

# Nevarna lepota vrtov modernih normativnih diskurzov

## Dangerous beauty of gardens of modern normative discourses

Tanja Ferkulj

### **Povzetek**

Tanja Ferkulj, dipl. soc. ped., tanja.ferkulj@gmail.com *Prispevek prikazuje nekatere vidike pomena socialnih norm za povezanost družbenega življenja, hkrati pa njihovo prisotnost in upoštevanost predpostavlja za pogoj socialne izključenosti. Prispevek ugotavlja večno prisotnost dialektike izključenega in vključenega v družbenem kot pogoj preživetja družbenega sistema. Vsako zgodovinsko obdobje je z normativnimi diskurzi po svoje oblikovalo družbeno resničnost. Analiza modernega in postmoderne diskurza pokaže nekaj sprememb v organizaciji družbene realnosti, ki so prešle od učinkovite, objektivne vsedoločljivosti modernih konceptov do posameznih razdrobljenih in subjektivnih zgodb postmoderne. Kljub navidez vsepriznavajočemu demokratičnemu diskurzu obstajajo neštete in brezimne oblike socialne izključenosti, ki čakajo na svoje poimenovanje in priznanje.*

**Ključne besede:** posameznik, družba, socialna norma, normativni diskurz, socialna izključenost, moderna, postmoderna.

### **Abstract**

*In this article some aspects of norms and their role in social integration, as well as their presence and consideration as a cause of social exclusion, are reviewed. The article shows an eternal dialectic between the social inclusion and social exclusion, both being conditions for existence of a social system. Each historical period shaped social reality through normative discourses in its own way. The analysis of modern and postmodern discourses shows some important changes in the organization of social reality, passing from effective, objective, deterministic concepts of modernity, to individual, fragmented and subjective stories of postmodernity. In spite of all-recognizant democratical discourses, it seems, that there exist many unnamed forms of social exclusion, waiting for their identification and recognition.*

**Key words:** *individual, society, social norms, normative discourses, social exclusion, modernity, postmodernity.*

## **1 Uvod**

*Nebeško kraljestvo je podobno človeku, ki je zasejal dobro seme na svoji njivi. Medtem ko so ljudje spali, je prišel njegov sovražnik, zasejal ljulko med pšenico in odšel. Ko je setev zrasla in šla v klasje, se je pokazala tudi ljulka /.../ Ob žetvi pa porečem žanjcem: 'Poberite najprej ljulko in jo povežite v snope, da jo sežgemo; pšenico pa spravite v mojo žitnico.'*

(Sveto pismo, 1985: 1067)

*Res je, da ima človek na voljo najrazličnejša semena in da je od njega odvisno, katera semena bo posadil /.../ Ima možnosti, semena, svobodno voljo, toda odločanje je problem /.../ In ta problem nikakor ni enostaven.*

(Rutar, 2005: 71)

»Intelekt skoz neznansko dolge čase ni ustvaril nič drugega kot zmote; o nekaterih od njih se je pokazalo, da so koristne in ohranjevalke vrste: kdor naleti nanje ali jih dobi podedovane, z večjo srečo bojuje svoj boj zase in za svoje potomce.« (Nietzsche, 2005: 126.) Te zmote, nadaljuje Nietzsche (ibid.), so se spremenile v norme, po katerih presojava in razlikujemo resnično od neresničnega. Moč spoznanja torej ni odvisna od njegove resničnosti, pač pa bolj od njegove starosti, do katere se je ohranjalo kot pogoj življenja. Voltairov Pangloss je verjel, da živimo v najboljšem vseh možnih svetov. Wittgenstein (2004: 68) nas sprašuje, ali pač »nismo na vsakem koraku prisiljeni reči 'To vsekakor verjamem'?«. Kaj vse verjamemo o svetu, v katerem živimo? Razsvetljenstvo si je zadalo ambiciozen cilj dokončno definirati Lepo, Dobro in Resnično. Navidezna možnost moderne dokončnosti definicije Dobrega, Lepega in Resničnega je s seboj prinesla zagon v znanosti, da bo racionalno spoznanje omogočilo človeštvu boljše, lepše življenje. Bauman (2006: 120) oriše svet, kakor je tekel z razsvetljenimi ideali: »/.../ od razsvetljenstva je bil za moderni svet značilen aktivističen, inženirski odnos do narave in sebe. Znanost ni bila sama sebi namen; doživljali so jo predvsem kot sredstvo s strašljivo močjo, ki lahko lastniku omogoči izboljšati resničnost /.../ Vrtnarjenje in medicina sta bila arhetipa konstruktivnega odnosa, normalnost, zdravje in higiena pa so bili najboljše prisposode za človeške naloge in strategije pri upravljanju človeških zadev.« Nevarna lepota teh idealov je prišla s tem, ko se je pričelo izvajati nasilje nad vsem, kar ni bilo v skladu s priznanimi vrednotami. Moderna, ki je ljudem na eni strani ponujala varnost opredeljenosti in gotovosti, je na drugi strani rodila tudi holokavst, sistematično uničenje celih skupin prebivalstva. Holokavst ni bil, kot piše Bauman (ibid.), nič več ali manj kot njena dovršena in dosledna posledica.

Tudi zaradi presunljivih posledic, ki jih je s seboj prinesel civilizacijski razvoj, temelječ na promoviranju razuma, bi želeli sedaj odstirati del družbene realnosti, sredi katere živimo. V kakšnem razmerju se srečujejo družba, posameznik in norme, kako se norme in normativni sistemi v času in družbenem prostoru spreminjajo in katere vidne spremembe je doživel evropski prostor v odnosu do njih?

## 2 Družba in posameznik

Vprašanje razmerja med posameznikom in družbo je ključno za identiteto družboslovja. Veliko družboslovnih klasikov (Spencer, Durkheim, Simmel, Parsons, Luhmann, Bourdieu, da naštejemo le nekatere) je vprašanje obširno razdelalo. Iz problema razmerja med posameznikom in družbo so nastajali celi traktati, ne da bi problem tudi razrešili. Kot razmišlja Simmel (1995: 69), nam nerešljivost omenjene zadeve pripoveduje o tem, da je vsaka analiza posameznega in družbenega že globoko del subjekta svojega polemiziranja in kot takšna ne more podati nekega nedvoumnega, objektivnega in dokončnega spoznanja.

Življenjsko najbližnje stvari so nam spoznavno najbolj oddaljene, ugotavlja Heidegger (1997). Ko poskušamo razumeti družbo in posameznika in njuno medsebojno razmerje ter se ob tem opremo na spoznavno-teoretske tradicije različnih družboslovnih mislecev, se hitro znajdemo sredi zmede različnih pogledov. Nekateri si celo nasprotujejo. Durkheimova tradicija trdi, da vlada med posameznikom in družbo antagonizem. Maturana in Varela (1998) pravita, da je naloga družbe ravno organizacija zadovoljivega življenja za v njej živeče enote, da gre torej med družbo in posameznikom prej za razmerje omogočanja kot pa onemogočanja. Kdo ima torej prav? Na to vprašanje (žal ali pa tudi ne) ne obstaja en sam in nedvoumen odgovor. Po Kordešu (2004), mislecu v postmoderni razvite kibernetike, bo odgovor odvisen predvsem od izbire miselnega obzorja, v katerem ga bomo iskali. Za namen tega prispevka se bomo oprli na razmišljanje Makaroviča (2001), ki pravi, da je za družbo značilna emergentnost, kar pomeni, da kljub strukturni povezanosti ni mogoče neposredno z opisi lastnosti družbenega sistema izpeljati lastnosti posameznikov, ki ga sestavljajo, in obratno; iz lastnosti posameznikov ni mogoče sklepati na lastnosti sistema, ki ga sestavljajo. Oba sistema, tako posameznik kot tudi družba v celoti, pa sta za svoj obstoj 'prisiljena' izbirati pri odločanju tiste možnosti, ki bodo ohranile določen parameter na ravni, ki je potrebna za preživetje in reprodukcijo sistema. Normativni odziv na kompleksnost okolja, sposobnost izbire preživetveno pomembnejše opcije je za oba sistema bistvenega pomena, še pravi avtor (ibid.).

Ne glede na to, kateri teoretski sistem bomo izbrali za opredelitev

razmerja med posameznikom in družbo, med delovanjem in sistemom, ter kateri entiteti bomo prisodili večjo neodvisnost nasproti drugi, gre za dve entiteti, ki ne moreta obstajati druga brez druge. Kaj je posameznik brez družbe in obratno? Če bi družba podpirala posameznika pri njegovem razvoju, bi se s tem, piše Rainer (2000), neopazno bogatila tudi sama. Dejstvo pa je obratno. Družba je zelo netolerantna do vseh tistih, ki bi se radi dvignili nad povprečje, še piše (ibid.). To se nam lahko zdi razumljivo, če pomislimo, da se je tudi družba kot sistem prisiljena ohranjati in pri tem upravljati še posebej s parametri, ki so nepredvidljive narave. Vendar je družba za razliko od posameznika strukturno neprimerno močnejši sistem, vplivnejša je tudi njena moč nasilja, ki ga izvaja nad posameznikom. Zato ni nikoli odveč beseda, ki opozarja na to razliko. Juhant (2006) piše v spremni besedi h knjigi *Moderna in holokavst*, da Bauman, tankovestni in kritični opazovalec družbenega dogajanja, ne zaupa v zmožnost družbe in skupin, da bi zmogle organizacijo etičnega delovanja nasproti posamezniku. Preteklost je namreč zadnjo misel več kot dovolj prepričljivo dokazala. Družbeni sistem je vselej zatiralec posameznika. »Družbeni sistemi vzgajajo človeka v nesamostojnosti, da si ga lažje podredijo in ga zatirajo.« (Ibid.: 357.) V nadaljevanju problem razmerja med družbo in posameznikom povežem z eno najstarejših družbenih dejavnosti, postavljanjem pravil.

### **3 Socialna norma in normativni sistem**

Etimološko pojem norme izvira iz latinščine in pomeni mizarjev kotomer, tudi ogelnik. Dandanašnji normo interpretiramo kot mero, merilo, načelo, pravilo, vodilo (Veliki slovar tujk, 2002). Kanduč (2003: 280) je normo takole mistificiral: »Norma je nenavadna entiteta, ki se izmika čutni zaznavi. Norme ne moremo slišati, otipati ali zavohati. Norma je pač specifična konstelacija smisla, ki se jo da spoznati zgolj z razumom (oziroma interpretacijo čutno zaznavnih znakov). Norma tudi nikoli ni ena sama, ampak je vselej ena med drugimi, pravzaprav med mnogimi in tudi bolj ali manj spremenljivimi drugimi (v okviru normativnega sistema). Prav zato pa je sleherna splošna in abstraktna norma nujno necela, luknjičava ali hipotetična.«

Postavljanje norm (pravil), menjava in kategorizacija so temeljni človeške dejavnosti, ki pomenijo spreminjanje človeka skozi čas, njegov spopad z naravo, podružbljanje (Fox, 1988). Canguilhem (1987) ugotavlja, da določitev nečesa poljubno izbranega za normalno služi predvsem racionalnim potrebam, ki omogočajo hitro in učinkovito delovanje na določenih področjih družbe. Gre za načrtovanje in strukturiranje družbenih dejavnosti, ki sta premišljeni potezi pozicij moči. Kluckhohn (v Bauman, 2006) trdi, da družbene norme ne bi obstajale, če ne bi bile funkcionalne za določene družbene potrebe. Po videnju omenjenega avtorja bi vsaka družbena norma prenehala obstajati takoj, ko bi izginila določena družbena potreba, ki je normo povzročila in vzdrževala. Durkheim (v Bauman, 2006) pravi, da ima vsaka družba takšen normativni sistem, kot si ga zasluži. Po njegovem je vloga socialnih normativnih sistemov v tem, da ohranjajo obstoj družbe in njene identitete, družba pa podpira zavezujočo moč normativnih sistemov prek socializacijskih in kaznovalnih ukrepov.

Kako se problem razmerja med posameznikom in družbenim sistemom v celoti srečuje s problemom normiranosti družbenega življenja? Makarovič (2001) strne, da se posameznik kot zavestni sistem ne ravna slepo po normah, ki mu jih predpisuje t. i. objektivna družbena struktura. Posameznik zavestno uravnava svoje delovanje na podlagi lastnih normativnih sistemov, ki pa seveda lahko vključujejo ponotranjene prevladujoče družbene norme.

## **4 Normativni diskurz**

Nietzsche (2005) trdi, da smo v spoznavanju daleč naprej, če pravilo ugledamo kot tisto, ki je zanimivejše od izjeme. Foucault (1998) ob analizi družbenih praks ugotavlja, da so si družbene institucije in njihove avtoritete vse skozi zgodovino prizadevale za nasprotno: nadzorovale so vse preveč izjemno in poljubno, ki odstopa od predstav o običajnem posameznikovem delovanju. Izjemno lahko mislimo seveda v dvojnem pomenu: v enem pomenu kot tisto, ki je v nasprotju z običajnim in pravilnim. Lahko pa razširimo svoj h kategoriziranju naravnani pogled in kot Canguilhem (1987) ugotovimo, da je izjemno (nenormalno, patološko), čeravno logično drugotno, eksistenčno prvotno. Canguilhem je hodil v šolo

k Nietzscheju in skupaj z njim spoznal, da naknadno postavljena pravila vplivajo na to, kaj se z izjemnim dogaja. Pravilo deluje na izjemno oziroma patološko kot tisti spreobračajoči imperativ, ki samopromovira svojo pravilnost in obrača nepravilno v svoje nasprotje.

Foucault (1998, 2004) je predstavil svojo idejo tega, kako je racionalizacija izzvenela na področju človeških odnosov. Foucault (1991) je z analizo diskurzov v zgodovini kaznovanja pokazal, da institucionalno nasilje rafinira tehnike in postaja v času vse bolj subtilno. Tehnike discipliniranja niso omejene le na posamezne institucije, ampak diskurzivno obvladujejo vsa družbena polja. Diskurzi so po Foucaultu (ibid.) tisti mehanizmi, ki pravilno vednost razlikujejo od nepravilne in hkrati določajo načine, ki neko vednost o objektu določajo za smiselno, želeno in pravilno, obenem pa izključujejo času neprimerno vednost, tj. diskurze z manj moči ali tiste, ki bi utegnili manj prispevati k povezanosti družbenega sistema. Diskurzivno realizirane opcije postanejo vedno tiste, v katerih sistem razpozna politično uporabnost in ekonomsko učinkovitost. Diskurz, ki se kaže kot nekaj malenkostnega, skriva svojo zvezo z željo in oblastjo. Skupaj s prepovedmi, rituali, sistemom institucij ter arbitrarno vzpostavljenimi opozicijami med resničnim in neresničnim, ki razločujejo in izvržejo, predstavlja temeljni normativni mehanizem. Diskurzi, ki nas po Foucaultu (2003) lahko ubijejo ali nas pripravijo do smeha, nazadnje odločijo o življenjski usodi posameznega človeka.

## **5 Zgodovina vrtov normativnih diskurzov**

Upravljanje z normalnim in patološkim ima svojo dolgo zgodovino, tu ne gre za nič novega. »Vsako obdobje, vsaka družba izoblikuje svojo vizijo zaželenega in prijetno loči od neznosnega,« tako Bruckner (2004: 50). S terminom normalno tu po Ule (2004) mislimo na vsakršna, po predstavah določene družbe zaželena, pričakovana delovanja posameznikov. Nenormalno delovanje pa Bauman (2006) teoretično opredeli kot tisto, ki se odklanja od norme, ki izvira iz odsotnosti ali šibkosti socializirajočih pritiskov, iz nezadostnosti ali pomanjkljivosti družbenih mehanizmov. Na ravni širše družbe gre torej za ne dovolj dobre upravljalne zmožnosti

družbenega sistema, na nižjih ravneh pa kaže na pomanjkljivosti izobraževalnih ustanov in slabljenje družine v njenih določenih funkcijah. Nenormalno vedenje je po mnenju avtorja (ibid.) vedno povezano z nekaj odpora do družbenih pritiskov, ki jih priznava in izvaja določena moralna avtoriteta.

Sociohistoristi, s katerimi mislim predvsem na Nietzscheja, Canguilhema in Foucaulta, so v času opazili spreminjanje opredelitev normalnega in patološkega ter spreminjanje le-teh k vse bolj subtilnim razlikovanjem med tem, kar predstavlja v družbi pravilno, zeleno, pričakovano delovanje, in onim, ki to ni. Nietzsche (2005) piše, da so bili omenjeni procesi v prid obvladovanju in zmanjševanju poljubnega, ki ima, če npr. mislimo po Foxu (1988), svoj pravzorec v razvojni prazgodovini človeštva, ko so ljudstva ločevala strupene rastline od koristnih in se s poenostavljanji tako izognila zapletenosti okoliščin, ko bi morala vsakič znova preišljevati (ne)varnost svojega ravnanja pri orientaciji v okolju. Ko je Voltaire zapisal svoj znameniti stavek *Il faut cultiver son jardin* (treba je obdelovati svoj vrt), se ni zavedal, da bo ideja stavka postala vodilno geslo moderne, katero je obsedla sla po vrtnarjenju in racionalnem urejanju na vseh področjih družbenega življenja. Voltaire, ki se je priklonil razumu, seveda ni slutil holokavsta kot primera tragičnega izraza dovršenosti racionalnega upravljanja v moderni tehnologiji in birokraciji, kot je Bauman pojave lucidno povezal. Odslej ni bilo nič več samoumevno, piše Bauman (2006: 101): »Nič ne bi smelo rasti, če ni bilo posajeno, in karkoli bi raslo samo od sebe, bi bilo nujno slabo in torej nevarno in bi celoten načrt ogrožalo ali kvarilo /.../ Namesto tega so bili potrebni odnos in spretnost vrtnarja: nekoga, ki ima podroben načrt trate, obrob in mej, ki bi trato razmejevale od obrob; nekoga z vizijo skladnih barv, ki bi znal razlikovati prijetno harmonijo od odbijajoče kakofonije, nekoga, ki je odločen, da bo imel za plevel vsako rastlino, ki se povabi sama in moti njegov načrt in njegovo vizijo reda in harmonije /.../«

V nadaljevanju s Foucaultom orišem naravo diskurzov, »etape našega barbarstva« (Foucault, 1991: 21), kakor so se razvrstile skozi čas v evropskem prostoru. Analiza zgodovine normativnih diskurzov pokaže, kako je vsako zgodovinsko obdobje na svojstven način vzpostavilo opozicije med resničnim in napačnim, dobrim in slabim, lepim in grdim. Nezaželeni del opozicij (neresnično, slabo, grdo) je bil marginaliziran in izvržen, če ni bil sposoben



spreobrnitve v svoje nasprotje. Zadržali se bomo ob vzponu idealov razsvetljenstva, zaradi katerih tudi danes marsikdo trdi, da živimo v najboljšem, najbolj urejenem vseh svetov.

## **5.1 Predzgodovinsko demoniziranje**

Vrhovski (2002) je raziskovala razvoj specialnopedagoških konceptov. Avtorica ugotovi, da so v predzgodovinskih družbah, kjer so bili preživetveno vsi odvisni od vsakogar, za otroke z duševnimi in fizičnimi težavami verjeli, da so jih obsedli demoni, zato so jih na različne načine kaznovali in zavrnili.

## **5.2 Antična neposrednost**

Medtem ko antični grški logos, piše Foucault (1998), še ne pozna svojega nasprotja, pa so o antični Grčiji in Italiji, tako Vrhovski (2002), znane zgodbe o tem, kako so otroke z drugače razvitimi telesnimi deli metali v rečne kanale ali pogorja in jih tam pustili umreti. Tudi Zaviršek (2000) pripoveduje o tem, da je družba z organizacijo normalnosti začela že takrat. Sokrat govori o vrlinah, kot sta pravičnost in pogum. Aristotel pove, da je najbolj zaželeno življenje tisto, ki ga vodi razum, in definira, kakšno da je idealno človeško telo. Predstave o tem, kaj je idealno, so torej nastajale tudi preko filozofov, ki so ustno in pisno razširjali svoje ideje.

## **5.3 Srednjeveški strahovi**

V srednjem veku se je odgovor na vprašanje, kaj je normalno in kaj ne, pisal s črkami ritualov, magije in religije kot glas velikega Drugega, ki je oskrbel kulturo z nasebnostjo (Vrhovski, 2002). V srednjem veku je torej imela, tako Salecl (1991), Cerkev veliko družbeno moč; vplivala je na vse segmente družbenega življenja. Pred njenim Bogom so bili resda vsi že od rojstva grešniki, a je uvedla tudi natančnejša razlikovanja o tem, kaj je nenormalno, kaznivo in kaj ne. Uvedla je tako najhujše kazni za čarovništvo, prešuštvo, za uživanje mesa pred postom itn. V srednjem veku so radi organizirali lov na čarovnice. Dejanje je bilo primerno mesto, okoli katerega se je lahko takrat strukturirala pretežno krščanska družba. Foucault (1998) piše, da v srednjem veku norcev niso neizogibno preganjali. Norost je preprosto veljala za pregreho. Vendar se je v srednjem

veku zgodilo nekaj pomenljivejšega. Takrat so zgradili leprozorije, kjer so se zdravili gobavci. Obstoje gobavca in potem njegovo izginotje je srednjeveškemu človeku razodevalo kazen in dobroto Boga, ki pravično kaznuje in dobro plačuje. Podoba leprozorijev je bila navzoča še dolgo potem, ko so ti izginili. Za njimi je ostala struktura, večno prikladna, da se izpolni z vsem tistim, kar družbi v določenem času ne ugaja. Na nekdanjih mestih leprozorijev se namreč tri stoletja kasneje pojavijo podobni obrazci izključitve. Gre za družbeno izključevanje, a hkrati za vključevanje pod posebnimi oznakami, s posebnim statusom.

## **5.4 Renesančna prešernost**

Podobno mesto, piše Salecl (1991), kot ga ima v srednjem veku čarovništvo, ima v 16. stoletju preganjanje klatežev. Ta premik je povezan s prvimi vzniki kapitalizma, ki je obsojal lenobo, z njo pa povezoval revščino. Foucault (1998) piše, da je norost z renesanso prejela pomemben prostor v umetnosti. Če je bila v srednjem veku pomembna tema smrt, jo je v renesansi zamenjala norost kot ne samo dokončna, ampak stalna oblika grožnje človekovemu življenju. Bila je predmet razprave ali pa je sama razpravljala; govorila je, da je blizu ljubezni in sreči kakor razum, da je bliže razumu kakor razum sam. Na slikah je bila prikazovana kot ples, veselje. Norost je v renesančni umetnosti živela svoje veselo življenje, bila je veseli zbor človeških slabosti. Bila je močna ravno zaradi svoje nerazumljivosti in nerazumljenosti, zahtevala je svoje trenutke izpovedovanja, pred katerimi je moral klečati prestrašeni človek. Vsekakor je bila norost v zvezi z nenavadnimi potmi vednosti. Do tu, nadaljuje avtor (ibid.), je bil svet še razmeroma prijazen z norostjo; bila je med ljudmi in stvarmi, bila je zmes resničnega in izmišljenega, bila je gibljivost razuma, bila je bolj motena kot moteča.

## **5.5 Klasicistična urejenost**

Z nastopom klasicizma ter za njim razsvetljenstva in moderne so se poskušali uresničevati ambiciozni cilji civilizacijskega procesa, piše Bauman (2006). Človek je navdušeno pričel buden živeti prasanje o urejenosti in določenosti sveta. Foucault (1991: 6–7) ugotavlja, da se je v tem obdobju pojavila določena oblika volje do vednosti, »ki je napovedujoč svoje današnje vsebine zarisala plane

možnih predmetov, ki so hkrati merljivi, podvrženi opazovanju in klasifikaciji /.../, neka volja do vednosti, ki jo je predpisoval /.../ tehnični nivo, kamor bi se morala stekati spoznanja, da bi bila preverljiva in koristna«. Na drugem mestu je isti avtor (1998) je analiziral premik od srednjeveškega in renesančnega dramatičnega doživljanja norosti kot nečesa čudežnega, skrivnostnega, nečesa, kar vednosti ne izključuje, ampak ji prej podarja status verodostojnosti, h klasicističnemu doživljanju norosti kot nečesa, kar je v strogem nasprotju z razumom, in zato nekaj, kar ne pripada človeški »kulturni« naravi, ne pripada družbenemu. Zato jo je treba iz družbenega izrezati.

Postanek je na tem mestu potreben, saj se v tem obdobju zgodijo vrednote in institucije, ki bi jih lahko povezali z današnjimi vrednotami in oblikami izključevanja in zapiranja socialno ranljivejših družbenih skupin in posameznikov. V tej povezavi leži zahtevno vprašanje, ali lahko z znanstvenimi in strokovnimi preobrnitvami dominantnih diskurzov o norosti, s številnimi omizji in akcijami na teme izključevanja prevrednotimo vrednoto ustrežanja normi na eni strani in posledice neustrežanja, in zato izključevanja na drugi, če se stara konstelacija že od 17. stoletja dalje kaže kot najboljša formula za svet, ki z različnih interesnih strani hoče biti pregleden.

Leta 1656 je bil izdan odlok o ustanovitvi Splošnega špitala. Ta je naznanil prve velike trenutke zapiranja in je bil ustanovljen predvsem zato, da bi onemogočil beračenje in brezdelje. Družine so bile pozvane, da se zavoljo časti lahko na takšen način znebijo članov, ki so jim v sramoto. Po vzoru nekdanjih leprozorijev so preoblikovali institucije in vanje namestili reveže, bolne, brezdelne, brezumne, razvratne, bogokletne, zapravljljive, samomorilne itd. ne glede na spol, starost in družbeni položaj. V 17. stoletju, ko se torej začne veliko pospravljanje, so pospravili vse, kar je bilo alogično z racionalno vzpostavljanim družbenim sistemom. Takrat se je pričela čistka z vero v red in nezmotljivost človeškega uma in njegovih namenov (Foucault, 1998).

Avtor (ibid.) nadaljuje, da je bila zahteva po zapiranju torej hkrati ekonomska in moralna. Med delom in brezdeljem potegne klasicistični svet mejo. Ker je bilo v času 17. stoletja, kakor je še danes, delati sinonim etičnemu, je zmožnost delati postala velika razločevalka, ki je del populacije združila v skupnem občestvu

dela, ostale pa kot nekoristno zavrgla v nekakšen drugi svet. Brezdelnost in revščino so povezovali s pomanjkanjem discipline, ne pa z rezultatom ekonomskih razmerij v družbi tistega časa, zato so bili špitali tudi moralne ustanove. Ustanovitev ustanov, kjer je v administrativnih odlokih vladala morala, je bil pomemben pojav. V tako vzajemno oplajajočem vrednotnem družbenem sistemu sta se lahko dolgo ohranili vrednota dela in izključenost, če vrednoti nisi mogel slediti. Prav v prostorih za tisti čas prekletega brezdelja se je usidrila norost in si prostor kmalu prisvojila. Bila je prikladno uobličanje za vse prestopnike, pri katerih je semantično razlikovanje delalo preglavice.

## **5.6 Nevarna lepota modernih normativnih diskurzov**

Kakšen je bil svet po klasicizmu? Sodobne nadzorovalne institucije so sicer opustile iskanje krivca v grehu, a so iznašle drugačne načine spopadanja z manifestacijami nenormalnega kot realnega, a neznosnega mesta v simbolni strukturi (Salecl, 1991). Bauman (2006: 149) piše, da je moderna kultura »vrtinarska kultura. Definira se kot načrt za idealno življenje in popolno ureditev človekovih razmer. Identiteto konstruira na podlagi nezaupanja do narave. Pravzaprav definira sebe in naravo ter razliko med njima na podlagi endemičnega nezaupanja v odnosu do spontanosti in na podlagi svojega hrepenenja po boljši in nujno umetni ureditvi«. Moderna kultura je obramba pred neredom. Red je zasnovan kot načrt, ki določa, kaj je plevel, škodljivec. Tudi holokavst npr. je kot moderna kultura nasploh vrtnarjevo delo. Bil je le še eno opravilo več, ki ga morajo opraviti ljudje, ki so družbo obravnavali kot vrt. Plevel je treba ohranjati na robu družbenih meja. Treba ga je onemogočati, omejiti, iztrebiti, ugotavlja avtor (ibid.).

Sanje prvih sanjalcev moderne, nadaljuje Bauman (ibid.), so tako za dolgo časa postale del nas. Omogočile so nastanek močnega arzenala tehnologije in organizacijskih spretnosti. Spodbudile so nastanek institucij, katerih edini namen je instrumentaliziranje človeškega vedenja. Holokavst je stranski proizvod modernega hotenja po popolnoma načrtovanem, popolnoma nadzorovanem svetu, ko je to hotenje ušlo izpod nadzora in podivjalo. Z moderno se je izkazalo, da je nevarnejši človek tisti, ki zakon uboga, in ne

oni, ki ga ne. Ambicije moderne so bile v nasprotju s pluralizmom človeškega sveta.

Pluralizem je človeškemu svetu inherenten. Človek, človeški odnosi, fenomeni, kot so zavest ipd., so živi sistemi in kot takšni v temelju nedoločljivi (Kordeš, 2004). Lahko se odločamo glede njih, toda predhodno moramo še vedno izbrati miselno obzorje, na podlagi katerega bomo živo presojali. Tako presojanje o živem nikoli ne more podati objektivnega, dokončnega in enega samega pravilnega spoznanja. S slednjo trditvijo, kateri se je moderna arogantno postavila po robu bodisi zato, ker z njo ne bi mogla shajati, ali pa, ker ji je drugačen, tehnicističen odnos do sveta dajal oprijemljivejše in učinkovitejše rezultate, postmoderna razmeroma dobro shaja. Še več, v skladu z njeno filozofijo je dati glas subjektivnemu, posameznemu in malemu ena njenih optimističnih značilnosti, ki bi jih kazalo uporabiti pri reševanju socialne izključenosti in drugih problematičnih izidov, ki jih s seboj prinaša potreba družbenega sistema po organiziranju in razvrščanju njegovih elementov na normalne in patološke.

## **5.7 Postmoderna, priložnost za brezimno ali brezimna priložnost?**

V moderni ni smela obstajati nobena skrivnost, a tudi želja po njenem razodetju ne. Stvari so morale biti spoznane, spoznanje pa je vselej sodelovalo s preračunljivostjo in koristnostjo (Horkheimer in Adorno, 2002). Postmoderna pa s skrivnostnim prav dobro shaja, še več. Prej domišljene in definirane stvari se ne ustavijo oblačiti v vedno nove in nove pomene. Vendar bi se motili, če bi menili, da Drugo in Drugačno neobremenjeno živi, da so normativni diskurzi izgubili svojo moč ... Rutar (2005) piše, da izključevanje ni nič manjše, kot je bilo kdaj koli prej, le bolj prefinjeno postaja. Kapitalizem spodbuja drugačnost, neopredeljivo pa še vedno vzbuja srh. Tesnobni smo ob ljudeh, ki niso dovolj drugačni, ob ljudeh, katerih drugačnost ne moremo dovolj natančno opredeliti. Vzhičeni smo ob pogledu na raznovrstne cvetlice v vrtu, vendar smo neutolažljivo frustrirani, če ne vemo njihovega imena ... ob tem, da bi nekatere ime nujno potrebovale, saj bi to pomenilo njihovo preživetje, pa ga vendarle zlepa ne dobijo.

Na kaj pravzaprav mislimo z besedo postmoderna? »Po sami

besedi je moderno vsakokratno sodobno, vsakdanjostnemu sedanjemu času primerno /.../ Postmoderno bi torej bilo mogoče opisati kot takšno sedanjemu času primerno nekdanječasno, ki ga je njegova sedanost že zapustila, a je vendar še sedaj kot nekako osedanjeno v sedanosti – torej postmoderno. To je zakloбуštrana paradoksija v tej oznaki, ki pa le nekako zadeva njeno stvar.« (Urbančič, 2004: 130.)

Postmoderna sociološka misel je drugačna od konvencionalnega družboslovja. Ena ključnih postmodernističnih predpostavk, pravi Flax (1990, v Stankovič, 2001), je ideja, da je v imenu vsake lepo zaključene zgodbe nekaj moralo biti zastrto, utišano in prezrto. Resnično je namreč vedno nekaj raznolikega in nedoslednega. Po postmodernizmu je človek umrl. Postmodernizem spodbija esencialistično razumevanje človeka kot stabilne enote. Ne obstaja nekaj takšnega, kar bi lahko imenovali človek, saj se ta totalitazirajoči koncept pokaže za preveč heterogenega, če ga razbijemo na njegove mnogotere biološko-kulturne (moški-ženska, Vzhodnjak-Zahodnjak itn.) variacije. »Vsako zvajanje teh razlik na skupni imenovalec namreč pomeni enostransko analitično strategijo privilegiranja eno(tno)sti, homogenosti, totalnosti in identitete,« je zapisala Flax (ibid.: 182).

Lyotard (v Stankovič, 2001) analizira diskriminatorni avtoritarizem modernega razsvetljenskega diskurza. Vpelje pojem postmoderne vednosti, ki v imenu vseh depriviranih in marginaliziranih skupin vzame *razliko* za temeljni analitični konstrukt, ki poskuša onesposobiti diskriminatorne prakse, vezane na totalitazirajoče modernistične koncepte resnice, enakosti, napredka itn. Po njegovi teoriji bi morali spoštovati vsak koncept, vrednoto in družbene skupine brez prizadevanja po organiziranju in označevanju nečesa za pravilnejše, normalnejše. Le tako je namreč mogoč družbeni pluralizem, ki pozitivno vrednoti razlike, posebnosti in lokalno. Nenavadno je, da se po tolikem številu družboslovnih dognanj še nismo odrekli privilegiranju jezikovne igre, ki Resnico postavlja na piedestal. Tudi Šumič - Riha (v Krečič, 2006) opozori na ključno spremembo v politiki izključevanja. Medtem ko smo se nekdanj borili proti sistemu, ki je očitno prepovedoval in izključeval, pa se danes borimo proti sistemu, ki je navidezno prijazen in vsevključujoč: »Osnovni problem emancipatorične politike do globaliziranega kapitalizma je tale: pokazati mora, da

ob vsem priznavanju drugosti ni izključevanje nič manjše. Edina razlika je ta, da je danes izključevanje nevidno /.../ Ključni problem današnje emancipatorične politike /.../ ni, kot nas prepričujejo, spoštovanje drugosti drugega, ampak kako izumiti politično ime za brezimne, izbrisane.« (Ibid.: 23.) Šumič - Riha (ibid.) uporabi pojem nesegregacijska skupnost. Nesegregacijska skupnost je torej skupnost, ki ne da zgolj tolerira, ampak naravnost zahteva prisotnost tistih, ki niso kvalificirani za to, da bi bili njeni člani. Nesegregacijska skupnost je ideal sodobne emancipatorne politike. Vprašanje, ki se mi zastavlja v okviru pričujočega besedila, je, kako je le-ta mogoča v praksi, če se spomnimo funkcijske vrednosti vrtnarjenja, normiranja za družbo, ki jo le-ta izvaja na vseh njenih ravneh?

Bauman (v Juhant, 2006) vidi postmoderno kot priložnost, da se etični programi zavzamejo za malega, od sodobnih sistemov ogroženega in zavrženega človeka, ki ga je treba vzeti kot absolutno etično zapoved. V postmoderni, ki se je znebila moderne obsesije po dokončno opredeljenem in predvidljivem svetu ter njene frustracije ob nezmožnosti tega, vidi priložnost, ko se lahko zavzamemo za popolno priznanje etičnih profilov in življenjskih drž posameznih ljudi.

Vendar: je brezimno izključeno sploh mogoče razpoznati in izreči? »Vedno je možno, da se resnično izreče v prostoru divje zunanosti, vendar smo v resničnem le, če ubogamo pravila diskurzivne 'policije', ki jo moramo reaktivirati v vsakem diskurzu.« (Foucault, 1991: 13.) Je postmoderna priložnost za brezimno predvsem brezimna priložnost, s katero si ne bomo znali pomagati več od spoznanja, da je tudi ona sama le del večnega vračanja istega?

## 6 Sklep

Norma je večna, tako kot so večne različne oblike družbenega povezovanja; potreba po normiranju, po razlikovanju in s tem tudi izključevanju je pogoj za zmanjševanje kompleksnosti okolja, orientacijo v njem in preživetje tako družbenih sistemov kot posameznika. Plevel se kot norost zdi pripravna in večna prisposoba za vse tisto, kar v bolj ali manj raznovrstnost podpirajoče vrtnarjenje in vrtove ne sodi. Plevel je kategorija, kamor sodijo vse tiste rastline, ki zavirajo rast kulturnih rastlin. Plevel so vse tiste brezimne rastline,

od katerih vrtni sistem nima učinkovitih koristi. Niso ne lepe ne dobre, še resnične ne, saj nimajo imena. Torej jih ni? Seveda so, in vrtovi prav zaradi njihove (ne)prisotnosti nevarno lepo uspevajo. Koliko inovacije, koliko plevela si vrt lahko privoščiti, da ne izgubi svojega imena, da ne postane kaos, da ne postane Drugo? Ali pa sta predvsem Drugo in pluralizem življenjskih oblik tisto, kar bi postmoderna lahko suvereno sprejela za svoj izziv? Do kod se lahko zavzamemo za Drugo kot zavestno odločujoči se posamezniki in kot družbeni sistem v celoti, ki lahko po Parsonsu (v Makarovič, 2001) *zgoj* funkcionira (ali pa ne)? Ne samo, da so to vprašanja, ki nam bodo v odgovor lahko ponudila le protislovja, protislovje smo mi sami, strukturni deli družbenega vrtilčka, ki družbenih problemov ne opazujemo drugače kot s polno udeleženo. Na tem mestu se lahko zadržimo ob misli Maturane in Varele (1998), da je družbeni sistem namenjen v njemu živečim enotam. Seveda so si lahko zadnje ideje družbeni vizionarji, inženirji in avtoritete različno predstavljali, ko so se odpravili 'reševati' svet. Če uporabimo skrajnost, je moderni družbeni sistem padel na preizkusu zadnje misli, saj je proizvedel holokavst in s tem poskrbel za verjetno najbolj črno poglavje evropske zgodovine. Holokavst se je zgodil kot dosledno upoštevanje norm nemške birokracije. Holokavst je višek vrtnarske pedantnosti. Pretirana skrb za red, za zdravje naroda se je sprevrgla v njuno nasprotje. Družbeni sistemi in skupine po Baumanu (v Juhant, 2006) ne znajo biti etični. Postmoderna opozarja na priložnost v subjektivnih in razdrobljenih zgodbah majhnega in posameznega. Življenje je navsezadnje sestavljeno iz majhnih stvari. Ko bo družba pričela bogatiti posamezno, ko bo upoštevala in priznala in podpirala posamezne življenjske zgodbe, bo s tem neopazno bogatila tudi samo sebe, piše Rainer (2000). Bogatenja, upoštevanja, priznanja in podpore pa družbeni sistem zopet ne more samovoljno definirati; definicije so že ustvarjene in se kažejo v mnogoobličnih življenjskih držah posameznih ljudi ali, po Foucaultu (1991: 106), sedanji boji ne krožijo več okoli modernega vprašanja Kdo smo?: »Sedanji boji so zavrnitev teh abstrakcij, ekonomskega in državnega nasilja, ki se ne meni za to, kaj smo mi individualno, pa tudi zavrnitev znanstvene in administrativne inkvizicije, ki določa, kaj kdo je.«



## 7 Literatura

- Bauman, Z. (2006). *Moderna in holokavst*. Ljubljana: Študentska založba.
- Bruckner, P. (2004). *Nenehna vzhičenost. Esej o prisilni sreči*. Ljubljana. Študentska založba.
- Canguilhem, G. (1987). *Normalno in patološko*. Ljubljana: ŠKUC.
- Foucault, M. (1991). *Vednost – oblast – subjekt*. Ljubljana: Krt.
- Foucault, M. (1998). *Zgodovina norosti v času klasicizma*. Ljubljana: /\*cf.
- Foucault, M. (2003). *Die Anormalen. Vorlesungen am College de France (1974–1975)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, M. (2004). *Nadzorovanje in kaznovanje. Nastanek zapora*. Ljubljana: Krtina.
- Fox, R. (1988). *Rdeča svetilka incesta*. Ljubljana: ŠKUC.
- Heidegger, M. (1997). *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Horkheimer, M., in Adorno, T. (2002). *Dialektika razsvetljenstva*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Juhant, J. (2006). Življenje, delo in pogledi sociologa Zygmunta Baumana. V: Z. Bauman, *Moderna in holokavst* (2006). Ljubljana: Študentska založba (spremna beseda).
- Kanduč, Z. (2003). *Onkraj zločina in kazni*. Ljubljana: Študentska založba.
- Kordeš, U. (2004). *Od resnice k zaupanju*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Krečič, J. (2006). Času neustrezna dejavnost. *Delo, Sobotna priloga*, 18. 3. 2006, 22–23.
- Makarovič, M. (2001). *Usmerjanje modernih družb*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Maturana, H. R., in Varela, F. J. (1998). *Drevo spoznanja*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Nastran - Ule, M. (2004). *Socialna psihologija*. Ljubljana: FDV.
- Nietzsche, F. (2005). *Vesela znanost*. Ljubljana: Slovenska matica.

Rainer, E. (2000). *Mrtvi duh*. Ljubljana: Blodnjak.

Rutar, D. (2005). *Etika Noama Chomskega in duh renesanse*. Ljubljana: UMco.

Salecl, R. (1991). *Disciplina kot pogoj svobode*. Ljubljana: Krt.

Simmel, G. (1995). Temeljna vprašanja sociologije (posameznik in družba). V F. Adam (ur.), *Kompendij socioloških teorij*. Ljubljana: Študentska organizacija, 69–75.

Stankovič, P. (2001). *Družbena struktura in človekovo delovanje: kaj prinaša sinteza dveh pristopov sociološki teoriji?* Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

*Sveto pismo Stare in Nove zaveze* (1985). Ljubljana: Britanska biblična družba.

Urbančič, I. (2004). *Nevarnost biti: kroki o duhu evropskosti*. Ljubljana: Nova revija.

*Veliki slovar tujk* (2002). Ljubljana: Cankarjeva založba.

Vrhovski, M. M. (2002). Development of concepts in special needs education. V F. Buchberger & S. Berghammer (eds.), *Education policy analysis in a comparative perspective*. Linz: IVE Publication Series. Pridobljeno 22. 2. 2006 s svetovnega spleta: [http://www.pa-linz.ac.at/international/Alert/Tntee/Tntee-publication/EPAC%201/EPAC-paper/Paper\\_Vrhovski.pdf](http://www.pa-linz.ac.at/international/Alert/Tntee/Tntee-publication/EPAC%201/EPAC-paper/Paper_Vrhovski.pdf).

Wittgenstein, L. (2004). *O gotovosti*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.

Zaviršek, D. (2000). *Hendikep kot kulturna travma*. Ljubljana: /\*cf.

*Pregledni znanstveni članek, prejet julija 2006.*