

Eva Borst

Samokonstituiranje in oblikovanje identitete med pripoznanjem in nasiljem

Povzetek: Prispevek obravnava oblikovanje identitete v kontekstu procesov pripoznavanja. Osrednje vprašanje je namenjeno problemu spodletelega pripoznanja in njegovih posledic. Na temelju kritične družbene analize in predpostavkah psihoanalize poskušamo pripoznanje na eni strani opredeliti kot konstitutivno kategorijo pedagogike, na drugi strani pa se osredotočamo na razvoj novejših medijev. Le-ti imajo nezanemarljiv vpliv na oblikovanje identitete, tako da onemogočajo intersubjektivne procese pripoznavanja in – kot pravi teza – vodijo k temu, da postajajo ljudje v notranjosti ugasli in zaradi tega nedostopni za pedagoško posredovanje. Tema nasilja ima toliko pomembnejšo vlogo, kolikor ljudje skozi nasilne družbene mehanizme izgubljajo stik s svojimi občutki, kar na koncu pripelje do surovosti.

Ključne besede: pripoznanje, nasilje, humanost, surovost, razvoj avtonomne države, kreativnost, izguba občutij, nedoločljivost

UDK: 37.01

Izvirni znanstveni prispevek

*Dr. Eva Borst, Technische Universität Darmstadt, Karolinenplatz 5, 64289 Darmstadt, Nemčija;
e-naslov: borst@uni-mainz.de*

Namen prispevka, ki se ukvarja s samokonstituiranjem in oblikovanjem identitete med pripoznanjem in nasiljem, je na kritičen način osvetliti družbene pogoje odraščanja. Ker v teoretski zasnovi izhajamo iz tega, da je identiteta socialna konstrukcija in je delež samokonstituiranja manjši, četudi ne nepomemben, bomo v osrednjem delu nadaljnje razprave obravnavali stanje v sodobni družbi. Pod pojmom »samokonstituiranje« razumemo tisti del oblikovanja identitete, ki ima v spoprijemu s svetom, ki nas obdaja, specifičen vpliv na socialno konstrukcijo identitete in obsega tako čutno doživljanje kot emocionalno-telesno izkušnjo. Na ta način se lahko izognemo esencialistični perspektivi, ne da bi pri tem morali zavzeti diskurzivno-teoretično pozicijo¹. Slednja bi namreč le v nezadostni meri razložila, kako lahko subjekt kot *akter* kritično komentira pogoje, v katerih nastaja, in kako lahko doseže zmožnost ukrepanja onstran družbenih zahtev, če **prepozna še nerealizirane možnosti**. Povedano drugače: opredelitev problema je usmerjena v to (in pri tem gre za pedagoško vprašanje), ali si je kljub učinkovitim – v nadaljevanju bomo to tezo še izpeljali – konstelacijam moči in oblasti mogoče predstavljati nekaj takega, kot je življenje, boljše od sedanjega. Še več: ali ta predstava lahko vodi pedagoge in pedagoginje, ki so se pri tem pripravljene izpostaviti neizbežnemu protislovju med bitjo in najstvom, med sedanjostjo in prihodnostjo v interesu otrok in mladostnikov, ali pa gre pri njihovem delu zgolj za socialno tehnologijo. Prvo izhaja iz tradicije Schleiermacherja kot zagovornika znanstvene pedagogike, ki se svojih protislovij zaveda (prim. Winkler 2000), drugo pa ustreza čisti tehnologiji prilagajanja z namenom preprečevanja neželenega vedenja. Samokonstituiranje in oblikovanje identitete sta, in to je bil poudarek uvodnega dela, bistveno odvisni ne samo od družbenih vplivov, ampak elementarno tudi od kompetentnega pedagoškega delovanja.

Protislovje, ki mu želimo tukaj slediti, je dvojno: kot prvo se postavlja vprašanje pogojev socializacije, v katerih potekata podružbljanje² in individuacija, ki se v izrazito konfliktnih razvojnih procesih samokonstituiranja in oblikovanja identitete postavljata v medsebojno razmerje, in drugič nas zanima, kako je mogoče pedagoško

¹ Z diskurzivno-teoretično pozicijo mislimo historično analizo diskurza Michela Foucaulta (prim. Foucault 1991).

² Izraz *Vergesellschaftung* smo prevedli kot podružbljanje v smislu inkulturacije in socializacije (op. prev.).

odgovoriti na prekomerno podružbljanje. To pojasnjuje tudi naslov prispevka, kajti povezava med pripoznanjem in nasiljem na prvi pogled ni razvidna. Na eni strani izvira iz pogojev socializacije, ki – v kontekstu politične ekonomije – sledijo neoliberalni doktrini neenakosti (včasih celo neenakovrednosti) in s tem vzpostavljajo nasilje kot osrednjo kategorijo oblikovanja identitete, če človeka fragmentirajo in mu na ta način onemogočajo, da bi z vsemi močmi, ki jih ima na razpolago, našel samega sebe. Na drugi strani pa, če naj bi zares bilo tako, da je nasilje konstitutivno za oblikovanje identitete, potem to izziva nasprotno potezo kritične pedagogike. Vzgoja in izobraževanje bi namreč lahko bila v imenu pravnega in socialnega, kulturnega in materialnega kot tudi intersubjektivnega pripoznanja sredstvo, ki odraščajočim omogoči procesno izgrajevanje koherentne identitete, kar bi jih emocionalno in kognitivno opolnomočilo za prepoznavanje razmerij moči in oblasti. Osrednjo vlogo ima v tem kontekstu sposobnost naučiti se soočanja in ravnanja v konfliktnih situacijah. A o tem bomo obširneje razmišljali v nadaljevanju.

Za pedagogiko, ki razumevanje same sebe črpa iz dejstva, da poskuša zagotoviti pomoč na poti k zrelosti in s tem k sposobnosti kritičnega presojanja, postaja zaradi našega visoko zdiferenciranega in tehnološko opremljenega sveta pripoznanje temeljni kriterij pedagoškega delovanja in znamenje humanega skupnega življenja. Ker identiteta, naj bo še tako razdrobljena, nastaja v interakciji z drugim, ki daje odgovore, torej v samih procesih pripoznavanja, bomo v nadaljevanju pojasnili idealnotipski pomen pripoznanja. V drugem koraku si nato postavljamo vprašanje, ki je za pedagogiko zelo težko, in sicer, ali v časih vzajemnega učinkovanja neoliberalnega tržnega radikalizma in brezmejne digitalizacije – oboje se izraža v psihičnih dispozicijah ljudi in ima dolgotrajen učinek na oblikovanje identitete – sploh še lahko obstajajo izhodiščne točke za pedagogiko pripoznanja.³ Natančneje bi se lahko vprašali, ali ni na koncu neuspešno vsakršno delovanje, ker pedagoških intervencij individuumi zaradi globoke psihične zmedenosti ne morejo več zaznati; počutijo se namreč odtujeni, kar poraja slabe učinke na njihove razvojne možnosti, pri čemer tudi barbarstvo ni izključeno.

Ta precej široka teza deluje manj radikalno, če imamo na eni strani pred očmi, da se psiha ljudi in njihova identiteta razvijata v odvisnosti od kulturnih, socialnih, družbenih, pa tudi gospodarskih in političnih norm in vrednot; če pa na ljudi z antropološkega vidika in v navezavi na Helmutha Plessnerja pogledamo kot na bitja, ki se jih ne da doumeti in zato tudi ne proučevati, in v tej nedoumljivosti obstaja trenutek humanosti, ki se izpričuje v dostojanstvu ljudi (prim. Plessner 1983, str. 134), pride ta misel v odprto protislovje z družbeno resničnostjo, s katero imamo danes opraviti. Ob tem pomislimo, da se je Plessner s podobo *homo absconditusa* ogradil od poskusov, da bi človeka naredili razpoložljivega, pri čemer je ne nazadnje mislil tudi na nacionalsocializem (prim. prav tam). Ko opazujemo

³ Pedagogika je vedno izpostavljena konfliktu pripoznanja. Četudi to v zgodovinskih konceptih ni eksplicitno, lahko kljub temu izpeljemo, da se pedagoška situacija definira na podlagi stopnje vzajemnega pripoznanja. V Nemčiji je to še posebej razvidno prišlo do izraza v delih duhoslovnih pedagogov (od 20. do 60. let prejšnjega stoletja). Tako je na primer za Hermana Nohla (1879–1960) odnos med vzgojiteljem in gojencem opredeljen z vzajemnim spoštovanjem (Nohl 1988, str. 169–176; prim. tudi Wulf 1983, str. 42–47).

današnje razmere, težko razumemo, zakaj družba v imenu gospodarskega napredka tvega nastajanje družbenega značaja, s katerim je moč na zelo specifičen način manipulirati in ki je dovzeten za sugestivna prišepetavanja do te mere, da nima več dostopa do njemu lastnih, izvirnih občutkov, kot tudi ne do občutkov drugih ljudi. Ta nesposobnost empatije, celo indolentnost, nazadnje ne deluje uničevalno samo na identiteto posameznika, ampak pripelje – gledano v kontekstu celotne družbe – do skrajno perfidne oblike nasilja: neprizadetosti nasproti vsakršni obliki ranljivosti. Tu bi našle svoje mesto besede Hanne Arendt o »banalnosti zla« (Arendt 1964).⁴

O pojmu pripoznanja

O pedagogiki pripoznanja se na področju vzgoje in izobraževanja razpravlja šele zadnjih nekaj let. Razlog za to je med drugim tudi v tem, da so se družbene in teoretične koordinate premaknile. Družbeno je pripoznanje stopilo v ospredje takrat, ko smo prišli do spoznanja, da živimo v pluralni družbi priseljevanja, kjer ena ob drugi obstajajo različne oblike življenja. V obdobju teh sprememb so v središče stopili tisti, ki predstavljajo manjšine, na primer priseljenci in prise-ljenke, ali tisti, ki sodijo k diskriminiranim skupinam, na primer ženske, geji in drugi, in ki so svojo pravico do pripoznanja poudarjeno uveljavljali. Pri tem jim je bila v pomoč nova konstelacija v teoretičnih razpravah, ki so se najprej odmak-nile od perspektive primanjkljaja in se usmerile v pripoznanje posebnosti, torej individualnosti človeka. Annedore Prengel je že leta 1990 kot ena prvih nemških pedagoginj v kontekstu raziskav spola v ospredje postavila pojem »egalitarne različnosti« (Prengel 1990, str. 124). V navezavi na Theodorja Adorna in postmo-derne avtorje, kot je npr. François Lyotard, je opozorila na to, da mora demokratična civilna družba vzpostaviti pogoje, v katerih je »lahko vsak brez strahu drugačen« (Adorno 1993, str. 131).⁵ Tudi socialni filozof Axel Honneth je leta 1994 problem pripoznanja obširno razvil v svoji monografiji »Boj za pripoznanje« (prim. Honneth 1994). S tem je spodbudil obsežno razpravo o pojmu pripoznanja, kot je razvidno iz domačih in mednarodnih pedagoških, filozofskih in socioloških publikacij. Pri oblikovanju samostojne teorije pripoznanja so postali pomembni tudi njeni zgodovinski predhodniki, kot je npr. Georg W. F. Hegel, ki je temu pojmu v svoji »Fenomenologiji duha« namenil celo poglavje (Hegel 1996).

⁴ Sporni pojem »banalnost zla« je H. Arendt leta 1963 uporabila kot podnaslov knjige »Eichmann v Jeruzalemu« (v nemščini izšla leta 1964), v kateri je objavila svoje misli o procesu proti Eichmannu. H. Arendt se je po naročilu ameriškega tednika »The New Yorker« kot opazovalka udeležila sodnih obravnav v Izraelu. Leta 1965 se je v predavanju o vprašanjih etike (iz zapuščine, prvič objavljeno 2003) še enkrat ukvarjala z zlom. Banalnost zla tako obstaja tam, kjer ljudje zaradi pomanjkanja zmožnosti presoje in posledično zavračanja razmisleka ne ločijo več med moralo in nemoralo in imajo ravnodušen odnos do tega, kar čutijo drugi.

⁵ Vendar A. Prengel skrajša svojo argumentacijo. Središče kritične teorije je spoprijem s pozno-kapitalistično družbo v navezavi na Karla Marxa. Ta odločilna točka ostane pri njej nedotaknjena, čeprav obstajajo tehtni razlogi, da bi ravno v debatah o divergentnih predstavah bivanja materialne pogoje reflektirali kot predpostavko in možnost za življenje, o katerem sami odločamo.

Problem pripoznanja je predvsem politično vprašanje, kajti vedno gre tudi za pojasnjevanje, katere skupine ali posamezniki, kateri načini vedenja in katere moralne predstave znotraj družbe so vredne pripoznanja in katere ne; ne nazadnje gre tudi za vprašanje, na katero vrsto pripoznanja sploh mislimo (prim. Borst 2004). Ko govorimo o pripoznanju, moramo upoštevati, da gre poleg pripoznanja kulturnih razlik vedno tudi za zagotavljanje pravnih in materialnih pravic. Samo v družbi, ki svoje člane obravnava kot osebe, ki jih ščiti pravni red, in sicer v smislu človekovih pravic, ki so namenjene temu, da se individualne pravice prevajajo v družbeno pripoznanje, je možno tudi pripoznanje med samimi individuumi. To *intersubjektivno pripoznanje* se lahko vzpostavi le v družbeni praksi, tj. interaktivno, potrebuje pa v zadostni meri zagotovljene družbene pogoje v smislu iztožljivih pravic in svoboščin (prim. Honneth 1994, str. 173–195). Vsekakor torej ne zadostuje le razmislek o kulturnem in družbenem pripoznanju, ne da bi pri tem upoštevali, da v naši družbi kljub formalnim demokratičnim strukturam obstajata družbena neenakost in ekonomska diskriminacija, ki sta v nasprotju z vsestranskim pripoznanjem. Pomembno znamenje družbene neenakosti je, da pogosto sovпада z ekonomsko diskriminacijo, da torej obstaja povezava med revščino in družbeno neenakostjo (prim. Fraser 2003).

V središču ideje pripoznanja je zato ne nazadnje oblika humanosti, ki se etično-moralno utemeljuje v družbenih procesih pogajanj. »Ne more iti za to,« pravi Michael Winkler, »da bi druge pripoznali samo v njihovi različnosti.« (Winkler 1998, str. 161) Vedno nam mora biti dovoljeno tudi vprašanje, kaj, pod katerimi pogoji in kdo bo pripoznal, kajti ni vsaka oblika pripoznanja utemeljena na humanitarnih načelih.

Iz te predpostavke bomo izhajali v nadaljevanju in bistvo razprave usmerili na intersubjektivno pripoznanje. Obrnitev k subjektu in s tem osredotočenje na (zgodnji) razvoj otroka je, kot je v svojih slavnih radijskih prispevkih v 60. letih prejšnjega stoletja vedno znova poudarjal Adorno, nujen temelj, na podlagi katerega bi bilo mogoče spodbkopati nasilnost družbene determiniranosti (prim. Adorno 1971). Ker Adorno v svojih razpravah ugotavlja predvsem šibkost jaza, ki je posledica vseskozi avtoritarne družbe, in je ne nazadnje odgovoren za barbarstvo nacionalsocializma, zahteve po večji pozornosti, ki jo je treba nameniti zgodnji fazi odraščanja, povezuje z upanjem na subjekt, ki bi se pokazal za upornega (prim. prav tam, str. 143–145). Ta moč jaza, o kateri govori Adorno, ustreza identiteti, ki se vzpostavlja v družbenih praksah, in se v intersubjektivnih procesih pripoznavanja vedno znova na novo oblikuje in preizprašuje, a tudi potrjuje. Lastna identiteta namreč doživi svoje omejitve »v izkušnji nejaza v drugem« (prav tam, str. 118). Vsaki praksi pripoznanja je imanentna dvojna struktura, ki pride do izraza tam, kjer gre za obravnavo lastnih meja. Intersubjektivno pripoznanje se namreč odvija samo tam, kjer udeleženi subjektom uspe, da presežejo konflikt, ki izvira iz značilnega protislovja med (samo)uveljavitvijo in biti tu za drugega, ali povedano abstraktno: med avtonomijo in heteronomijo. V trenutku pripoznanja s strani drugega tiči namreč spet moment *demantirane avtonomije* (prim. Borst 2003, str. 107–112). Pripoznanje postavlja v ospredje zahtevo po avtonomiji, obenem pa uspešen proces pripoznavanja označuje meje avtonomije. Če drugim ljudem

odrekamo pravico do nedoločljivosti (tj. pravico, da jih ne določamo vnaprej glede na njihov spol, raso, socialno pripadnost ipd., op. prev.) in jim na ta način odre-kamo pravico do pripoznanja njih samih takšnih, kot so, je to nasilje nad njimi. Posledica tega bi bili moč oblasti in odnosi gospodstva.

Pravi problem je torej v sovpadanju med avtonomijo in odvisnostjo, njuno uravnoteženje pa je pogosto neuspešno. Obenem velja, da je lahko pripoznanje po svojem bistvu vedno le fragmentarno, ker bi imelo vsako hotenje po določljivosti za posledico »udomačitev drugačnosti drugega«, kar bi ogrozilo možnost »dejanske koeksistence« (Meyer-Drawe 1984, str. 32). Tako k intersubjektivnemu pripo-znanju sodi tudi to, da drugega vedno zgrešim, ker se mi ne razkrije popolnoma, ker se v načinu svoje drugačnosti upira pollaščanju. »Spoznanje, ki sicer nikoli v celoti ne bo doseglo svoje izpolnitve, da drugačnosti drugega zaradi strahu pred drugim (horror alienie^A) ni treba nasilno pretvarjati v 'čisto identiteto', zahteva kritično refleksijo, ki si vsakokrat zagotavlja svoje meje in svoje možnosti znotraj teh meja prepoznavna ter priznava.« (Prav tam, str. 19–20) Lahko bi rekli, da svojo identiteto prepoznavam v neidentiteti z drugim, pri čemer je sobivanje odločilno odvisno od tega, ali se zmorem z drugim ali s tujcem soočiti z zanimanjem in ali sem pripravljen različnost sprejeti v svoj horizont refleksije. Kritični psihoanalitik in socialni filozof Erich Fromm je to obliko pripoznanja označil s pojmom »produk-tivne ljubezni« oziroma »produktivne usmerjenosti« (Fromm 1999, str. 27). Pri tem izhaja iz tega, da je »dejavna in ustvarjalna naravnost človeka k soljudem, sebi in naravi« eksistencialna potreba, ki mu zagotavlja tudi »duševno zdravje« (prav tam) ter zajema skrb in odgovornost za drugega, hkrati pa prispeva k temu, »da se pri tem ohranja ločenost in integriteta lastnega sebstva« (prav tam).

Z drugimi besedami: ne razumemo vsega in pogosto je nujno, da to nerazum-ljeno pripoznamo, ker predstavlja trenutek soočenja z identiteto drugega. V tem trenutku namreč prevzamemo odgovornost za drugega, ki se mu s tem odpira možnost zagotovitve lastne identitete. Ta proces je ogrožen, če se pripoznanja drži značaj prisile, in sicer, ker družba ne nudi dovolj prostora za razvijanje avtonomnega mišljenja ali ker se posameznik boji izgube avtonomije. Pri tem je razvijanje avtonomne drže odvisno od številnih medsebojno pogojenih zunanjih in notranjih psihičnih procesov. Pri tem so vsekakor odločujoči pogoji odraščanja, ki se združeni kažejo v tem, ali obstaja okvirna orientacija, ali učinkovito delovanje najde svoje mesto in ali so telesne, duševne ter kognitivne sposobnosti spodbujane na način, da lahko v součinkovanju postanejo produktivne za izgrajevanje zavesti o svetu in sebstvu. Če si lastimo absolutno avtonomijo nasproti drugemu, nastopi odnos, ki temelji na podrejanju in obvladovanju. Še več: preprečevanje razvoja avtonomne drže vodi naravnost v strah pred izgubo avtonomije. Ta strah kaže na temeljno emocionalno negotovost, ki se v družbenih pogojih neoliberalizma samo še krepi.

Neoliberalizem, gnan od pretirane konkurenčne miselnosti, poraja indivi-dualizem, ki se že v trenutku svojega nastanka sprevrže v identiteto prisile, če vsakega človeka brez izjem podredi temu principu in na ta način skrbi za stalno negotovost. Tisti, ki danes sodijo med zmagovalce, se lahko že jutri znajdejo med poraženci. Negotovost v družbi in čustvena negotovost se pri tem usodno povezujeta,

kajti oblikovanje koherentne identitete je močno ogroženo, ker ljudje postajajo nemočni in dezorientirani tako v svoji notranjosti kot nasproti družbenim oblikam moči. Pri tem je pomembno vprašanje, kako bi lahko vzpostavili čustveno varnost in kakšno vlogo ima le-ta pri čustveni navezanosti na drugega. Na kratko: gre za nastajanje občutij, ki mi omogočijo, da v drugem prepoznam človečnost, ki je tudi moja in ki drugega označuje kot ranljivo bitje.

Nastajanje občutij je pri tem nujno odvisno od sposobnosti zaznavanja, torej od *aesthesis*, ki je pojmovno sorodna z estetiko, vendar opisuje nekaj še bolj neposrednega: čutno-telesno izkušnjo sveta in v njem živečih ljudi. Večje možnosti ko ima majhen otrok, da svoje čute čim bolj bogato razvije, toliko večja je verjetnost, da bo ta otrok zaznaval svet v njegovi raznolikosti in si bo hkrati znal zagotoviti svojo; da bo torej razvil prepričanje vase, ki bo obsegalo njegovo fizično obstanec in občutja ter trajno vplivalo na odnose do drugih ljudi. Prve emocionalne izkušnje otroka – če so se zasidrale v tako imenovanem epizodičnem spominu – ne vtisnejo pečata samo njegovemu poznejšemu vedenju in ravnanju, ampak so v ugodnih okoliščinah odgovorne za nastanek empatije in sočustvovanja (prim. Benjamin 1993, str. 50; Schäfer 2003, str. 88), fantazije in ustvarjalnosti (prim. Sesink 2002, str. 74–75; Winnicott 1997, str. 66). Te raznolike dimenzije izkušenj iz zgodnjega otroštva določajo naše predstavne zmožnosti, obenem pa so konstitutivne za čustveno ovrednotenje našega mišljenja, kajti »kognicija se diferencira preko emocije« (Schäfer 2003, str. 83). Ljudje, ki so odraščali v čustveno varnem okolju, bodo to čustveno varnost verjetno integrirali v svoje vzorce izkušenj in jih bodo v poznejšem življenju lahko priklicali. Ta epizodični spomin je potemtakem tisto, zaradi česar ljudje v določenih kontekstih delovanja lahko obudijo specifične vzorce izkušenj, ki začnejo delovati v interaktivnem dogajanju (prim. Borst 2003, str. 212). V idealnih okoliščinah se lahko obudijo spomini, ki človeku omogočijo, da se na produktiven način sooči s konfliktom med avtonomijo in heteronomijo ter druge pripozna kot subjekte, če jim prizna pravico do nedolžljivosti, ki jo vsak človek, tako ženska kot moški,⁶ terja tudi zase. Pri tem je treba upoštevati, da čustva in kognitivne sposobnosti vzajemno vplivajo, da čustva strukturirajo mišljenje, predstavljajo v določeni meri podtalno instanco vrednotenja in vplivajo na moralno presojo in moralno delovanje.

Že iz tega kratkega opisa je jasno, da individuum za samokonstituiranje potrebuje živo izkušnjo, ki se navezuje na telesno doživljanje v zgodnjem otroštvu. Brez teh občutij in afektov ostaja človek prazen, brez notranje opore. Stik z drugimi in s seboj se tako izgubi. Človeško telo, somatsko zaznavanje, je v tem kontekstu vir spoznavanja, ki oblikuje predpostavke za zavest. Elisabeth List meni, da imajo »specifične duhovne sposobnosti človeka svojo podlago v organskem delovanju živega« (List 2000, str. 779). Z izpeljavo te misli bi nadaljevali takole: tam, kjer je pojmovno mišljenje ločeno od tega, kar ni, torej tam, kjer živa izkušnja ni več mogoča, postane predstava o drugem brezčutna. Obenem tudi zavest postaja otrpla in brezsrčna. Sposobnost izgradnje produktivnega odnosa se zmanjšuje v enaki meri,

⁶ Čeprav se v tem kontekstu ponuja tudi obravnava problematike spola, se ji na tem mestu odpovedujemo, ker je težišče razprave na problemu identitete in nasilja. O odnosu med spoloma v kontekstu teoremov pripoznanja smo pisali na drugih mestih (prim. Borst 2003).

kot na mesto občutkov stopa hladna abstrakcija, pri čemer se izgubljajo spontanost, ustvarjalnost in s tem povezana svoboda. To pomeni, da je ideja duha brez telesa nekaj, česar si ni moč zamisliti, četudi protagonisti umetne inteligence obetajoče govorijo o tem, da se bo v bližnji prihodnosti uresničila (prim. Meyer-Drawe 1996; Moravec 1993). Tudi če so čustva, afekti in občutja že od začetka podružbljeni in je zato treba izhajati iz določene podobnosti v njihovih individualnih izraznih oblikah, so obenem značilnost edinstvenosti osebnosti, ki se pojavlja s pozitivnimi in negativnimi razponi občutij v vsej svoji živosti.

K postvarenju človeka

Postvarenje ljudi, redukcija njihovih odnosov na blagovno obliko ekonomskih izmenjav in njihova podvrženost povsod prisotni kulturni industriji seveda naznaja izgubo sebstva, ki je enaka mogočni razlastitvi človekovih duševnih sposobnosti, njegovih čustvenih zmožnosti in ustvarjalnih potencialov in doseže vrh v »stanju popolne heteronomije« (Rühle 2010, str. 74). Ne moremo »uiti objektivnemu pritisku ohranjanja identitete preko internalizacije samoprisile«; brez teh »momentov samodiscipline sploh ne bi bili zmožni preživeti« (Bernhard 1999, str. 295). Kulturno potrebna in za socialni mir nujna omejitev nagonov, ki jo je Sigmund Freud prvič izpostavil v vsej jasnosti, tukaj doživi kopičenje represivnih elementov, ki vodijo v radikalno uveljavitev obstoječih odnosov. Popolna heteronomija je prikrita in se preinterpretira v popolno avtonomijo, tako da resničnih odvisnosti in mehanizmov zatiranja kot takih sploh ni moč več zaznati in prepoznati.

Ta konstelacija je z vidika teorije pripoznanja pogubna, saj ne gre le za to, da heteronomne družbene strukture na ta način subjektu vsilijo svoj režim, ampak je skrb zbujajoče tudi dejstvo, da je zaradi teh struktur intersubjektivno pripoznanje obsojeno na neuspeh – ali še huje: obstoječi odnosi moči in oblasti v družbi so preusmerjeni na nasprotovanje ali sovraštvo med njenimi člani. Tako ne moremo več identificirati partikularnih, za skupno dobro nezainteresiranih aktivnosti kot takih. Pripravljenosti, da drugega zaznavamo kot konkurenta, ni treba več spektakularno spodbujati. Zadostujejo že minimalne spodbude, ki ljudi z obljubo o večinoma denarnem uspehu pripravijo do tega, da gredo čez drugega ali ga zaradi lastnih koristi celo izpodrinejo. Fromm to imenuje »marketinška orientacija« (Fromm 1999, str. 102). Človek sebe doživlja kot stvar, in če se zna dobro plasirati, potem lahko upa na obljubljen dobiček. »Njegovo telo, njegov duh in njegova duša so kapital in človekova življenjska naloga je, da vse to kar se da koristno investira, da iz sebe izvleče dobiček. Človeške lastnosti, kot so prijaznost, vljudnost in dobrot, postanejo potrošniško blago, tj. aktivna pozicija 'osebnost-nega paketa', ki pomaga do višje cene na trgu ljudi.« (Prav tam, str. 103) Frommov tekst je bil objavljen leta 1955, in sicer kot kritika poznega kapitalizma. Kar tukaj opisuje, ni nič drugega kot dandanes tako opevane *soft-skills*, označene tudi kot *socialne kompetence*, ki so popolnoma v nasprotju s prvotnim pomenom stilizirane v ikone uspešne osebnosti, a v resnici ostajajo plitke in označujejo kvečjemu od zunaj nalepotičeno fasado, za katero vlada samo še praznina. Posledica te izgube

sebstva ni samo to, da se posameznik ne doživlja več kot dejaven in zatorej nima več nadzora nad svojim življenjem, ampak se z izgubo občutka sebstva izgublja gotovost o lastni edinstvenosti, hkrati pa tudi drugi ne more biti zaznan kot edinstven. Dostop do samega sebe je zaprt in ustvarjalna bit je izmaličena do neprepoznavnosti. Posameznik je oropan moči, vendar sme v družbi sodelovati s svojo pripravljenostjo za potrošnjo raznolike ponudbe. Da ne bi opazil patologij družbe, ki so se že zdavnaj prolongirale v njegovo notranjost, je pozvan k temu (celo apelira se nanj), da neutrudno proizvaja dosežke, in to tako v službi kot v prostem času. Nobena minuta namreč ne sme preteči, ne da bi bila izpolnjena s početjem. To početje pa niti ne razvija samoučinkovitosti niti ne iniciira trajnega delovanja, saj ostaja kratkotrajno.

Politika, ki sebe neprikrito razume kot izvrševalko gospodarskih interesov, in družba, ki deluje kot gospodarsko podjetje, potrebujeta družbeni značaj, ki je pripravljen na prožno prilagajanje hitrim ekonomskim spremembam. Vendar pa jima nikoli ne bo uspelo, da bi človeka v celoti naredili za talca gospodarskega profita. Stanje brez orientacije, negotovost in nemoč v soočanju z ekonomsko nujno, ki nasprotuje eksistencialni potrebi posameznika po odločanju o samem sebi, socialnem pripoznanju in povezanosti, so namreč sprožilci za večinoma difuzno nelagodje v sami družbi. Axel Honneth iz tega izpelje obetaven zaključek, da »vsak negativen čustven vzgib [...], ki je povezan z izkušnjo neupoštevanja pravice do pripoznanja,« vsebuje »možnost, da prizadeti subjekt prepozna krivico, ki se mu dogaja, kar postane motiv za politični upor« (Honneth 1994, str. 224). Če krivica ni prepoznana, če se torej nelagodje razširi v malodušje, ki je posledica nemoči ali celo dolgčasa, se hitro lahko zgodi, da nasilje postane zadnja možnost samouveljavitve. Človek se vedno odzove na represijo, vprašanje je le, kako (prim. Fromm 1999, str. 18). Ali ima možnost, da svoje ogorčenje izrazi in iz tega razvije upor, da bi, kot je predvideno v demokratičnih družbah, uveljavil svojo pravico do soodločanja? Ali pa se umakne, postane duševno bolan? Morda svoje frustracije izrazi v nenadzorovanem besu? Ali pusti svoji agresiji prosto pot? Morda jemlje droge?

Nebrzdani izbruhi nasilja, vandalizem in pobesnelost, ki smo jim v zadnjih letih v večji meri priča, so znaki surovosti v družbi, v kateri vlada ozračje nezaupanja in ki ji ne uspeva več, da bi integrirala svoje člane. Pomanjkanje takšne integracije ima svoje razloge v neoliberalni gospodarski politiki, ki si je zadala nalogo, da bo vsa področja življenja postavila pod diktat menedžmenta in se obenem umaknila od prevzemanja odgovornosti za državo blaginje. S pojmom »podjetnik delovne sile« (*Arbeitskraftunternehmer*) je še najbolj opisano, kako se družbeno tveganje prenaša na posameznika in kako se izhodiščni pogoji slabšajo tako za tiste, ki živijo od mezde, kot tudi za brezposelne. Z erozijo socialnih sistemov sovпада zahteva, da se mora človek samooptimizirati, da ostane atraktiven za trg delovne sile. K temu sodijo fleksibilnost, mobilnost in učinkovitost, s pomočjo katerih naj bi se posameznik oblikoval v tržni objekt, ki je vedno na razpolago. Opazimo lahko, da trg »drži v šahu« celega človeka. Odkar obstaja kapitalizem, je bilo vedno tako. Spremenila se je le količina nedovoljenega poseganja, kajti trg naj bi se, tako predvideva politika, uveljavil tudi v vzgojno-izobraževalnih institucijah

in nadzoroval dostop do izobraževanja. Po načelu trga mora biti izobrazba obravnavana kot omejena dobrina: kot investicija s tveganjem izgube vrednosti (prim. Krautz 2007).

Zanimivo, da se je vzporedno z neoliberalizmom razvijala tudi smer znotraj znanstvenega raziskovanja identitete, ki ugotavlja, da danes zaradi družbene razslojenosti in pluralizacije ne bi mogli govoriti o stabilni ali koherentni identiteti. Nasprotno: razviti bi morali raznolike identitete, da bi se lahko kar se da fleksibilno odzvali na obstoječe in prihajajoče potrebe. Zagovorniki raznolikosti identitet torej dajejo prednost modelu, ki ustreza neoliberalni podobi človeka, in ga nekritično zagovarjajo kot tistega, ki ima prihodnost. Pri tem pa gre za identitete, ki so opremljene s pridevniki, kot so »patchwork«, »multipel« ali »pluralen«, in ki v resnici izvirajo iz psihopatologije (Bernhard 1999, str. 295). Vsekakor je to *contradictio in adjecto* in tako protislovno, kot je sam neoliberalizem. Skoraj bi lahko domnevali, da gre za namerno pozabljanje »patologij normalnosti« (Fromm 1999, str. 13), v resnici pa bi se morali z njimi izčrpno spoprijemati.

Človek brez meja⁷

Rainer Funk, po poklicu psihoanalitik in izdajatelj zbranih spisov Ericha Fromma, je njegove ideje razvijal naprej in se sprašuje po identiteti postmodernega človeka, ki je izpostavljen neoliberalnemu tržnemu radikalizmu v pogojih digitaliziranega sveta. V jedru prihaja do ugotovitve, da ta tip človeka razvija identiteto, ki si domišlja, da je popolnoma osvobojena meja, in se predaja nezavezanosti, zaradi katere verjame, da lahko vse odvisnosti pusti za seboj. Zanimivo je, da se Funk na izgubo občutij naveže kot na znak notranje izgubljenosti in se sprašuje, kako je mogoče, da človek kljub tej mračni diagnozi ne degenerira v *homo homini lupus*. Njegov odgovor je kar se da preprost: postmoderna usmerjenost nase je odvisna od skonstruirane resničnosti, v kateri so občutja inscenirana in čustvena hrepenenja zadovoljena. V »emocionalnem dizajnu« (Funk 2011, str. 32) je združeno vse tisto, kar ljudi povezuje s stvarmi in je potrebno za vzpostavitev nadomestnih svetov. Pri tem Funk nima v mislih samo reklame, v kateri se ustvarja resničnost potrebe po oglaševanem izdelku, ki se povezuje s specifičnim življenjskim stilom, zagotavlja možnosti identifikacije in določa identitetne vzorce. Zanj so v tem kontekstu pomembni predvsem mediji (k njim prišteva tudi televizijo in film), ki so zaradi svoje virtualnosti najprimernejši, da resničnost simulirajo tako popolno, da preverjanje realnosti sploh ni mogoče. »Emocionalnemu dizajnu« je pripisana vloga vzbujanja pozitivnih občutij in, nasprotno, potlačitve negativnih, nikoli pa pri tem ne gre za lastna občutja, ampak za inscenacije, ki jih posameznik sicer izraža, vendar jih producira le na zunaj, od koder so tudi vodene. Po Funku pride do »neznanske sentimentalizacije občutij« (prav tam, str. 126), ki jo podpira gospodarstvo in je toliko atraktivnejša, kolikor bolj se ohranja videz, da se lahko po svoji volji predajamo simuliranim svetovom občutij, ne da bi se vsaj enkrat morali zavezati

⁷ Gre za naslov dela Rainerja Funka, na katerega se v nadaljevanju sklicujemo (Funk 2011).

drugemu človeku. Funk domneva, da je obstoj takšnega tipa človeka psihološko »možen le zaradi grobega zanikanja lastne psihofizične resničnosti« (prav tam). Nadaljuje, da »družba to virtualno osebnost hkrati zahteva, spodbuja in vzpostavlja s psihosocialnimi tehnikami« (prav tam, str. 157). Mišljene so manipulacije z nevrološkimi spodbudami (*neuroenhancements*) ali socialne tehnike pozitivnega mišljenja. Sposobnost vzpostavljanja odnosov, ki je za dojenčka eksistencialna predpostavka za oblikovanje socialnih afektov, se izgubi, če vsako srečanje z drugo osebo pomeni meje za izživetost lastnih občutij. Človek brez meja je tak, da se da z njim do konca manipulirati, ker je »odvezan čutno-telesne dimenzije zaznavanja« in odvisen od možnosti, ki mu jih ponuja socialno omrežje (List 2000, str. 782). Z vidika pedagogike, izobraževalnih in učnih procesov Werner Sesink ugotavlja, da gre pri tem za »kibernetično zaprte sisteme«, ki jih je težko prepoznavati in »v katerih aranžmajih so vse danosti in možnosti delovanja določene, da okolje, v katero so postavljeni, [...] dejanja akterjev v celoti usmerja in vodi.« (Sesink 2007, str. 138) Ta odtujena resničnost (*Entwirklichkeit*) človeka pri tem ne ostaja brez posledic za identiteto. E. List jo označuje kot »floating identities«⁸ (List 2000, str. 780), ki bi bile značilne za neoliberalnega »kariernega individualista« (prav tam, str. 783).

Ta odtujena resničnost pa kaže še na nekaj drugega. Tako zanikanje odvisnosti od drugih ljudi kot izguba občutenja sebstva vodi v izolacijo, mogoče celo v depresijo, a skrb vzbujajoče je, da se občutek lastne vrednosti, ki je za procese oblikovanja identitete nadvse pomemben in ga pridobivamo v intersubjektivnih procesih pripoznavanja ter je odvisen od psihično-telesnih izkušenj sveta, umika šibkosti jaza, ki posameznika bodisi pušča v popolni pasivnosti bodisi ga motivira za nereflektirana dejanja, ki ne kažejo nobene emocionalne navezave na drugega. Ta indolentnost oziroma neobčutljivost na poškodbe, bolečine in trpljenje koristi vsem tistim, ki človeka brezobzirno izrabljajo v njegovi fragmentarni obliki, da bi ga lahko vključili v trg.

Po drugi strani pa si eruptivni izbruhi nasilja zaradi »regresivnih potencialov brutalnosti« (Eisenberg 2000, str. 202) nenadzorovano utirajo pot, na primer v izpadih besa ali umorih iz dolgčasa, kar je posledica osiromašene čustvene naklonjenosti v vzgoji. Otroci, ki so prikrajšani za čustvene izkušnje in zapuščeni, pa tudi tisti, katerih začetek je bil neljubeč in hladen, so hkrati osebe, ki nosijo v sebi klico surovosti (prim. Borst 2011).

Sklep

Vsak proces iskanja identitete spremljajo konfliktni spoprijemi, ki v najugodnejšem primeru vodijo k zavedanju lastnih meja v soočenosti z drugim in v ravnotežju med zahtevami po brezmejnem pripoznanju in predanosti. Da bi se to intersubjektivno pripoznanje lahko uresničilo, potrebuje družbene pogoje,

⁸ V izvirniku je izraz nepreveden. Prevedli bi ga lahko kot »nestalne, spremenljive identitete« (op. prev.).

ki vzpostavljajo možnosti za svoboden razvoj vseh človekovih potencialov. Že sam proces oblikovanja identitete je zaznamovan z izgubo, ki pa se izkaže kot produktivna takrat, ko vodi do spoznanja, da je za sobivanje ljudi nujno potrebna. Če pa je družbeni, natančneje gospodarsko-politični pritisk tako velik, da so ljudje iz eksistencialnih razlogov prisiljeni v brezpogojno prilagajanje, grozi nevarnost, da postanejo brezčutni avtomati (prim. Fromm 1999, str. 16), ki izgubijo stik s samim seboj in kot nomadi brez orientacije iščejo identiteto, ki jo na koncu najdejo na internetu, pa še tam le kot nadomestek lastnega sebe. Takšna konstelacija je problematična v medgeneracijskem odnosu, kajti prav za zgodnji razvoj otroka je odločilnega pomena, da mu starši ali druge pomembne osebe že kot dojenčku nudijo čustveno, hkrati pa tudi orientacijsko oporo, da se razvije v samostojno osebnost, ki vzpostavlja socialno navezanost na soljudi, in zna drugega razumeti kot enakovrednega.

Velika *pedagoška naloga* postaja pomagati otrokom in mladostnikom pri razvijanju sposobnosti reševanja konfliktov, ki pri tehtanju med avtonomijo in heteronomijo pripelje do uveljavitve posameznika, s hkratnim razvijanjem senzibilnosti do drugih. Pri tem je oblikovanje občutij prav tako potrebno kot sposobnost refleksije in ozaveščanje heteronomnih struktur. Kaj torej stori pedagogika, ko otroci in mladostniki ne morejo več dati odgovora, ker so otopeli, resignirajo ali ničesar več ne občutijo?

Velika *družbena naloga* bi morala biti razumevanje otrok ne le kot vira človeškega kapitala, ampak kot samostojnih ljudi, z lastnimi predstavami. Za te lastne predstave, posebnost, svojskost in s tem povezano ustvarjalno delovanje pa se zdi, da sploh niso zaželeni v svetu, v katerem gre pravzaprav le za uspeh po pravilih igre trga. Klic po drilu in disciplini v vzgoji ima tukaj svoj izvor (prim. Bueb 2006; Chua 2011). Strah meščanstva pred socialnim zdrsom in mehanizmi selekcije ter nadzora je sprožil gibanje, ki selekcije ne samo ne zmanjšuje, ampak jo celo zaostruje, ker dril predstavlja optimalno sredstvo prilagajanja normativnim prisilam konkurence. Toda, ali ne potrebuje vsaka družba, ki sebe razume kot demokratično, ustvarjalnih ljudi, ki uničujočim prisilam nasprotujejo in so zmožni pokazati alternative?

V prispevku smo odprli več vprašanj, kot pa smo podali odgovorov. Odprli smo namreč vprašanja, ki sledijo pedagoški nujnosti, če velja, da je spoprijem z njimi osrednjega pomena za odraščanje otrok in mladine. Tako njihova zahteva po nedoločljivosti kot tudi pravica do pripoznanja njihove *celotne* osebnosti sta predpostavki za pedagoško delovanje, ki je usmerjeno v humanost in se ne meri s potrebami gospodarstva. Gospodarska in šolska politika, ki sta tako iracionalni, da verjameta, da zadostujejo le spoznanja, utemeljena na kvantitativnem empiričnem raziskovanju, češ da le to predstavlja merilo dejanskega stanja, ne razumeta, da pedagogike ni moč žrtvovati merjenju in številkam. Pedagogika ima v tradicionalnem smislu še vedno nalogo, da življenjske svetove otrok in mladostnikov analizira z vidika kritike ideologije in išče možnosti, kako iz njih narediti zrele in presoje sposobne ljudi, ki nočejo slepo slediti vsaki avtoriteti. Avtoriteta pa v našem prepletenem svetu ne izhaja več samo iz posameznikov ali ideologij. »Tihi teror nadzora in upravljanja« (Sesink 2007, str. 141) se skriva za tehničnimi

sistemi, ki nam le navidezno odpirajo več svobode, v resnici pa smo od njih toliko bolj odvisni, kolikor bolj ostajajo nepregledni.

Da se znanstvena pedagogika danes ponuja kot tista, ki blokira pedagoško mišljenje, s tem da zgodovinsko-sistematično raziskovanje in nauk, ki predstavljata nujno potreben temelj vsakega pedagoškega delovanja, namenoma potiska na rob, je le znak bistveno pomembnejšega problema: neznosnega pragmatizma, ki se ves čas fleksibilno prilagaja vsakokratnim danim razmeram in pri tem degenerira v ideologijo. Družba, katere člani se zmorejo odzvati samo še na tak pragmatičen način, pri tem pa namenoma prezrejo samostojno delovanje v imenu skupnega dobrega in ne vedo več odgovorov na socialna vprašanja preprečevanja revščine, prej ali slej iztiri in postane reakcionarna.

Literatura in viri

- Adorno, T. W. (1971). *Erziehung zur Mündigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (1993). *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, J. (1993). *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, Roter Stern.
- Bernhard, A. (1999). »Multiple Identität« als neues Persönlichkeitsideal? *Neue Sammlung*, 39, št. 2, str. 291–305.
- Bohleber, W. (1997). Zur Bedeutung der neueren Säuglingsforschung für die psychoanalytische Theorie der Identität. V: H. Keupp in R. Höfer (ur.). *Identitätsarbeit heute*. Frankfurt am Main, str. 93–119.
- Borst, E. (2003). *Anerkennung der Anderen und das Problem des Unterschieds. Perspektiven einer kritischen Theorie der Bildung*. Baltmannsweiler: Schneider Hohengehren.
- Borst, E. (2011). Psychologie der Verrohung. Auch ein pädagogisches Problem. V: M. Rießland, E. Borst in A. Bernhard (ur.). *Die Wiedergewinnung des Pädagogischen*. Baltmannsweiler: Schneider Hohengehren, str. 53–65.
- Eisenberg, G. (2000). *Amok – Kinder der Kälte. Über die Wurzeln von Wut und Haß*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag.
- Foucault, M. (1991). *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fraser, N. (2003). Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik: Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung. V: N. Fraser in A. Honneth (ur.). *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 13–128.
- Fromm, E. (1999). *Gesamtausgabe in zwölf Bänden. Gesellschaftstheorie* (zv. 4). Stuttgart: Deutsche Verl. Anst.
- Funk, R. (2011). *Der entgrenzte Mensch. Warum ein Leben ohne Grenzen nicht frei, sondern abhängig macht*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Hegel, G. W. F. (1996). *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Reclam.
- Honneth, A. (1994). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- List, E. (2000). Floating Identities, Terminal Bodies. *Das Argument*, št. 5/6, str. 777–784.
- Meyer-Drawe, K. (1984). *Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität*. München: Fink.
- Plessner, H. (1983). Über einige Motive der Philosophischen Anthropologie. V: H. Plessner. *Gesammelte Schriften. Conditio humana* (zv. 8). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Prenzel, A. (1990). Gleichheit versus Differenz – eine falsche Alternative im feministischen Diskurs. V: U. Gerhard, M. Jansen, A. Maierhofer, P. Schmid in I. Schulz (ur.). *Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht*. Frankfurt am Main: Helmer, str. 120–127.
- Schäfer, G. E. (2003). Die Bedeutung emotionaler und kognitiver Dimensionen bei früh-kindlichen Bildungsprozessen. V: M. Dörr in R. Göppel (ur.). *Bildung der Gefühle*. Gießen: Psychosozial Verlag, str. 77–90.
- Sesink, W. (2002). *Vermittlung des Selbst. Eine pädagogische Einführung in die psychoanalytische Entwicklungstheorie D.W. Winnicotts*. Münster: Lit Verlag.
- Sesink, W. (2007). Tugend und Terror. Rousseau, Revolution und Virtualität. V: H. Bierbaum in G. Koneffke (ur.). *Nachdenken in Widersprüchen. Gernot Koneffkes Kritik bürgerlicher Pädagogik*. Wetzlar: Büchse der Pandora, str. 131–144.
- Winkler, M. (1998). Anerkennung des Lebens – Denken des Anderen. Pädagogische Anregungen im Jenaer Werk Hegels. V: W. Böhm in A. Wenger-Hadwig (ur.). *Erziehungswissenschaft oder Pädagogik?* Würzburg: ERGON-Verl. Dietrich, str. 145–164.
- Winnicott, D. W. (1997). *Vom Spiel zur Kreativität*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Eva BORST, Ph.D. (Technische Universität Darmstadt, Germany)

THE SELF-CONSTITUTION AND DEVELOPMENT OF IDENTITY BETWEEN RECOGNITION AND VIOLENCE

Abstract: This article discusses the creation of identity within the context of recognition processes. Its central topic is the problem of failed recognition and its consequences. Based on critical social analysis and the premises of psychoanalysis, it attempts to define recognition as a constitutive category of pedagogy, while also focusing on the development of new media. It finds that the latter significantly affect identity development by disabling intersubjective processes of recognition and lead individuals to become internally estranged and thus inaccessible to pedagogical intervention. The more people lose contact with their own feelings through violent social mechanisms, the more the topic of violence gains importance, which eventually brings about rudeness.

Keywords: recognition, violence, humanity, rudeness, the development of an autonomous stand, creativity, the loss of feelings, indefinability

Original scientific paper