo razvijati šele od srede petdesetih let dalje).

Danes so razmere bistveno drugačne. Socialni sistem je razmejen od ekonomskega in od političnega, socialna politika od socialnega dela, profesionalno socialno delo od neprofesionalnega itn. Vendar to ne pomeni, da nasprotje med etiko odgovornosti in prepričanja ni več aktualno. Še vedno je potrebno *razlikovanje* med obema, le da se to zdaj dogaja *znotraj* posameznih strok. Zlasti profesionalci v socialnem delu (katerih dejavnost je odločilno odvisna od neposrednega stika z uporabniki) se morajo pri aplikaciji svojega etičnega kodeksa vselej spraševati o tej razliki. Če se ne, se jim lahko zgodi, da svojo formalizirano

etiko, ki jih profesionalno zavezuje, razumejo zgolj kot kodirane normative, ki jih je treba brezpogojno izvajati, *ne glede* na neželene posledice. V tem primeru bi kodeks pomenil samoumevno etično podlago v profesionalnih odločitvah, ki je ni treba vedno znova preverjati (prevajati) v konkretnih primerih. S tem bi se kodeks reducirjal na etiko prepričanja in bi postal ideologija (scientizma); funkcioniral bi na enak način kot takrat, ko smo imeli opravka s političnim, nazorskim oz. religioznim prepričanjem, ki da je zadostno za strokovno odločanje. Profesionalni kodeks bi se na ta način spremenil v svoje nasprotje, saj ne bi spodbujal odgovornosti (ne glede na to, kako je napisan).

Razliko med prepričanjem in odgovornostjo bom ponazoril na znani etični maksimi, ki je v profesionalnih kodeksih zelo pogosta in se glasi: zaupnost podatkov. V nadaljevanju povzemam primer iz sodne prakse kalifornijskega sodišča, s katerim opozarjam na naslednje tri poudarke:

- na razlikovanje profesionalne etike odgovornosti (v odločitvah pri *konkretnem* delu z uporabnikom) od etike prepričanja (v moralne norme, kodirane v *splošni* obliki);

- na odgovornost profesionalca tudi za tiste posledice, ki so nezaželene in jih ni mogoče napovedati, jih je pa mogoče predvideti s strokovnimi postopki oz. veščinami, npr. z oceno nevarnosti in tveganja (cf. Parton 1989: 60 ss.);

- na razlikovanje med odločitvami, ki so povezane z etičnimi vprašanji, od tistih, ki nimajo zveze z njimi; na ta način smo pozorni na možne kombinacije med (ne)dobrim in (ne)pravilnim, med vrednotami in znanjem (cf. Zastrow 1992: 36-37), hkrati pa tudi na tiste vrste odločitev, ki so profesionalno pomembne, čeprav so brez etične relevance (cf. Loewenberg 1988: 109, 111).

Precedens glede ugotavljanja profesionalne odgovornosti za razkritje

zaup(a)nih informacij se je zgodil l. 1976 z razsodbo kalifornijskega vrhovnega sodišča v primeru Tarasoff proti vodstvu Univerze v Kaliforniji. Šlo je za naslednji primer:

Leta 1969 je Prosenjit Podar, uporabnik študentske zdravstvene službe, ki je delovala v sklopu Univerze, obvestil svojega psihologa,⁹ da namerava umoriti mlado dekle, ko se bo po izteku počitnic vrnila na Univerzo. Na podlagi tega razgovora je psiholog zahteval od policije (univerzitetnega kampusa), da začne nadzirati Podarja zaradi možne hospitalizacije, ker gre za osebo, ki je »nevarna sebi ali drugim«. Policija je začela Podarja nadzirati, nato pa je nadzor opustila, ker so ugotovili, da je Podar »racionalen« (razumen). Takoj za tem je psihologov *supervizor* zahteval od policije, da vrne psihologovo pismo zahtevo za Podarjevo nadzorovanje, da se uniči vsa psihologova dokumentacija o tem primeru in da se prenehajo vse aktivnosti za Podarjevo hospitalizacije; s tem tudi morebitna žrtev ni bila opozorjena o Podarjevi grožnji. Čez dva meseca je Podar ubil Tatjano Tarasoff. Njeni starši so tožili vodstvo Univerze, zdravstveno službo in šefa policije (skupaj s štirimi njegovimi uslužbenci), ker *niso opozorili žrtve o izrečeni grožnji*. Nižje sodišče tožbi ni ugodilo; sledila je pritožba in odločitev vrhovnega sodišča: strokovnjak, »ki ve, ali pa bi moral vedeti, da njegov oz. njen klient komu grozi, je (kljub zaupnosti informacij) dolžan zavarovati žrtev« (Reamer 1990: 106 ss.)

Zaupnost informacij in osebnih podatkov je pogoj profesionalnega odnosa do uporabnika. Zato tudi sodi ta zahteva v kodeks etike (za socialo je pomembno, da je vsebovana v obeh kodeksih, ki so relevantni za to področje: tako v tistem, ki velja za vse profile v celotnem socialnem varstvu, kot v posebnem kodeksu za socialno delo).

Vendar pa zaupnost med socialnim delavcem in uporabnikom ne more

⁹ Šlo je za primer psiho-socialne pomoči, kjer bi bil v isti situaciji tudi socialni delavec (če bi delal na enakem delovnem mestu). Zato je ta primer evalviran tudi v strokovni literaturi iz področja socialnega dela.

temeljiti na nerealistični domnevi, da bodo zaup(a)ne informacije ostale nerazkrite v vseh okoliščinah. Zgornji primer nas opozarja, da je v primeru, ko je verjetno, da bo prišlo do neželenih posledic – kakršna je resna nevarnost za tretjo osebo –, profesionalc odgovoren tudi za te posledice. Namesto etike prepričanja (absolutizacija konkretne norme) gre za uveljavitev etike odgovornosti, kjer zaupnost pomeni zaupanje v strokovno pre-

sojo socialnega delavca o tem, kdaj je razkritje zaupnih informacij neizogibno in kdaj ni. Če se profesionalc tega zaveda in to uporabniku pove, potem tudi uporabnik ve, kaj lahko od njega pričakuje. To pomeni, da je – tako kot vsaka druga – tudi etična odgovornost najprej odgovornost, tj., dajanje odgovorov, ki so podlaga za dogovor. Zato sem prej poudaril, da imajo kodeksi tudi komunikacijsko vrednost (in ne zgolj normativne).

Literatura

- F. Adam (1993), Strukturiranje političnega prostora po drugih volitvah in vprašanje politične stabilnosti. V: F. Adam (ur.), *Volitve in politika po slovensko*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, 202-221.
- S. Dragoš (1989), Socialno delo v razmerju do ideologije. *Socialno delo*, XXVIII, 1: 7-24.
- S. Dragoš (1993), Karitas na Slovenskem. V: B. Mesec, S. Dragoš (ur.), *Socialna Slovenija*. Ljubljana: Visoka šola za socialno delo, 163-197.
- S. Dragoš (1994), Etika v socialnem varstvu ali socialnovarstvena etika? *Socialno delo* 33, 6: 515-517.
- A. Giddens (1993), *Sociology*. Oxford: Polity Press.
- A. Gosar (1933), *Za nov družabni red. 1. zv.* Celje: Družba sv. Mohorja.
- (1994), *Sodobna socialna etika*. Ljubljana: Rokus.
- K. S. Haynes, J. S. Mickelson (1991), *Affecting Change: Social Workers in the Political Arena*. New York: Longman.
- D. Held (1990), *Modeli demokracije*. Zagreb: Školska knjiga.
- I. Kovač (psevd. E. Kardelja) (1934), Sociološke osnove krščanskega socializma, II. del. *Ljubljanski zvon* LIV: 450-459.
- F. Loewenberg, R. Dolgoff (1988), *Ethical Decisions for Social Work Practice*. Itaca: Peacock Publishers.
- N. Luhmann (1982), *The Differentiation of Society*. New York: Columbia University Press.
- (1991), Avtopoezis socialnih sistemov. *Časopis za kritiko znanosti*, XIX, 140/141: 21-46.
- (1991a), Pojem družbe. *Teorija in praksa*, XXVIII, 10/11: 1175-1185.
- K. Marx (1961), *Kapital*, I. del. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- C. Parton, N. Parton (1989), Child protection: the law and dangerousness. V: O. Stevenson (ur.), *Child Abuse*. Great Britain: Harvester Wheatsheaf, 54-73.
- F. G. Reamer (1990), *Ethical Dilemmas in Social Service*. New York: Columbia University Press.
- P. Spicker (1989), *Social Housing and the Social Services*. Great Britain: Longman.
- A. Ušeničnik (1925/26), Sociologija in socialna ekonomija. *Čas*, XX, 1/2: 82-85.
- (1937), *Nekaj smernic katoliškemu dijaštvu*. Naša pot XIII. Ljubljana: Knjižnica Katoliške Akcije za mladino.
- (1940), O komentarju k okrožnici Quadragesimo anno. *Mi mladi borci*, IV, 29: 114-115.

M. Weber (1992), *Politika kot poklic*. V: F. Adam (ur.), *Politika kot poklic*. Ljubljana: KRT, 21-66.

H. Willke (1993), *Sistemska teorija razvitih družb*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

C. Zastrow (1992), *The Practice of Social Work*. California: Wadsworth Publishing Company.

Birgit Rommelspacher

DESNİČARSKA SKRAJNOST IN RASISTIČNO NASILJE

KONTROVERZNOST OZKOJE

Vse od združitve je bilo tako v Vzhodni kot Zahodni Nemčiji opaziti velik porast rasističnega nasilja in skrajno desničarskih tignov. Ta porast dogodkov je med strokovnjaki in strokovnjakinjami z različnih področij sprožil živahno in raznoliko neoglasje o možnih vzrokih tega nasilja. Ali je vzrok iskati v nastopi gospodarski negotovosti, v pomembnejši perspektivi za mlade, ali pa gre zlasti za strah pred tujci, kot ga pomembno je od drugod? Ali so močvirja v ospredju ekonomski interesi bogate Zahodne Evrope, ki bi se radi razširili pred evropske revijane? Ali pa so nasilna dejanja kriz na novo preživljanja moškega svetovna, ki se opira na najstarejšo nemško tradicijo? Mnogo je prirčkanja, vendar spori po mojem mnenju naspajo na skoraj slabo pregledni razmerji med naslednjimi pojmi: enim, ki pravi, da je treba razlizen in gualje razumeti kot simptom vladajoče družbe, kot pojav, ki uha je iz njene logike in njenih interesov; in drugin, ki razlaga pojav kot minljiv znak krize, v katerem prihajajo do izraza posebni problemi celotnih skupin.

Z namenom, da podrobneje razdelam to vprašanje, bom kritično ocenila napotitve razlaga iz sociologije, psihologije in iz feministične

klasifkacije vrednot vedno bolj propadajo, da so tradicionalni feministični vzorci vse bolj obilpni in da na življenje vse bolj vplivajo nevidni procesi kot na primer grozeča ekološka katastrofa. Poleg tega je razpad političnih blokov pripeljal do krize pogledov na svet in do napada tradicionalne pojabe sovražnika, tako da sedaj mnogi iščejo oporo in dolo v skrajno desničarski nemarnosti.

Podoben odgovor je, da tukaj pravi vzrok ni dosti bolj ali pa celo vse od individualizacije. Nedvomno je kapitalizacija naših življenjskih podočij v tem časi pripeljala do razmer, v katerih je posameznik prepričan, da mora biti kot le nikoli dotedaj. Vprašanje pa je, ali ta individualizacija in razpad splošno veljavni norme naspajo pelje k izkupu desničarskih vzorcev milijona. Zanimivo je, da je v uvrstili analizi procesi individualizacije vednoten v prvi vrsti kot nevarnost in izguba. Po mojem mnenju pa bi se bilo treba vprašati, ali individualizacija ne pihala tudi krepitev samoodločanja in s tem spodbujanja drugačnosti, ki bi bila vladajoča norma po sedaj danih norm in njihovega izločevanja iz njene, kakor tudi zvečane spodobnosti za vladovanje nevarnosti in naprota.

Abstraktno prav gotovo ne moremo najti odgovora, pač pa si moramo ogledati empirijo.

Za razlago naše raziskave Heit meyer (1989), našel mnogi ustopniha individualistične teorije, pokazuje, da med politiziranimi dejavniki ni najti

TEORETIČNE PREDPOSTAVKE

Pri sociološki razpravi je osnovnejša pomota tem o razliki družbi. Zastrow (Beck 1986), ki trdi, da