

## Johanna Hopfner

# Identitete med abstrakcijo in dejanskostjo

**Povzetek:** Identitete abstrahirajo iz raznolikih življenjskih oblik in situacij ter le-te po nepotrebem omejujejo. Na primeru naroda se da prikazati, da so abstrakcije bolj ali manj nasilne in imajo lahko za posledico (samo)morilsko obnašanje. Tudi redukcija na spol, kot bistvena značilnost identitete, se celo v dekonstruktivističnem namenu izkaže kot izsiljena perspektiva, zaradi katere dejansko obstoječih manevrskih prostorov več ne vidimo. V empirično pridobljenih izjavah otrok in mladostnikov zasledimo presenetljive dokaze, ki zadenejo bistvo verjetnih, toda tudi nasprotujočih si filozofskih uvidov. Resnične identitete so v nasprotju s tem – gledano fenomenološko – elementarna telesna izkušnja, ki si je ne moremo predstavljati brez povezave z zunanjim svetom. Identitete se da predvsem odprto oblikovati. Tudi te osnovane filozofske uvide potrjujejo otroci na svoj neobremenjen način.

**Ključne besede:** identitete, nacija, spol, telesnost, izkušnost, življenjske oblike

UDK: 37.015.4

Izvirni znanstveni prispevek

*Dr. Johanna Hopfner, Univerza v Gradcu, Universitätsplatz 3, A - 8010 Gradec, Avstrija;  
e-naslov: johanna.hopfner@uni-graz.at*

## Uvod

Na avstrijski televiziji (ORF) so pred kratkim predstavili novo ameriško študijo o liriki v popglasbi (prim. *Texte von Popsongs ... 2011*). V študiji, ki jo je izdelala skupina raziskovalcev (C. Nathan DeWall, Richard Pond Jr., Keith Campbell in Jean Twenge) na Univerzi Kentucky, z naslovom »Tuning in to psychological change: Linguistic markers of psychological traits and emotions over time in popular U.S. song lyrics« so preučili deset najboljših pesmi (*Top Ten Songs*) v skoraj tridesetletnem obdobju. Pri tem so ugotavljali, kako pogosto se določene besede pojavljajo v besedilih pesmi. Po njihovem mnenju se dandanes, za razliko od prej, pojavlja znatno več besed, ki pogled usmerjajo v *jaz* in *sebstvo*. Besede, ki izražajo povezanost z drugimi in krepijo dvojino ter občutke povezanosti, se umikajo besedam »jaz, moj, meni, mene«. Poleg tega prihajajo v ospredje besede, »po katerih lahko sklepamo na asocialno vedenje; na primer 'sovražiti', 'ubijati', 'prekletost'. [...] Redkeje se pojavljajo besede, ki jih povezujemo s socialnim vedenjem, tj. 'govoriti' ali 'deliti', pa tudi besede, ki opisujejo pozitivna čustva; na primer 'ljubezen', 'prijazen' in 'sladek'.« (Prav tam) Razprave, ki so temu sledile, so se zgoščale okrog vprašanja, ali je današnja mladina egoistična, zaverovana vase in v svojo identiteto, nagnjena k agresiji ter kako naj gledamo na popliriko – ali je le-ta vzrok ali le izraz asocialne, egoistične osnovne države mladine in ali je sploh zanesljiv merilnik za njeno splošno razpoloženje. Na ORF-u so na koncu vendarle opozorili na previdnost pri uporabi kvantitativnih podatkov in še sami izvedli štetje na enem izmed seznamov *Top-ten-songs*. Tako so v eni izmed ljubezenskih pesmi prav tako zaznali kopičenje zaimkov *jaz*, *meni*, *mene* (prim. *Texte von Popsongs ... 2011*). Povsem mogoče je, da kvantitativni postopki ne vodijo nujno do povsem zanesljivih rezultatov in da so potrebne dopolnitve. Kopičenje vsebin, ki se nanašajo na *jaz*, v besedilih popskupin, ki se ne imenujejo po naključju na primer »Ich und Ich« (»Jaz in jaz«), najbrž lahko dokažemo, odprto pa ostaja vprašanje, ki bi ga bilo treba še preučiti, in sicer, ali to res priča o odljudni, do soljudi agresivni in razdiralni državi. V tem kontekstu bi bilo za hipotetično obravnavo vsaj tako sprejemljivo tudi nasprotno stališče. Potem bi bila mladina prav v svojem sklicevanju na *sebstvo* in na svojo lastno, nezamenljivo identiteto, povezana z družbo, pa čeprav v negativnem smislu.

Hipoteza je naslednja: Do umika v golo subjektivno samopotrjevanje vedno pride takrat, ko družbeno življenje ponuja malo ali nič oziroma posameznike v povsem eksistencialnem smislu celo ogroža. V popglasbi razširjeno egocentrično vzdušje kaže prej na nepopolna družbena stanja kot pa na socialne motnje posameznih oz. večine mladostnikov. Vzrok za to je domnevno v sami identiteti, ki nikakor ni tako enopomenska in neproblematična, kot se to z ozirom na mladinsko popkulturo zdi na prvi pogled. V nadaljevanju bomo spoznanja različnih znanstvenih disciplin in obdobjih primerjali ter tako rekoč kritično soočili z rezultati novejšega sociološkega raziskovanja otroštva (Hengst in Kelle 2003). Naš cilj je pokazati protislovja izraza identiteta in njegove problematične praktične implikacije, predvsem z ozirom na kontekste pedagoškega ravnanja.

## Identitete kot abstrakcija

### *Narod*

Začnimo z zgodovinskim primerom, ki hkrati tematizira nevarnosti ideje identitete in odnos do sveta, na katerem le-ta temelji. Georg Friedrich Hegel je avtor navedka, ki ga zelo radi uporabljajo, ko gre za poudarjanje tako prodornosti misli kot tudi nevarnosti abstrakcij: »V dejanskosti uveljaviti abstrakcije pomeni razdejanje dejanskosti.« (Hegel 1986, str. 331) Čeprav je ta navedek zelo priljubljen, pa ljudje le redko navajajo prvotni kontekst. Gre za Heglov komentar k pojmovanju svobode v času razsvetljenstva v njegovih predavanjih o zgodovini filozofije. Hegel s tem opisuje »fanatizem svobode« (prav tam), zaradi katerega so se v izroditvah francoske revolucije številni ljudje napadali, številni so ga občutili kot eksistencialno grožnjo, vsi ostali pa ga niso mogli spregledati. Za Hegla je bil to strašen praktični rezultat, ki je bil skoraj nujna posledica fanatičnega povečevanja ideje svobode v Franciji. V nasprotju s tem je po Heglu »enak princip« v Nemčiji sicer vzbudil »zanimanje zavesti za samo sebe, toda razvili so ga le teoretično« (prav tam, str. 332) in je tako ostal na ravni miselne abstrakcije. Hegel nadaljuje – a ne brez določene ironije: »Mi [Nemci, op. J. H.] imamo vsemogoče izgrede« (prav tam), ne na cestah, ampak »v in na glavi; pri tem nemška glava raje ostane mirna pod svojo spalno čepico in deluje znotraj nje« (prav tam), preden dovoli, da miselna abstrakcija sama postane dejanskost – torej razdejani ali preoblikuje vnaprej dane dejanskosti in s tem sama dejavno spremeni izvirne točke nanašanja svoje zavesti.

Iz tega primera lahko na temo identitete izpeljemo dva sklepa: po eni strani obstajajo za Hegla v odnosu do misli očitno specifične, nezamenljive posebnosti, ki so odvisne od nacionalnega značaja oz. sestavljajo nacionalne identitete. Medtem ko se *Francozi* navdušeni nad neko idejo tako spozabijo, da jo udejanjijo, tudi če to zahteva žrtve, grozovitosti in brutalnost, so *Nemci* do ideje odprti, toda pri njenem udejanjanju bolj zadržani in počasni. To je slika, ki se potem nadaljuje v nemškem Mihi, navnežu, ki skregan z dejanskostjo prespi prevratniška in odločilna zgodovinska gibanja. A po drugi strani ideje in misli niso preprosto neškodljive, brez posledic za prakso ali brez praktične relevantnosti. Nasprotno: abstraktne

ideje imajo lahko praktično učinkovitost, ki v primeru, da jo hočejo za vsako ceno uveljaviti, končno deluje le še razdiralno. Kaj pa, če gre pri nacionalnih identitetah samih za praktično uveljavljeno abstrakcijo? Kaj, če skupne značilnosti *vseh* Francozov, Nemcev, Avstrijcev, Slovencev, Hrvatov, Izraelcev, Palestincev itd. tako pravzaprav sploh ne obstajajo, ampak so le skonstruirane in so iz njih *naredili* eno samo nezamenljivo značilnost? Kaj, če so v enem samem dejanju iz raznolikih pripadnosti posameznikov in delno velikih razlik znotraj ene skupine vse bolj ali manj nasilno abstrahirali in zreducirali na eno samo pripadnost? V tej smeri argumentira Amin Maalouf v svoji knjigi »Ubijalske identitete« (Maalouf 2000). Avtorju se naslov ne zdi pretiran, ker abstrakcija identitete zaradi redukcije na eno – nacionalno, religiozno, etnično, spolno, svetovnonazorsko – pripadnost sili ljudi v »pristransko, sektaško, netolerantno, gospodovalno, včasih samomorilsko držo in jih neredko napravi za morilce ali privrženca le-teh« (prav tam, str. 31). Maalouf je Libanonec krščanskega izvora, z arabščino kot materinščino. Grško-katoliški ali melkitski in protestantski vplivi so zanj prav tako relevantni kot francoski, po starih starših pa se jim pridružijo še turški in prostozidarski. Pri vsem skupaj – tako Maalouf – gre za »čisto posebno, zelo redko in ne vedno lahko obvladljivo situacijo, ki dolgotrajno zaznamuje osebnost« (prav tam, str. 20) in ga je ne nazadnje spodbudila tudi, da je napisal to knjigo, ki na videz povsem mimogrede opisuje veliko redkih, enkratnih in težko obvladljivih življenjskih situacij ljudi, ki so podvrženi ali aktivno udeleženi pri številnih, v dejanskosti uveljavljenih abstrakcijah.

V nadaljevanju predstavljamo (ne po naključju) enega izmed tovrstnih primerov: petnajstletni moški bi v Sarajevu okrog leta 1980 »ponosno in ne preveč čustveno dejal 'Sem Jugoslovan'. Če bi ga spraševali naprej, bi verjetno dodal, da živi v republiki Bosni in Hercegovini in da, mimogrede, izvira iz muslimanske družine. Dvanajst let pozneje, na vrhuncu vojne, bi isti moški spontano in s poudarkom odgovoril: 'Sem musliman!' [...] Kmalu nato bi dodal, da je Bosanec in bilo bi mu sila neprijetno, če bi ga spomnili, da se je nekoč ponosno označil za Jugoslovana.« (Prav tam, str. 15) Če bi ga ponovno vprašali pred približno 10 leti, bi se najprej označil za Bosanca, potem za muslimana in obenem poudaril, »da je njegova dežela del Evrope in da upa, da bo nekoč sprejeta v Evropsko unijo« (prav tam, str. 15–16). Maalouf je že takrat dodal vprašanje, ki nikakor ni bilo le retorično. »Kako bi se želel isti človek označiti na istem mestu, če bi ga srečali dvajset let pozneje?« (Prav tam, str. 16) Maalouf preigra nekaj možnih prioritet pripadnosti: evropska, muslimanska, bosanska ali celo čisto drugačna, »morda balkanska pripadnost« (prav tam)? Maalouf seveda ni mogel predvideti turbulentnega gospodarskega razvoja in razširjene skeptične držo do Evrope, toda primeri kažejo, da imajo naključne konstelacije in danosti, ki so delno zares prisotne in delno le v spominu, nezanemarljivo vlogo za identiteto, ki jo ljudje v svojem življenju privzamejo, potisnejo v ozadje ali spet aktualizirajo. Primeri kažejo predvsem to, da je domnevno esencialna in nespremenljiva nacionalna identiteta delno podvržena velikim zgodovinskim spremembam. Da nacionalna identiteta očitno sodi k tistim pripadnostim, ki jih najtežje osvojimo, nam govori sodobna filozofija in ne nazadnje tudi raziskovanje otroštva.

Sposobnost abstrakcije, ki jo morajo doseči otroci, če naj bi čutili, da sodijo k neki nacionalni identiteti, lahko razberemo med vrsticami članka Heinza Hengsta z naslovom »Kakšni sodobniki. O otrocih in kolektivni identiteti« (*Was für Zeitgenossen. Über Kinder und kollektive Identität*) (Hengst 2003, str. 333–346). Hengst najprej povsem stvarno poroča, kako postmoderni sodobniki opisujejo težave razvoja identitete. Povezava individualne in družbene ravni – očitno je to osrednja naloga v razvoju identitete – je postala »težavnejša in bolj tvegana«. »Repertoar tradicionalnih, vnaprej danih vzorcev identitete, ki se jih da prevzeti«, se je »zmanjšal. Identitete si je treba v procesih komunikacije in interakcije pribarantati, brez možnosti, da bi posegli po enopomenskih skriptih« (prim. prav tam, str. 334). Ne glede na to, da je očitno mogočih še več scenarijev, na primer sprememba »v nove družbene strukture«, »naraščajoča družbena nepreglednost, zaton tradicije in protislovnost« (prav tam, str. 335), zveni iz teh, domnevno le na stvarnih ugotovitvah temelječih izjav hkrati skoraj otožen ton razočaranja. Kakor koli že obračamo, danes posameznikom vsekakor niso več na voljo zanesljive, brezpogojno veljavne kolektivne identitete, ki bi subjektu olajšale vključitev in s tem ne nazadnje tudi *podreditev* neki veliki celoti. Kot da bi take gotovosti sploh kdaj neprekinjeno in brez protislovij že obstajale, postmoderne diagnoze časa danes pogosto kot moderno protiutež sugerirajo neko skoraj idilično, navidezno enopomensko in predvsem nekonfliktno stanje, ki na tak način, vsaj za posamezne subjekte, na mednarodni ravni nikoli ni obstajalo, gotovo pa ne ves čas in za vse ter sploh ne praktično. Tudi Hengst ugotavlja, da je »danes potrebna velika mera lastnega truda« (prav tam), ki ga mora subjekt vložiti v svoje lociranje v socialnih sistemih, kot da bi se v prejšnjih časih vse relativno gladko in brez odpora vključilo v individualno in družbeno strukturo. »Inflatorna uporaba izraza sebstvo« (prav tam), ki jo zaznavajo v današnjem času, bi lahko opozarjala tudi na nasprotno: učinkovitost sebstva je vedno manjša, objektivno je zmanjšan manevrski prostor delovanja, možnosti oblikovanja skupnega življenja v različnih socialnih združenjih ali pripadnostih pa so omejene. Subjekt je zato tako zaželen, ker oz. čeprav pravzaprav lahko doseže le obrobno učinkovitost. Z mojega stališča veliko stvari govori v prid takemu načinu branja in primeri, ki jih Hengst sam navaja iz medijskega in potrošniškega sveta otrok, kažejo prej na proces uniformiranja kot na procese individualizacije (prav tam, str. 337–341). Hengst prav nasprotno trdi, da so otroci »kot socialni in kulturni akterji« udeleženi pri procesih »novega konstruiranja socialnih in kolektivnih identitet« ter da so sposobni dati svoje »tipične odgovore« na »pomembne vidike sodobnih sociokulturnih sprememb« (prav tam, str. 341). Zaradi tega naj bi bilo smiselno izvedeti, če za otroke »onstran mikroskupin družina, prijateljstva in klike obstaja še kak za oblikovanje identitete<sup>1</sup> in za identiteto pomemben »mi«, s katerim se lahko identificirajo« (prav tam). Hengst je pri tem načeloma odprt, zanima pa ga, kakšno vlogo (še) ima narod v konceptih identitete pri otrocih v globaliziranem svetu in migracijskih družbah; ali so postale pomembnejše »transnacionalne 'imagined communities'« in ali obstaja »brezmejna internacionala« oziroma »etične ali druge prepreke« (prim. prav tam, str. 342). Da bi pojasnili ta

<sup>1</sup> Oblikovanje identitete, ki se je za razliko od prej razširilo na celoten vsakdan in se ne odvija le v določenih razvojnopsiholoških fazah in krizah (prim. Hengst 2003, str. 336).

vprašanja, so anketirali približno sto otrok iz Bremna in Manchestra, starih od 9 do 13 let. Zanimalo jih je predvsem, katere kriterije otroci navajajo za določanje »podobnosti in razlik različnih kolektivov« (prav tam). Rezultat nas z ozirom na Maaloufova razmišljanja ne preseneča: »Na neposredno vprašanje 'Na koga misliš, ko rečeš *mi*?' otroci odgovarjajo podobno kot na vprašanje, kaj je zanje domovina; veliki kolektivi nimajo nobene ali pa kvečjemu sila podrejeno vlogo. 'Mi' so ljudje iz mikrosvetov vsakdana, ki so pomembni za njihovo delovanje in odnose: družina, prijatelji, klika, šolski razred, včasih sorodniki. [...] Večji 'mi', še posebej za identiteto odločilen nacionalni mi, je videti, da vsaj pri nemških otrocih ne obstaja.« (Prav tam, str. 344) Ali bi moral? To se človek sprašuje. Končno nacionalnega mi, za razliko od pripadnosti k »mikrosvetovom«, otroci sploh ne izkusijo, doživljajo in oblikujejo neposredno. Zato tudi ne čudi, da otroci v rubriki »nacionalne znane osebnosti« še najmanj pomislijo na voditelje držav, ampak prej na »športnike, pevce, popskupine in igralce« ter pri tem uspešnega tujega nogometaša v svojem navijaškem klubu kratko malo »naredijo za svojega« in uvrstijo v svoj narod (prim. prav tam, str. 343). Zanimiv je rezultat, da otroci relativno jasno ločijo med revnimi in bogatimi družbami (prim. prav tam, str. 344); torej jih veliko bolj zanimajo konkretne življenjske okoliščine in pogoji odraščanja. V tem je ne nazadnje izraženo razveseljivo človeško sočutje, zato tudi ne preseneča, da se v nekaterih odgovorih otrok pojavi še večji kolektiv – človeštvo. Morda so otroci že dolgo precej pred nami, četudi njihovi opisi človeške skupnosti (še) niso povsem ustrezni: »Vsi smo ljudje, ki imajo enak življenjski stil; v prostem času igramo računalniške igrice ali gledamo televizijo.« (Prav tam) Očitno sodijo po mnenju otrok prosto izbrane aktivnosti kot bistvena značilnost h kolektivu, ki mu pripadajo ali s katerim se čutijo povezane. Pri tem pa njihova prioriteta ni to, da bi se odpovedali lastnim ciljem in se brez vprašanja stopili z večjim kolektivom.

Otroci imajo v svoji naivnosti prav in to ne le v odnosu do raziskovalcev otroštva, kot je Hengst. »Podporo« jim daje tudi sodoben filozof, ki ne slovi ravno po napredni argumentaciji: Robert Spaemann je v pedagogiki nekoč vzbudil pozornost s svojim pledoajejem proti kritični pedagogiki za več »poguma pri vzgoji« (Mut zur Erziehung 1978). Njegova razmišljanja o »identificiranju oseb« zaslužijo pozornost in so v pomoč, ko gre za to, da določimo vlogo subjekta v postmodernih diagnozah časa, ki se danes na trenutke zdijo nejasne. Za Spaemanna vsi odnosi med osebami temeljijo »na fundamentalnem odnosu pripoznavanja – ali zanikanja le-tega –, ki ima prednost pred vsako simpatijo in antipatijo, pred vsako 'izbirno sorodnostjo' ali zavračanjem« (Spaemann 1996, str. 226–227).<sup>2</sup> Zgolj na osnovi tega skupnega predpogoja se ljudje povezujejo v večje socialne enote, družbe ali institucije. To praviloma počnejo samozavestno, prostovoljno in z razlogi, ki jih lahko vsak trenutek navedejo. Toda nekaj po Spaemannu za osebe ni možno: »Nikoli se ne morejo v resničnem smislu 'integrirati', torej biti degradirani v delčke neke vedno bolj razširjene totalitete.« (Prav tam, str. 227) Če to vseeno storijo, storijo to – zase. In lahko si »celoto kot tako postavijo za cilj. Svoje življenje lahko žrtvujejo zanj.« (Prav tam) Pravzaprav je to nekaj, kar subjekti naredijo sami. Celo dejanja

<sup>2</sup> Pomembno vlogo pripoznavanja pri ukvarjanju z razlikami je s pedagoškega vidika jasno razdelala Eva Borst (prim. Borst 2003).

popolne *odpovedi samemu sebi* subjekt pač ne more prepustiti nikomur drugemu. Za to imamo v zgodovini, žal pa tudi dandanes, vedno nove primere. Ta odpoved samemu sebi zahteva posebno *spособnost abstrakcije*. Opustiti moraš vse posebne ljubezni, potrebe, dejavnosti, nagnjenja itd. in prav to je tisto, česar si otroci ne morejo predstavljati. Zanje velja prav nasprotno: otroci iz drugih delov sveta in vsi drugi ljudje, ki morajo iz tega abstrahirati, so za otroke prav zaradi tega revni. Otroci so domnevno vendarle boljši filozofi, kajti Spaemannovo nadaljevanje nam potem vseeno da misliti: v totalni odpovedi samemu sebi posamezniki potem »niso le del, ampak totaliteta, ki se upira vsaki mediatizaciji. Kdor svoje življenje žrtvuje za domovino, je več kot njegova domovina.« (Prav tam) V zvezi z zadevo (samo)morilstva se seveda ne spremeni veliko, tudi če sedaj velja: »Ti si več kot tvoja domovina.« To služi poznemu izkazovanju časti veteranom ali pa je zelo bleda tolažba za žrtev in njene bližnje.

### *Spol*

Drugi primer, v katerem postane protislovnost koncepta identitete oprijemljiva, je spolna identiteta. Vedno znova jo kritično postavljajo pod vprašaj in to ne brez razloga. Ontologizacije ali dokazovanje specifično ženskih oz. moških značilnosti so najpozneje od 18. stoletja služile za legitimiranje socialnih neenakosti med spoloma. V novejših priročnikih s področja ženskih študij in raziskovanja spolov obstaja kar nekaj dobrih prispevkov, ki nudijo temeljite vpogleda in preglede zadevnih diskurzov o identiteti, hkrati pa kažejo tudi njihove kontroverznosti in razvoj (prim. npr. Breger 2005). Tega nam tukaj ni treba ponavljati, marveč lahko le nadgradimo in iz tega dobimo zelo filozofsko argumentacijo ter jo primerjamo z rezultati raziskovanja otroštva. Osrednja misel, ki je očitno sprejemljiva, je ugotovitev, da niti spol ni nekaj naravnega, materialnega, pravzaprav vnaprej danega, nekaj, česar skoraj ne moremo spreminjati in na kar skoraj ne moremo vplivati. V različno radikalnih formulacijah to idejo variirajo s sklicevanjem na Simone de Beauvoir, Hélène Cixous, Julio Kristevo ali Luce Irigaray, pri čemer se včasih sklicujejo na Sigmunda Freuda, Jacquesa Lacana, Jacquesa Derridaja, Michela Foucaulta ali Pierra Bourdieuja, včasih pa tudi ne. Načeloma postane spolna identiteta zares relevantna šele skozi socialne procese klasificiranja in skozi kontinuirane performativne procese. Spolna telesa naj kot taka ne bi bila vnaprej dana in pomembna, ampak naj bi bila rezultat socialnih »determiniranih«, ki se izražajo v gestah, telesni držji, nastopu itd. Telesa »pridobijo na teži« šele v družbi in s tem Judith Butler misli predvsem preko jezika v najširšem pomenu – neverbalni elementi so eksplicitno vključeni. To pomeni enako kot materializacija telesa oziroma da se le-tega pomembnega šele naredi (prim. Butler 1997, str. 58). Čeprav so te ugotovitve pomembne in marsikaj pojasnijo v kritičnem ukvarjanju z reaturalizacijo spolnih razlik, pa je toliko bolj problematičen prenos nekaterih implikacij ali tudi neustrezen prenos spoznavno-teoretičnih vprašanj na polje pedagoške prakse. Tako spol in spolna identiteta končno nista nič drugega kot zgolj socialni, jezikovni ali performativni rezultat abstrakcije. Helga Kelle upravičeno meni, da je tudi v teh konceptih »z ozirom na zaznavanje

in uporabo telesa« sugerirana »prevlada spolnega« (Kelle 2003). Pri tem pa niso »vse telesne prakse enako naravnane le na spol«, ampak bi lahko bile prav tako nevtralne ali sploh ravnodušne do teh razlik. Po tem, »kako nekdo reže kruh ali riše s čopičem« – nadaljuje H. Kelle –, ne moremo »nujno [...] ugotoviti spola« (prav tam, str. 85–86). V bistvu je osredotočenost dekonstruktivističnih nastavkov – v nasprotju z začetnimi kritičnimi namerami, ki presegajo dualizem spolov – samo po sebi umevno spet točno na *dveh* spolih. Če tako hočemo, je to vendarle spet nujno redukcionistični pogled. V nasprotju s tem pa H. Kelle z lastnimi študijami in tistimi, ki jih opravlja v paru z Georgom Breidensteinom, že dolgo prispeva k diferenciranemu pogledu, ki praktično in teoretično odpravlja dualizem spolov, s tem ko razkriva od časa do časa zelo ambivalentne, nejasne, le v igri prakticirane vzorce ravnanja deklic in dečkov ter s tem hkrati raznolikost obstoječih možnosti delovanja, ki so delno v očitnem nasprotju s stališči poststrukturalistične filozofije. Po H. Kelle otroci »ne inscenirajo samo spolne identitete, ampak suvereno obvladajo nekaj, čemur bi lahko rekli v interakcije vgrajeni viri samodistanciranja, ki imajo posledice za utelešenje spola. Prav zato, ker po eni strani za svoj spol ničesar ne moreš storiti in ga po drugi strani gotovo imaš, se lahko s tem dobro igraš.« (Prav tam, str. 91) Da si nekega spola, je za otroke osnovna telesna izkušnja. Toda očitno se ne doživljajo zgolj in izključno kot spolna bitja. Zlasti zadnja misel je zelo verjetna in se jo da iz temeljnega teoretskega vidika dopolniti tudi v zvezi z aktualnimi diskusijami: otroci končno ne odkrijejo šele v puberteti, da doživljajo spolno slo in vzburjenje. Če odrasli zaradi svojega *telesu sovražnega*, na dokazovanje, različne položaje, »ultimativni trans«, domnevno »pasivno« poslušnost itd. usmerjenega spolnega življenja in zaradi dvojne spolne morale ne najdejo primerne in ustrezno spoštljivega odnosa do teh otroških razvojnih dejstev, potem igra postane najbolj grenko-resna. Primeri spolne zlorabe ne nazadnje predstavljajo zavestno in namensko prekoračitev – ne le konstruiranih ali takih, ki se jih da konstruirati – realno obstoječih telesnih mej identitete. Do le-teh imajo pravzaprav vsi ljudje samoumevno pravico. To pa velja predvsem za odraščajoče subjekte, in sicer ravno zato, ker so eksistencialno odvisni od telesne nege, bližine in stika. V igrivem gibanju teles in misli si otroci prisvojijo svoje telo, ga korak za korakom naselijo, odkrijejo v njem in z njim novosti ter se čutijo – če njihov razvoj poteka pozitivno in ga ne motijo sprevrženi odrasli – v njem doma. Ali če povemo drugače – počutijo se *identične* sami s seboj. Spolna dimenzija je pri tem le ena, ne edina dimenzija, na kar napeljujejo omenjena poststrukturalistična pojmovanja. Čeprav so le-ta očitno v nasprotju z njenimi empiričnimi opažanji, si H. Kelle ne upa niti relativizirati razlagalne moči teh nastavkov, poleg tega da jih tudi ne upa temeljiteje postaviti pod vprašaj. Raje jih ima za »odprto vprašanje v prihodnjem raziskovanju spolov«, da povezavo – ki tako še ne obstaja – šele *vzpostavi*. Ravno kar zadeva telesna občutja, imajo otroci pogosto pripravljene – za odrasle morda nenavadne, kljub temu pa verjetne – opise. To se med drugim kaže v naslednjem odstavku, ki identitete eksplicitno tematizira kot dejanskost.

## Identitete kot dejanskost

*Telo je nedeljivo eno in vedno obrnjeno k svetu ...*

Če morajo otroci, stari manj kot sedem let, pokazati, kje jih boli, pokažejo na trebuh. Če jim zdravnik reče, naj bodo »natančnejši«, praviloma »pokažejo na popek«. Če jih vpraša, *kje* so se poškodovali, »najmlajši otroci odgovorijo, da 'na gugalnici' ali 'v peskovniku' ali 'na stolu'« (Haudrup Christensen 2003, str. 131).

S tem otroci potrjujejo vsaj dva fenomenološka uvida v telesnost naše eksistence. Prvič: v bolečini je »prizadet cel človek in ne le njegov del«, ker je naš život<sup>3</sup> – etimološko sorodno z »življenjem« – »predmet, ki je občutljiv za vse ostale predmete« (Stoller 2010, str. 96). Drugič: telo je organ vseh naših izkušenj, ki jih imamo s svetom in s tem hkrati tudi s seboj. Vse dobre in boleče izkušnje s predmetnim svetom zbiramo kot celostna, telesna bitja, ki se lahko neposredno in spontano premikajo ter pri tem včasih naletijo na ovire (prav tam, str. 98). Otroški odgovori torej le v prvem trenutku zvenijo nenavadno. Na ozadju fenomenološkega razumevanja so to celo precizne informacije o subjektu in njegovem refleksivnem odnosu do sveta, ki povedo veliko o vprašanju identitete. Telo lahko hkrati »čuti in je čuteno« – sposobno je »dvojne zaznave« (prim. prav tam, str. 97). Čeprav sta obe zaznavaji nenehno ločeni, pa zaradi tega enotnost identitete telesa ni odpravljena ali samo naknadno konstruirana. Identiteta telesa se predpostavlja kot permanentna in resnična *osnovna izkušnja*. Do te osnovne izkušnje pa lahko pridemo le z živim in praktičnim navezovanjem na zunanji svet narave, stvari in soljudi. Tako po analogiji s Kantovo izvirno apercepcijo, po kateri mora »jaz mislim« spremljati vse ostale predstave (Kant 1974, str. 136), sedaj velja »jaz sem«, ki nenehno spremlja vse aktivnosti, izkušnje in predstave, tudi in predvsem, ker smo podvrženi psihičnim, duhovnim in emocionalnim spremembam ali pa le-te sami pospešujemo.

*... toda ne neodvisno od svojega »stanovalca«*

Poseben čar je zato v eksperimentih, ki dražijo to osnovno telesno izkušnjo, ker »imajo lahko alkohol, narkotiki in psihofarmaki velik učinek na možgane in s tem na procese zavesti« (Kuhlmann 1996, str. 51). Težava pri tem je redukcija telesne izkušnje na možgane in na notranji svet. Možgani veljajo za organ identitete. Ta predstava postane med drugim verjetna tudi zato, ker operativni posegi vanje domnevno vplivajo na identiteto. Tako imenovanim »split-brain pacientom« prekinejo *corpus callosum*. Pri tem po Sperryju (izumitelju te operativne metode) nastaneta »dve posebni miselnosti, ki neodvisno ena od druge čustvujeta, zaznavata in se naučita spominjati. Videti je, da ima vsaka polobla lastno področje duhovne zavesti« (Sperry v Kuhlmann 1996, str. 53). Biolog in zdravnik Kuhlmann zastopa stališče, da nimamo zadovoljivega znanja o tem, ali se »dele možganov, ki so morda nepogrešljivi za ohranjanje osebne identitete in sebstva«, sploh da razmejiti »od

<sup>3</sup> V nemščini: *Leib* = život, *Leben* = življenje (op. prev.).

ostalnih delov, ki tega pomena pri konstituiranju identitete nimajo« (Kuhlmann, str. 50). Avtor nadaljuje, da se »možnosti realizacije identitete« ne da povezati s »histološko opisljivo možgansko strukturo« (prav tam, str. 52). Prav to pa iščejo in hkrati ustvarjajo vtis, kot da so možgani organ, ki identiteto ustvarja *neodvisno* od subjekta. Kuhlmann se sicer distancira, toda načeloma ne ponudi protiargumenta. Ne zadostuje namreč, da pokažemo na dejstvo, da zavest o identiteti, sebstvu in jazu predstavlja »posebej izoblikovano organizacijo izkušnje« (prav tam, str. 54). Vsaj to bi morali ugotoviti, da predstavljajo operativno razdvojeni možgani tako *izjemno telesno* »izkušnjo«, ki se očitno izmika vsem poskusom organizacije subjekta. V tej smeri argumentira Spaemann, ko eksplicitno svari pred tem, da bi *izjeme* zavesti o sebi in identiteti, ki so bolezensko pogojene, uporabljali kot nosilne stebre za pojasnjevanje običajnih primerov (prim. Spaemann 1996, str. 224). Problematična je predpostavka, da nedotaknjeni možgani zagotavljajo kontinuiteto identitete; kot da se ljudje ne bi spreminjali tudi povsem brez kirurških posegov – seveda ne vsak dan in temeljito (toda celo to ni izključeno); zdi se namreč, da se lahko spreminjajo tudi čisto sami, z močjo svobodne volje, ki premika žive subjekte. Pri tem subjekt nezavedno naleti na druge in drugačne, kot je on sam. Zunanji svet je – kot so pokazali odgovori otrok – prav tako konstitutiven za osnovno telesno izkušnjo, dojemanje identitete in meja le-te kot notranji svet sebstva.

### *Čista identiteta – nekaj nemogočega?*

Pri ideji identitete je možen nesporazum čistega nanašanja na jaz, a v resnici je ravno obratno: kolikor večjo pozornost posvečamo avtentičnosti, individualni posebnosti in identiteti, toliko manj je le-ta zares resnična za posameznika. Razlog za to je v uniformiranem begu v čisto sebstvo. Zaverovanost vase ni le individualna in ni nov pojav. Razširjeno individualizirano splošno razpoloženje naše mladine – o katerem smo govorili v uvodu – je na splošno značilno za novodobnega človeka. Tako Günther Buck navaja, da je novodobni človek »samo sebi odtujeno bitje, ki na skrivaj in odkrito trpi zaradi te odtujenosti. Je bitje, ki je stalno in konstitucionalno 'izven sebe' in pozitivno možnost biti pri sebi vidi le še kot negativno izkušnjo izgube.« (Buck 1981, str. 123) Subjekt, ki se hoče umakniti le sam vase, nujno čuti praznino, ki je ne more zapolniti nič na tem svetu. Nikoli ni čisto pri sebi in trpi »zaradi svoje odtujenosti praksi« (prav tam, str. 128; prim. tudi Hopfner 2008, str. 132–140). Edina kakovost, ki jo ima sploh lahko samo sebstvo, je negacija vseh možnih vsebin. Pri tem prihaja – in lahko pride – konkretna vsebina subjektivne posebnosti ali identitete vedno le iz splošnega življenja, nikoli iz čistega jaza. Ali kot je rekel že Schleiermacher: »Posameznik nastane kot poseben iz splošnega.« (Schleiermacher 2000, str. 293) Individualna posebnost obstaja s skupno identiteto vseh ljudi in temelji na njej. Je le »modifikacija neskončnega bogastva človeške narave« (prav tam, str. 292). To bogastvo je seveda treba odkriti. V tradicionalnem razumevanju identitete pa se vendar zgodi – kot smo videli – prej nasprotno. Distanciranje, izključevanje, utesnitev, omejitvev življenjske perspektive, redukcija na (ubijalske) nacionalne identitete ali na spolne identitete izključujejo druge pripadnosti in človeške značilnosti ter vodijo v krčenje različnih dimenzij življenja

in k osiromašenju človeške eksistence. Razširjen govor o identiteti je indic za to, da se je – v smislu raznolikosti – ne živi. Podobno Litt argumentira izobrazbeni ideal. Tisti, ki so ga zares živeli (v mislih ima Grke), o tem niso razmišljali, v nasprotju z njimi pa danes ljudje reflektirajo »izobrazbeni ideal, ki ga ne morejo živeti« (Litt 1965, str. 32). Kdor razmišlja in govori o identiteti, je ne živi v veselju nad »bogastvom človeške narave« in dinamičnim procesom spremembe samega sebe v praktičnem odnosu do sveta.

Moto »Postani ta, ki si« izvira od grškega pesnika Pindarja. Ta paradokсна formulacija za neko resnično nasprotujočo si nalogo vsebuje pomembne namige na proces, v katerem se tvori identiteta in njene značilne strukture časovne difference. Po eni strani se predpostavlja, da je subjekt v vsakem poljubnem trenutku že skladen sam s seboj, po drugi strani pa naj še ne bi bil, kar je, ampak naj bi to šele *postal*. Njegova identiteta je hkrati v sedanjosti in preteklosti. Konec tega procesa je gotovo boljši: določljiv in hkrati odprt. Kdaj je dosežena stopnja, ko je človek to, kar je? Ali se ta stopnja sploh kdaj lahko doseže? Kdaj se konča nastajanje subjekta? Ali je »biti« zares statično stanje, ki je esencialno in noče več sprememb? Ali so do nekega določenega trenutka v življenju spremembe le še fizične narave – procesi staranja, bolezni? Ali v nasprotju s tem duhovni elementi tvorijo konstantno in spremenljivo jedro identitete? In ne nazadnje: Ali se ne da tudi na videz vnaprej danih fizičnih mej do neke – končne – točke našega življenja še vedno razširiti?

Na vsa ta vprašanja se domnevno ne da enkrat za vselej odgovoriti, četudi imamo pred očmi potek dosedanjega življenja in dejstva, da je tako postalo. Razlog za to navaja Karl Jaspers: »Noben človek ne more o sebi vedeti, kaj je in česa je sposoben. To mora poskusiti. [...] Vnaprej ne morem vedeti, kaj z delom in notranjim ravnanjem lahko iz mene nastane. [...] Ne nazadnje: ljudje niso nespremenljive narave. [...] V svojem nastajanju so kot že nastali še vedno polni skritih možnosti.« (Jaspers 1999, str. 82) Skrite možnosti, spremenjene pripadnosti, nove aktivnosti in izkušnje postavljajo nove prioritete ter dajejo življenju druge zasuke. Pedagoška posledica tega zapletenega procesa novega oblikovanja ali preoblikovanja identitete je zadržanost, kajti »meja vzgoje se ne da v celoti vnaprej določiti, ampak jo je mogoče le vsakič posebej in concreto opazovati.« (Prav tam, str. 83)

## Literatura in viri

- Barkhaus, A., Mayer, M., Roughly, N. in Thürnau, D. (ur.). (1996). *Identität Leiblichkeit Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Borst, E. (2003). *Anerkennung der Anderen und das Problem des Unterschieds*. Hohengehren: Schneider.
- Breger, C. (2005). Identität. V: C. v. Braun in I. Stephan (ur.). *Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau. str. 47–65.
- Buck, G. (1981). *Hermeneutik und Bildung. Elemente einer verstehenden Bildungslehre*. München: Wilhelm Fink.

- Butler, J. (1995). *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Haudrup Christensen, P. (2003). Kindheit und die kulturelle Konstitution verletzlicher Körper. V: H. Hengst in H. Kelle (ur.). *Kinder – Körper – Identitäten. Theoretische und empirische Annäherungen an kulturelle Praxis und sozialen Wandel*. Weinheim, München: Juventa, str. 115–136.
- Hegel, G. W. F. (1986). Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. V: E. Moldenhauer in K. M. Michel (ur.). *G. W. F. Hegel. Werke* (zv. 20). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hengst, H. (2003). Was für Zeitgenossen. Über Kinder und kollektive Identität. V: H. Hengst in H. Kelle (ur.). *Kinder – Körper – Identitäten. Theoretische und empirische Annäherungen an kulturelle Praxis und sozialen Wandel*. Weinheim, München: Juventa, str. 333–346.
- Hengst, H. in Kelle, H. (ur.). (2003). *Kinder – Körper – Identitäten. Theoretische und empirische Annäherungen an kulturelle Praxis und sozialen Wandel*. Weinheim, München: Juventa.
- Hopfner, J. (2008). Identität – ein relevanter Begriff oder eine moderne Leerformel? V: J. Hopfner (ur.). *Gelegentliche Gedanken über Erziehung*. Frankfurt am Main, Berlin, Bern: Peter Lang, str. 132–140.
- Jaspers, K. (1999). *Was ist Erziehung? Ein Lesebuch*. München, Zürich: Piper.
- Kant, I. (1974). Kritik der reinen Vernunft I. V: W. Weischedel (ur.). *Immanuel Kant. Werkausgabe* (3. del). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kelle, H. (2003). Kinder, Körper und Geschlecht. V: H. Hengst in H. Kelle (ur.). *Kinder – Körper – Identitäten. Theoretische und empirische Annäherungen an kulturelle Praxis und sozialen Wandel*. Weinheim, München: Juventa, str. 73–94.
- Kuhlmann, D. (1996). Biologische Möglichkeiten zum Entstehen von Identitätsvorstellungen. A. Barkhaus, M. Mayer, N. Roughly in D. Thürnau (ur.). *Identität Leiblichkeit Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp., str. 36–57.
- Litt, T. (1965). *Führen oder Wachsenlassen. Eine Erörterung des pädagogischen Grundproblems*. Stuttgart: Ernst Klett.
- Maalouf, A. (2000). *Mörderische Identitäten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mut zur Erziehung* (1978). Beiträge zu einem Forum am 9./10. Januar 1978 im Wissenschaftszentrum Bonn-Bad Godesberg. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schleiermacher, F. (2000). Auszüge aus den Vorlesungen im Wintersemester 1820/21. V: M. Winkler in J. Brachmann (ur.). *Friedrich Schleiermacher. Texte zur Pädagogik. Kommentierte Studienausgabe* (zv. 1). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Spaemann, R. (1996). Über das Identifizieren von Personen. V: A. Barkhaus, M. Mayer, N. Roughly in D. Thürnau (ur.). *Identität Leiblichkeit Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, Barkhaus/Mayer, str. 222–228.
- Stoller, S. (2010). *Existenz – Differenz – Konstruktion. Phänomenologie der Geschlechtlichkeit bei Beauvoir, Irigaray und Butler*. München: Wilhelm Fink.
- Texte von Popsongs immer böser*. (2011). Dostopno na: <http://orf.at/stories/2051299/2051261/> (pridobljeno 3. 5. 2011).

Johanna HOPFNER, Ph.D. (University of Graz, Austria)

### **IDENTITIES BETWEEN ABSTRACTION AND ACTUALITY**

**Abstract:** Identities are abstracted from various life forms and situations, but they also unnecessarily impose limits. The case of nation can illustrate how abstractions are more or less violent and can result in suicidal/murderous behavior. The reduction to gender, as a key identity characteristic, can end up being a forced perspective even in the deconstructivist intention, which makes us lose sight of the maneuvering spaces that actually exist. The empirically obtained statements given by children and teenagers reveal surprising evidence that points to the very essence of certain credible, even though contradictory, philosophical insights. In contrast, true identities are – phenomenologically speaking – elementary bodily experiences that cannot be imagined without a link to the outside world. Most of all, identities can be openly created. These established philosophical insights are also confirmed by the carefree ways of children.

**Keywords:** identities, nation, gender, physicality, experience, life forms

Original scientific paper