

## Michael Winkler

# O identiteti in inkluziji

**Povzetek:** Prispevek raziskuje – v jedru leksikalno zanimiv – pojem identitete in z njim povezano problematiko. Avtor v uvodu najprej razpravlja o težavah, povezanih z neizogibno nedoločljivostjo in nejasnostjo pojma, in se dotakne zgodovine problema, tj. razvoja pojma identitete v sodobni družbi. Čeprav se pedagogika že dolgo odpoveduje temu pojmu, pa se navezuje na z njim povezano problematiko, s tem ko obravnava vprašanje, ali in kako lahko vzgoja podpre posameznika pri tem, da v spreminjajočih se socialnih in kulturnih razmerah ter pričakovanih ohranja svojo identiteto. Ta naloga se vedno bolj zaostrojuje, saj sodobne družbe zahtevajo identiteto, hkrati pa postavljajo pod vprašaj njene možnosti. Nazadnje uvedena formula inkluzije potrjuje in stopnjuje ta razvoj: ne dopušča več materialne identitete, ampak pozna le še zelo abstraktno in formalno predstavo o identiteti.

**Ključne besede:** identiteta, inkluzija, sodelovanje, fleksibilnost, prisila, zapravljen življenje

UDK: 37.01:376

Izvirni znanstveni prispevek

*Dr. Michael Winkler, Univerza Friedricha Schillerja Jena, Am Planetarium 4, 07743 Jena, Nemčija;  
e-naslov: michael.winkler@uni-jena.de*

## Uvod

Ko otrok prvič reče *jaz*, starše razveseli, a hkrati le-ti vedo, da bo sožitje poslej težavnejše. Zdaj otrok zastavlja vprašanja o svetu, ki so utrudljivo ponavljajoča se, včasih nadležna, pogosto pa tudi sploh ne posluša odgovorov. *Jaz* in ta svet. Otrok se sooča z njim kot z objektivno resničnostjo, na katero je zdaj prenehal le kazati. Nasprotno to resničnost navezuje nase. Kdor reče *jaz*, potrди, da mu svet z njegovimi živimi bitji in predmeti nekaj pomeni. Pri tem *jaz* ta pomen izrazi sam – tako objektivno kot v subjektivnem izjavljanju – v procesu samoizražanja. S tem otrok začne uveljavljati samega sebe tudi in predvsem v odnosu do staršev. Izrecno namreč pokaže svojo lastno voljo, in sicer tako, da je preprosto ne moremo več spregledati. Eden izmed paradoksov človeškega življenja je tudi ta, da se otrok z izražanjem svojega jaza sicer predstavi in vzpostavi kot samostojen in samosvoj, vendar hkrati zapušča in izgublja svet, v katerem se socializira in mora znova uveljaviti ter emancipirati, da bi lahko ostal samosvoj. To je sicer brezploden proces, kajti tako zares se socialnega in kulturnega sveta, ki nas veže nase, ne znebimo. Ko otrok reče *jaz*, sodeluje v jezikovnih igrāh, s katerimi se socializira. Pozneje, ko mladostnik prvič reče »*Jaz te ljubim*«, se to še jasno pokaže, čeprav se položaj spet spremeni. Bolj kot za samouveljavljanje gre zdaj za pripravljenost mladostnika, da se skorajda odreče sebi zaradi drugega in naveže stik, socialno vez, ki se ji znova prepusti in velja skoraj za sveto. Neredko sledi molk, kajti tistega, kar bi lahko povedali, ni mogoče izraziti z besedami. Jezik, ki je na voljo, se zdi preveč trivialen.

Ko rečemo *jaz*, torej signaliziramo dvojno razmerje: po eni strani gre za razmerje do socialnega in kulturnega sveta (z drugimi osebami vred), ki nas obdaja, pa tudi za razmerje do tega sveta in v tem svetu, po drugi strani pa gre za odnos do sebe, v katerem se dojemamo skozi razmerja v svetu, katerih del smo. Obe razmerji se torej vzajemno pogojujeta; še več – nista statični, ampak sta med seboj povezani v procesu, v katerem se človek, ki uveljavlja svoj »*jaz*«, spreminja. Ko rečemo *jaz*, to pomeni dvoje: da samostojno določamo in oblikujemo svoje razmerje do sveta, pa tudi, da doživljamo tisto, kar se nam dogaja. To dvojno, spremenljivo razmerje se skriva za tem, kar dojemamo in razumemo s pojmom *identitete*. Gre za zapleteno

problematiko in težaven pojem, ki ima dolgo zgodovino, pomen in težo pa je dobil šele na prelomu 19. stoletja z namenom, da bi zaobjel težave, naloge in pogoje, ki so postali odločilnega pomena za življenje in vzgojo posameznikov.

*Identiteta* ima v kontekstu človekovega razvoja in življenjske prakse le malo opraviti z identiteto v matematično-logičnem miselnem kontekstu. Tu namreč pomeni popolno skladnost določenega izraza s samim seboj, absolutno enakost predmetov v vseh njihovih značilnostih in medsebojnih zvezah, kar je bržkone mogoče le v popolnoma abstraktnem mišljenju. Celó v fiziki so identični objekti, razvrščeni eden ob drugem, različni ali pa so takšni zato, ker jih opazujemo enega za drugim. Nasprotno pa je za identiteto v medčloveških razmerjih značilno, da se pojem in problematika sicer zdita jasna, razločna in zanesljiva, a ju vendarle ni mogoče tako preprosto pojasniti. Pojem identitete sodi k velikim pojmom, ki so značilni za moderno, odpirajo nova obzorja, predstavljajo izziv in ponazarjajo nekaj, česar se moramo praktično lotiti. Gre namreč za stanja, ki se ne kažejo neposredno in včasih ostanejo prikrita, kot na primer *zdravje* (Gadamer 1993). Ta mešanica objektivne danosti in nalog, ki se zastavljajo človekovemu mišljenju ali ravnanju, je značilna na primer tako za pojme *zgodovine*, *družbe* in *kulture* kot tudi za *oblikovanja osebnosti* – vsi ti pojmi so nova odkritja v knjižnem jeziku 18. stoletja. Nič drugače ni z *identiteto*: če *nismo* pri sebi, je to dobro vidno, če izvemo za prijateljevo smrt, *nismo* čisto pravi, če se razjezimo, smo iz sebe. Ne-identiteto lahko torej ugotovimo in celo izrazimo s kategorijami psihopatološkega. Sicer ni nič manj kritičnih pripomb, če se le-ta nikoli ne spremeni, saj pretirana stabilnost velja za negativno, vsaj pri tistih stališčih, prepričanjih in vedenjskih vzorcih, ki ne žanjejo posebnih simpatij. Več pozornosti je deležen razpad identitete. Nevroza, še bolj pa psihoza in razcep osebnosti opisujejo takšna stanja razpada integrirane osebe. V navezavi na pozna dela Michela Foucaulta lahko ugotovimo, da identiteta nastaja v hermenevtiki subjekta. Pokaže se kot skrb zase (Foucault 2004), v kateri se subjekt naveže na socialno in kulturno določen življenjski slog, da bi v tako danih »kodih« izrazil svojo individualnost (Keupp 2005, str. 807). Hermenevtika subjekta uporablja socialne in kulturne vzorce, ki posamezniku (zanj in za druge) ustvarijo predstavo o konsistenci in koherenci ter zanesljivosti in predvidljivosti. Identiteto spremlja občutek, da delujemo v svetu, ki smo ga razumeli in se mu podredili, v svetu, v katerem nas lahko razumejo tudi drugi. V tem smislu sta *identiteta* in *smisel* med seboj tesno povezana.

Kdor se sklicuje na svojo identiteto, uporablja pomensko polje, kamor sodijo individualnost, posameznost in posebnost, nadalje pa še integracija in koherenca, trajnost življenja in doživljanja. Individualnost in svojskost imata biološko podlago; DNK je nezamenljiv, enako velja tudi za sestavo krvi, očesno šarenico in prstne odtise, tako da se kriminološke preiskovalne tehnike in tudi sodobne metode mejne kontrole raje zanašajo na to, kot pa na osebne identifikacijske številke (prim. Haneberg 1995). Identiteto moramo pojmovati kot dejstvo samozavedanja, vendar pa ni določena v strogem pomenu in enkrat za vselej. Identiteta osebe se ne konča zgolj v tem, da se lahko v vseh življenjskih situacijah dojema kot ena oseba, ampak opozarja na tok samozavedanja (prim. Oksenberg Rorty 1976). Pri tem se identiteta oblikuje v izkušnji lastne telesnosti, torej na podlagi samoreference in samorefleksije, ki

se navezuje na določen medij, izkusimo pa ju vsaj v ogledalu. Potrditev lastne identitete, potem ko smo videli svojo podobo, je dosežek, ki so ga zmožne le redke živali, ljudem pa je samoumeven. Da s prsti pokažemo nase, je dokaz posebnosti sporočanja z znaki v človeškem kontekstu (prim. Tomasello 2009). Identitete ne moremo ločiti od subjektivnosti in to velja za oba pomena izraza: starega, ki opisuje podrejenost, in tistega, ki je nastal v 18. stoletju in zajema ravnanje ter mišljenje posameznika, ki se dojema kot središče svojega delovanja. Pomeni tako avtonomijo kot tudi lastno aktivnost, ki danes velja za bistvo uspešnega človekovega razvoja. K identiteti sodi torej praktična dimenzija, ki pomeni tako sodelovanje z drugimi kot tudi upredmetenje v delu. To pa nas pripelje do popolnoma druge plati identitete, in sicer do pripadnosti socialnemu krogu in kulturi, v katero je vključen posameznik. Pri tem se razkrijeta dve strani, ki sta v dialektični napetosti: po eni strani posameznik sprejme socialno identiteto in jo brani kot pripadnost, ker je v njej priznan, po drugi pa bi se je rad ubranil, saj ga stigmatizira, vendar mu je pripisana kljub njegovim ugovorom in nasprotovanju. Mora namreč pripadati določenemu kolektivu, ne da bi ga vprašali, ali to sploh želi. K temu sodijo tudi procesi izključevanja, na primer etiketiranje posameznika kot pripadnika nedavno opredeljenega »spodnjega sloja«. To je paradoksalen proces: identifikacija je vzporedna z destrukcijo identitete.

## Zgodovina problema<sup>1</sup>

Vprašanje identitete se je pojavilo že zgodaj, in sicer v antiki in starem judovstvu, kjer jo nakazuje vzdevek, ki posameznika povezuje z njegovim rodnom. Platon tako v delu »Zakoni« jaz in njegovo identiteto označi kot dolžnost samouresničitve in zahteva, da »postanemo tisto, kar smo že«. A vse do renesanse in reformacije prevladuje gola pripadnost: posameznika določata stan in rodbina. V renesansi stopi prvič v ospredje sodobno pojmovanje individualnosti. Ker smo podobni bogu, smo odgovorni. Pico de la Mirandola na to opre svoje odkritje človekovega dostojanstva. Stvaritev ne omeji človeka na določeno nespremenljivo mesto, ampak mu daje svobodo. To nedoločenost v reformaciji še zaostri kalvinistični nauk o predestinaciji, ki ne daje odgovora na to, kdo sodi k izvoljenim, zato zahteva samopresojo. *Jaz* mora kritično premišljati o sebi ali se meriti po tem, kar mu pripada kot lastnina. John Locke je iz tega razvil *posesivni individualizem*, toda napetost med odločnim uveljavljanjem jaza in dvomom vanj ostaja. Descartes postavi subjekt za temelj spoznanja, Pascal pa ga vidi prebičanega od vetra in ga razglasi za zaničevanja vrednega: »Moderna je postavila v ospredje subjekt kot bitje, ki se dvakratno navezuje nase, in sicer kot temelj vsega mogočega spoznanja in kot strah pred nestanovitnostjo temelja, ki si ga je samo postavilo. S tem bitjem, ki je vselej veličastno in nebogljeno hkrati, mora živeti posameznik.« (Bürger 1998, str. 95) Potrjevanje samopodobe postane inventivna konstitucija identitete, Rousseaujeve »Izpovedi« (*Confessiones*) pa kot resnico pripovedujejo biografijo, pri kateri bi lahko bila izmišljena vsaka stran.

<sup>1</sup> Med drugim se navezujem na predstavitev v Winkler 2008.

V razsvetljenstvu in meščanski revoluciji postane identiteta kot *gotovost samozavedanja* eksistenčni temelj (Frank 1991, str. 79). *Po eni strani* zgodovina posega v življenje posameznikov (le-ti jo tudi sami sprožajo), a je do določene mere vendarle kontingentna. Ko se soočimo s spremembo, je ne smemo zavrni, ampak jo moramo oblikovati s tem, da premagujemo in presežemo samega sebe. Identiteta tako postane projekt. Prometaj se ustvari za ceno tega, da mora biti on sam in vendarle nekdo drug. *Po drugi strani* svoboda, enakost in bratstvo zahtevajo, da se v odnosu do sebi enakih identificiramo v prijateljskem druženju. Treba se je ukvarjati z identiteto, ki velja za dosežek, v katerem se – tako pravi Fichte – jaz potrdi v svetu. Odlikovati se moramo v primerjavi z drugimi in se predstaviti v svoji individualnosti, ne da bi se odrekli temeljni humanosti, ki pripada vsem. Treba se je pokazati in dokazati, uspeh pa je odvisen od tega, ali nas – kot ugotavlja Hegel – drugi prizna in ceni.

Tako izsiljeno ukvarjanje z identiteto poteka na treh ravneh, na katerih se identiteta hkrati povezuje s sodobnim razumevanjem *oblikovanja osebnosti (Bildung)*.

- Odrpta igra v prijateljskem druženju je kmalu prepoznana kot *družba*. Identiteta se konstituira v skupnosti, in sicer kot izraz subtilne igre s pravili, ki ostajajo prikrita in so potrjena, ko so priznana. A to priznanje si je treba šele zagotoviti – pubertetniki, denimo, ne verjamejo vsaki hvali. Meščanska *država* potem preoblikuje dogajanje in konstituira identiteto v formalnem smislu, ki postane – kot spet ugotavlja Hegel – za osebo bistvenega pomena. Podeli *carte d'identité*, ki državljana opredeli kot svobodnega, vendar ga opremi s pravicami in dolžnostmi, ki mu podelijo status, ki presega golo človekost. Gre za registrirano ime, ki ga je nato v programu zaščite prič mogoče spremeniti.
- Na drugi ravni je posameznik povzdignjen v subjekt, ki mora oblikovati svojo lastno identiteto. Status je priznan, pri čemer so reveži, ženske in otroci najprej izločeni kot opravilno nesposobni; to je stvarni dodatek, ki ga nikakor ni mogoče zanemariti. Hkrati se izrazi normativna zahteva: *svoboden, avtonomen subjekt* se zdaj pojavi kot *ideal*, ki mu lahko nasprotuje resničnost njegove eksistence. To protislovje se kaže v Schillerjevih »Pismih o estetski vzgoji človeka« (*Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*), njegova razrešitev v polju estetskega pa opozori na diferenco. Identiteta se lahko ohrani v notranjosti in hkrati izrazi v alternativnem svetu umetniškega. Na nesrečo pa se od tu odpira ločnica, ki razliko med civilizacijo in kulturo razlaga nacionalistično: kultura je tisto notranje in resnično, ograjeno od vseh, ki ostajajo zavezani zgolj zunanji civilizaciji, v kateri se identiteta ne izraža. Ta ločnica postane v 19. stoletju motiv usodne politične razmejitev.
- Tretjo raven nakazujejo te z nacionalno kulturo prežete predstave: če francoska civilizacija oblikuje ljudi drugače kot nemška kultura, lahko to kdo obsodi kot revanšistični obrazec. Toda hkrati to navrže problem, ki potrebuje *znanstveno obravnavo*. Kako se v resnici oblikuje identiteta? Kakšen je odnos posameznika do socialnih in kulturnih razmer, ki se jim pač mora ukloniti?

Kako je z mentaliteto? Ali je identiteta odvisna od tega, ali pijemo predvsem vino ali pivo, imamo raje kavo ali čaj? Ali je dunajska identiteta, ki so jo že v najzgodnejšem otroštvu zaznamovale kavarne in slaščičarne, združljiva z vzhodnofrizijsko, ki zahteva tri skodelice najmočnejšega nepremešanega čaja s kandiranim sladkorjem in sladko smetano? Imajo prvi drugačno mentaliteto od drugih?

## Pedagogika v težavah z identiteto

Pedagoška misel posveča identiteti pozornost, ne da bi to izrecno omenila ali terminološko opredelila. Nezamenljivost in posebnost le počasi prodirata v središče antropološke utemeljitve vzgoje, vendar pa je odločilnega pomena to, da so ljudje po naravi dobri, a jih morda pokvarijo razmere in jih nato vzgoja znova spravi v red in soglasje s samim seboj, ali pa to, da so slabi in omadeževani z izvornim grehom in jih mora vzgoja naučiti samoobvladovanja. Vzgoja mora tako vse bolj upoštevati posameznika z njegovimi posebnostmi in poskrbeti za ravnotežje med pravicami posameznega otroka in zahtevami kulture. Herbart v svoji psihologiji ugotavlja, da imamo »poleg individualnega jaza tudi drugi jaz« (Herbart 1824/1890, str. 239). Ta temelji v družbi: »Človek ni nič zunaj družbe. Posameznika, ki bi bil popolnoma on sam, sploh ne poznamo, zagotovo pa vemo, da bi mu manjkala človečnost. Še več, pravzaprav poznamo samo človeka v omikani družbi.« (Herbart 1825/1892, str. 16) Pedagoška naloga nikakor ni v tem, da bi mlade ljudi – kot so zahtevali filantropi – podredili zunanjim zahtevam, marveč gre za to, da usvojijo vse možnosti človeškega delovanja, ki jih je mogoče najti v določeni družbi in njeni kulturi. Pri tem se pokažejo tri problemske ravni, ki jih prepoznavata tako Pestalozzi kot Schliermacher: po eni strani mora vzgoja upoštevati tisto, kar je narava dala ljudem, in sicer vsem članom vrste in vsakemu posamezniku, kot moč za *perfectibilité*. Po drugi strani postaja očitno, da sta družba in kultura večpomenski, da razpadeta na različna področja, da sta organizirani po načelu delitve dela in da sta socialno razslojeni. Ne nazadnje pa je zanj značilna zgodovinskost, in sicer kot vpogled v preteklost in tradicijo ter kot vpogled v prihodnost, ki si jo je mogoče zamisliti kot boljšo in odprto. Da lahko ljudje dane razmere presežejo (in morajo jih preseči), se pojavi naslednji problem: človek je sicer projekt samega sebe, a na čem lahko gradi in kako ga lahko uresniči, ne da bi se izgubil?

Pedagogika se še naprej odpoveduje pojmu identitete in opisuje le omenjeni *problem*. Pri tem daje prednost drugim konceptom, tj. *oblikovanju osebnosti*, *plastičnosti le-te* in *samooblikovanju*, a tudi ti ostajajo nejasni – morda nalog pedagogike sploh ni mogoče natančno opredeliti. Problematika tako za teorijo ostaja aktualna vse do danes, spreminja pa se le praksa – vzgojna praksa staršev, še bolj pa šole in institucije, ki v 19. stoletju sledijo logiki državnega delovanja, ki je usmerjeno k oblikovanju podložnikov in se ravna po zahtevah ekonomije. Odloča torej ideal veleindustrije, ki človeško silo degradira v privesek produkcije. Nov val modernizacije vzbudi odziv šele v reformski pedagogiki. Znova se zastavi vprašanje o jazu, subjektu v njegovi individualnosti in njegovih silah, ki jih je treba podpreti,

ker bolje ustrezajo sodobnemu načinu življenja in produkcije (Plake 1991). Zlasti pedagogika Marie Montessori se zaveže identiteti ter njeni notranji strukturi, katere razvoj je lahko moten, tako da mora otrok v procesu normalizacije najti samega sebe.

Poleg tega moderna ustvari nove bolezenske slike, ki kažejo, da družba tako rekoč od znotraj razjeda sestvo: nevrastenija in nevroza postaneta patologija množic. Vprašanje identitete radikalizira John Dewey, ki ga zanima, kako sta individualnost in odprtost združljivi z zavezanostjo demokratični družbi ter kako demokracija obvezuje kot življenjska oblika, ne da bi okamnela v institucionalnih predpisih (prim. Dewey 1951). George Herbert Mead in Erik Erikson ponujata teorijo: Mead se v delu »Um, sestvo in družba« (*Mind, Self and Society*) navezuje na Hegla in Herbarta, da bi pokazal, kako posameznik družbeno splošno ponotranji kot univerzaliziranega drugega in ga naredi za svoje lastno sestvo (Mead 1973, str. 196). Posameznik tako po gestah in simbolih, ki jih uporablja pri svojem ravnanju, spozna, kaj tvori kulturo in družbo (prav tam, str. 216). Erikson nadalje ugotavlja, kako je s tem povezana razvojna dinamika v oblikovanju identitete odvisna od stabilnih vezi, da bi se lahko »nekaj, kar leži v posameznikovem jedru«, »trajna notranja istovetnost s samim seboj«, dejavno povežalo z »bistvenim aspektom notranje povezanosti skupine« (Erikson 1977, str. 124).

Teorija identitete vse bolj govori o jedru vzgojne problematike. Jürgen Habermas to obravnava v svojih »Tezah o socializaciji« (*Thesen zur Sozialisation*; Habermas 1973), Lothar Krappmann pa se s »Sociološkimi dimenzijami identitete« (*Soziologische Dimensionen der Identität*) navezuje na psihološke teme, potrebe in motivacijo (prim. Krappmann 1973, str. 60–61). Klaus Mollenhauer nazadnje zapiše: »Vzgajanega moramo obravnavati kot partnerja v interakciji, ki v sebi oblikuje 'sestvo', ki je utelešenje notranje strukturirane interakcijske izkušnje. [...] To je njegova 'socialna identiteta'.« (Mollenhauer 1983a, str. 101) In vendarle se porajajo dvomi (prim. tudi Schweitzer 1985): prav Mollenhauer je zadnje poglavje svojih »Pozabljenih kontekstov« (*Vergessene Zusammenhänge*) naslovil kot »Težave z identiteto« (*Schwierigkeiten mit der Identität*; Mollenhauer 1983b). To nosi v sebi tragične poteze, saj koncept, ki ga je sam uvedel kot temeljnega, ne ustreza razmeram, značilnim za postmoderno. Koncept identitete tako izgubi svoj pedagoški smisel, a ga lahko vendarle opredelimo kot pojem, ki pomeni izziv za vzgojo.

## Moderna v fragmentih

Da sodobna družba ogroža identiteto subjekta in le-tega zlomi, smo videli že prej. Georg Simmel na primer v »Sociologiji« (*Soziologie*) opisuje popolno razvrednotenje ljudi (prim. Simmel 1992, 512–513), Arthur Schnitzler pa pod vplivom epohalnih del Sigmunda Freuda obravnava razpad identitete v noveli »Jaz« (*Ich*; Schnitzler 2006; prim. Winkler 2010). Oba slutita tisto, kar postane resničnost šele v drugi polovici 20. stoletja, toda dogajanje nikakor ni enopomensko – mogoče je prepoznavati nasprotujoče si težnje.

- Tako se stare kapitalistične strukture, ki se izrazijo v razrednih razmerjih, obnavljajo vsaj v novih oblikah socialnega razslojevanja. Zaman so poskusi, da bi jih sprejeli kot življenjsko situacijo, jih obvladali v korporacijah ali vsaj zmogli oblikovati nasprotno sile, ki bi ljudem omogočile, da bi našli same sebe. Oblikovanje socialne pripadnosti ima le negativno konotacijo – kot usoda, pogosto pa kot stigmatizirajoča, poljubna identifikacija. Pozitivno konotacijo ima lahko v posameznikovem lastnem doživljanju, če je le-ta označen kot pripadnik elite in cenjen kot *nosilec moči*. A to ima le malo opraviti z znanjem ali odgovornostjo. Zgleden primer takšne določitve je iznajdba »spodnjega sloja« (prim. Bauman 2008, 2009). Poljubno sestavljanje značilnosti na tem mestu sovпада z reinterpretacijo socialnih procesov, ki jih posameznikom pripišejo kot rezultat pomanjkanja njihove motivacije: socialna politika s svojo glasbeno spremljavo »zahtevati in spodbujati« (*Fordern und Fördern*) preglaši dejstvo, da manjkajo okvirni pogoji, v katerih bi brezposelni lahko postali dejavni.
- Povečuje se število ljudi, ki se vsak dan borijo za preživetje. Od časa do časa še delujejo v na prvi pogled urejenih delovnih razmerah, večinoma pa v tako imenovanem sektorju s poceni delovno silo, ki se kot nekakšna epidemija širi v tisto, kar moramo – tako družbeno kot individualno – označiti kot zelo težavno polno zaposlenost. Širi se *beda sveta*, kot je to življenjsko situacijo poimenoval Bourdieu (Bourdieu idr. 1997). Javna služba, ki se je v preteklosti vselej pokazala za stabilizacijski dejavnik družbe, se v temelju ruši in spreminja v nekaj, kar prinaša težavne življenjske razmere. Mnogi želijo navzven ohranjati videz, vendar so že zdavnaj odvisni od podpore, njihova identiteta pa se krha v vsakdanji stiski.
- Nove socialne razlike spremlja izključitev iz družbe: ljudje niso le potisnjeni na rob družbe kot popolnoma nevredni v vseh razsežnostih eksistence, ampak dobesedno izginejo – črtajo jih iz statistike brezposelnih ali s seznama prejemnikov socialne pomoči. V Nemčiji mladostniki potem niso več upravičeni do podpore, tako da ne prejema več ponudb in nadomestil, da bi se lahko vključili v poklicno izobraževanje. Za te izključene posameznike je Zygmunt Bauman skoval pojem *wasted lives* (»zapravljena življenja«). Pri tem ima v mislih posameznike, ki so postali socialni in kulturni odpadki, brez vrednosti, domnevno neuporabni in nekoristni – ali pa sami živijo od odpadkov (Baumann 2004). Kadar brskajo po javnih smetnjakih, da bi našli kaj uporabnega zase, živijo svoje življenje vsem na obeh, skupnosti pa jih, te reveže in berače, vse bolj preganjajo.
- Ti zaostreni socialni in kulturni procesi delajo življenje kruto, spremlja pa jih nenavaden razpad socialnih in kulturnih institucij. Izginjajo povezujoči veliki miljeji, v ozadje stopajo tudi cerkve in stranke, sindikati in društva, ki so združevali množice ljudi. Identitete se zdaj konstruirajo same, vračanje k družbeno ali kulturno določenim scenarijem pa ne uspeva več. Ponujajo se le še kratkoživi, modni življenjski modeli. Tako obveznosti kot tudi stare nadzorovalne oblike panoptikuma nadomesti sinoptikum. Posamezniki nimajo nobenih virov ali trajnejših virov sebstva, toda usmerjajo se po

normah in domnevnih standardih, ki jih posredujejo strokovnjaki in reklamni prospekti. Stare gotovosti zamenjujejo partikularni miljeji, ki jih konzumiramo kot doživljajske svetove. Atomiziran posameznik se z vsemi potezami tragičnega doživlja v doživetjih (Maffesoli 2003), ki pa takoj izgubijo svojo doživljajsko moč, ker naj bi ponovljena doživetja učinkovala še močneje. V ospredje stopajo junaki sebstva, *hèros de soi-même*, ki jih določa *l'ivresse de l'urgence et la jouissance de l'instant* (Aubert in Roux-Dufort 2004, str. 115), ne da bi opazili, kako propada njihov značaj (prav tam, str. 132–133). Tisto, kar se je posamezniku še zdela nosilna in življenjsko pomembna izkušnja, ne velja več. Družba in kultura postajata porozni, tekoči in nestanovitni, posamezniku, ki je zato v sebi vse bolj razdrobljen, pa ne ponujata nobene opore, zato sam postaja krhek in prenapet. To nadomeščata površnost in aroganca; od časa do časa človek izgubi »ozemljitev«, vsakršen občutek za vsakdanjost. V »tekoči družbi« (*liquid society*) živimo nestalno življenje, ki se drži le še v posameznih točkah, s šibkimi oporami v družbi, ki se nam tako rekoč izmika pred očmi (Bauman 2000, 2005). »Ni res, da ni mogoče,« ponosno razglasha reklama in razkriva zgolj to, kako izginjajo vse meje, ki delajo naše življenje pregledno in predvidljivo. Brez okvirjev, meja in institucij ni niti svobode niti možnosti, da bi se branili pred neupravičenimi zahtevami, ki nam jih nalagajo drugi. Še več – subjekti se morajo ves čas predstavljati, obenem pa podlegajo pritisku in kultu performativnosti, v katerih je izbrisana vsakršna substanca (Ehrenberg 1991). Ni več zanimivo to, kar nekoga odlikuje, ampak je odločilno le še to, da in kako subjekt nastopa, se izraža in nazadnje preda do popolne izčrpanosti, ko se zlomi, ker je utrujen in potrta zaradi lastne, vsiljene ničevosti (Ehrenberg 2000).

- Pozna moderna je torej vzporedna s heteronomijo zahtev, v kateri je avtonomija zanikana tako, da je vse odvisno od doseženega učinka. Nove oblastne tehnike *po eni strani* zahtevajo absolutno fleksibilnost, ki velja za vse življenje (prim. Sennett 1998) in jo pridobimo s tem, da se otresemo vsega balasta – ciniki govorijo o lepi umetnosti obubožanja. *Po drugi strani* pa si nove oblastne tehnike posameznike pokorijo s tem, da se ti sami podredijo smernicam in standardom, ki ostajajo nenavadno nejasni. Določene so tudi norme za lastno telesnost, ki jim sledimo. V fitnesu si z napornim treningom pridobimo dobro kondicijo, kar pomeni, da se prilagodimo in zadostimo normam, ki pa ostajajo odprte in spremenljive. Današnja družbo znova prežema bistven element sodobne identitete: avtonomija in samorefleksija sta bili temeljni določili, ki ju zdaj subjekti aktivirajo zaradi samokontrole, ne da bi ju razbila vsebinska oziroma – kot bi dejal Hegel v »Fenomenologiji duha« (*Phänomenologie des Geistes*) in »Osnovnih črtah filozofije prava« (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) – *moralna predstava*, ki bi omogočila, da bi lahko odločali o sebi ter razvili kritičen odnos do družbenih sil in smisel za samoironijo (prim. Hegel 1998a, 1998b).
- Razpad institucij zagotovo ni popoln, vezi in obveznosti pa se v resnici ne znebimo, saj tradicije še učinkujejo. A vendar razpok ni mogoče spregledati, če na splošno izginjajo simbolični predstavniki normativnih obveznosti.

Slabijo namreč predvsem institucionalni okvirji socializacijskega dogajanja. Odločilna izkušnja subjektov in strukturna značilnost socializacijskih procesov tako postaja izdvojenost (nem. *Entbettung*, ang. *disembedding*), na katero se sodobna družba odziva ognjevito, pa tudi brezuspešno z uvajanjem nekdanj obveznega celodnevnega pouka. S tem težave le še poslabša, ker tak pouk ostaja zavezan načelu selekcije in učinkovitosti. Trdna vez je tako komajda še mogoča. A bolj ko se reklamira vez (prim. Ahnert 2010), več je povpraševanja po odpornosti in toliko bolj sta obe potrebni. To nekoliko spominja na žvižganje v posekanem ali odmrlem gozdu. Posameznik mora sam spresti svoj kokon, da si zagotovi ontološko varnost (Kaufmann 2005). Zapresti se mora vase in biti prepuščen samemu sebi. »Družbeni procesi detradicionalizacije, brisanja meja in 'razokvirjanja', ki so označeni predvsem s pojmi, kot sta 'rizična družba' ali 'postmoderna', postavljajo pod vprašaj doslej znane okvirne pogoje za priznanje in pripadnost, tj. za 'sloj, ki mu pripadamo'.« (Keupp 1996, str. 481) Posamezniki ostanejo goli posamezniki, *sans phrase*, odvzamejo pa jim še zadnja znamenja razločevanja: ženske morajo imeti enake možnosti, otroci so pravno izenačeni, vsi pa so kot delovna sila na voljo trgu, iz katerega jih je mogoče izločiti. Identiteta postaja v svoji hladni logiki neverjetna, obupano iskanje identitete pa vznemirja subjekte. Ker manjka topla logika vzajemne skrbi, narašča število boleznih in duševnih kriz, ki pa jih je mogoče obvladati le še s pobegom vase (prim. Hochschild 2003).

V pojmu identitete smo torej razpoznali mešanico – in posredovanje – med posameznikom, posebnim v njegovi naravnosti, ter družbenimi in kulturnimi elementi. Posameznik je bil poseben, svojevrsten in identičen, ker so ga v mediju socialnega in kulturnega oblikovale vsebine, ki so nastale v družbenem procesu, tj. v mediju »mi«, ki ga je izkusil v majhnih skupinah. Ta mešanica je težila k stalnosti, samokontroli, in to vsem dvomom navkljub, ki jih je zasejal Freud, in obenem skriva ogroženo ravnotežje med sprejemanjem določene kulture in »zapustitvijo [...] samega sebe«, ki vselej pomeni košček provokativne desocializacije, ki temelji na zanesljivi socializaciji (prim. Kaufmann 2005, str. 220 in 273). Na to je opozoril pojem emancipacije. Ne nazadnje pa je sodobna identiteta tudi pomenila predvidljivost, dala obljubo, ki ni bila vedno izpolnjena, in signalizirala vsaj spekter življenjskih in vedenjskih oblik, ki jih je bilo mogoče tolerirati pri sebi in drugih. Ta mešanica je bila potrebna za obvladovanje odprtih družb in integracijo posameznika v njej; prispevala je k temu, da je ta družba ostala integrirana in da se je reproducirala. Da ne bi bili napak razumljeni: ni šlo niti za raj na zemlji niti za najboljšega vseh možnih svetov. Meščansko-kapitalistična družba je bila okrutna, toda na določen način je bila razumljiva in dojemljiva vsaj njena oblika, barbarstvo pa je bilo vendarle še mogoče dojemati kot barbarstvo, četudi sta se fašizem in komunizem temu že izognila. Lahko bi tvegali tezo, da je bilo prav v tem bistvo razvitejše modernosti teh totalnih sistemov, ki ji danes – in to je druga teza – sledi drugačna modernost. Ni še jasno, kako strašna je ta, a teror katastrof, ki jih povzroča tehnologija, napoveduje grozote.

Mešanica, ki je v temelju identitete, se spreminja, čeprav za same udeležence manj opazno, ker se nove razmere prikrijejo kot prednosti, svoboda, nove možnosti delovanja in višja stopnja avtonomije – tudi kot zaslužena zmaga jaza, za katero si je sestvo vselej prizadevalo (prim. Funk 2005, str. 189). Osvobodimo se torej starih obveznosti, lahko smo brez vesti in nismo več zavezani niti samemu sebi, kaj šele drugim. Kot subjekt zdaj prepriča nekdo, ki je nepredvidljiv in lahko velja za umetnika (Bauman 2010). Identiteta postaja odprta, socializacija poteka v nenavadni obliki nesocialnosti, asocialnost pa je dovoljena kot življenjska oblika. Sodobni individuuum se začinja v samem sebi in a priori velja za svobodnega, prostega in rešenega vseh obveznosti ter vezi. V sodobni pedagogiki to izraža pojem kompetenc, ki pouk osvobaja vsakršnega znanja: zahtevajo se strokovna, metodična, socialna in osebna kompetenca ter tehnike v ravnanju z informacijami, ne pa vednost in znanje. Vzor je mladosten, hladnokrven povzpetenž, ki »se požvižga« na vse. »L'individu hypermoderne« je Nicole Aubert (Aubert 2010) naslovlila raziskave francoskih sociologov, ki opisujejo popolnoma nov tip socializacije, ki ne pozna več stabilnosti, enotnosti in skupnosti, subjekte pa dojema le še kot nosilce projektov, ki potekajo v zgolj začasno obstoječih omrežjih (Boltanski in Chiapello 2003).

Novo situacijo posameznika je teoretično težko opredeliti, ker sam jezik in seveda tudi z njim opisani modeli ostajajo zavezani staremu razmerju sestavin subjektivne identitete. Čeprav identiteta v substancialnem pomenu sploh ni več mogoča, koncept *ukvarjanja z njo* vendarle predstavlja izhodišče za izkušnjo sodobne družbe. Pravzaprav nimamo nobene identitete več, vendar je ta obvezujoča vsaj kot formalno načelo. Tako moramo razumeti opis Jean-Clauda Kaufmanna v domnevno najtežavnejši novejši teoriji identitete: identiteta je danes vsiljena, in to ne toliko kot pripadnost in individualna določenost, marveč bolj kot vrsta formaliziranega procesa, ki ga posameznik sam usmerja, da bi prek samega sebe uresničil socialno kontrolo. Niso več materialne norme in razmere tiste, ki vplivajo na oblikovanje identitete in zaznamujejo konkretne lastnosti, temveč gre za navsezadnje nedoločen oblastni aparat, prek katerega subjekt družbi omogoča, da učinkuje nanj. Subjekt se je tako s fleksibilno identiteto prisiljen ukvarjati kot s procesom, kar »pripelje do faze temeljne spremembe oblastnih modalitet. Nov prostor neenakosti namreč ne postane le ena izmed obstoječih materialnih neenakosti, ampak danes na novo oblikuje celotno socialno vprašanje. Prav tako ne briše manifestacij materialne stiske, temveč jih preseja skozi filter identitetnega procesa. Tako kot identiteta postane filter, ki določa ravnanje, je hkrati tudi filter, skozi katerega vse bolj zaznavamo in doživljamo izkušnje socialnega gospostva.« (Kaufmann 2005, str. 213) Identiteta tako postaja produktivni element človekove eksistence in se oblikuje pod vplivom neupravičenih zahtev, ki jih subjektom postavlja nestabilna, krhka in površna družba. Identiteta danes ni več znamenje stabilnosti, ki jo pridobimo z usvajanjem socialnega in kulturnega in ki omogoča, da se nanju tudi ustrezno odzivamo, ampak je sama nestanovitna, prazna, t. i. dinamo fleksibilnosti.

## Inkluzija kot transformacija materialne v formalno identiteto

V omenjenem kontekstu lahko sledimo zgodbi o uspešnosti koncepta *inkluzije*, ki se širi tako hitro, da enega izmed njegovih zagovornikov skrbi, da bi ga tako rekoč lahko mučil *jet lag*. Toda natančne opredelitve koncepta inkluzije še vedno ni, čeprav velja za bistvo Konvencije OZN o pravicah invalidov<sup>2</sup>. Pravzaprav se je najprej uveljavil pri delu z ljudmi, ki so veljali za ovirane ali invalidne, in pri delu z ljudmi s posebnimi potrebami, pa tudi v okviru alternativnih programov v skupnosti. Pedagoška teorija je vsekakor že zgodaj opozorila na to, da je treba izhajati iz široke humanistične zasnove, ki spoštuje vse ljudi kot take in hkrati zagovarja individualizirani pristop, različno hiter razvoj in način pristopa do sveta pa zanj nista pomembna na sistematični, ampak na konkretni ravni oblikovanja pedagoških razmerij. Toda nasproti temu je stala in stoji pedagoška praksa, ki se je specializirala za delo s specifičnimi motnjami in poteka v različnih institucionalnih okvirih, njen učinek pa je izključitev ljudi, ki ne ustrezajo statističnim predstavam o normalnosti.

Koncept inkluzije se upira takšnim izključitvenim procesom, ki jih moramo obravnavati sociološko, in želi formalno zagotoviti, da bi lahko ljudje v vsej svoji različnosti in posebnosti sodelovali v socialni ter kulturni praksi. Poleg tega obravnava vse oblike izključitvenih procesov, torej upošteva tudi ljudi, ki so potisnjeni na rob zaradi revščine ali nezaposlenosti. Nadalje se usmerja proti ekskluziji in meri na resnično participacijo, da bi omogočil oblikovanje identitete. Inkluzija tako zdaj pomeni programe, ki naj bi zajeli celotno šolstvo; izraz *inclusive education*, preveden kot *inkluzivna vzgoja in izobraževanje*, pa seveda nosi s seboj nesporazum, ki izvira iz ožjega pomena angleškega *education* in pomeni le šolo.

Toliko bolj preseneča dejstvo, da se je razprava ostro ogradila od vseh oblik integracije, predvsem pa preseneča, da vprašanje identitete sploh nima nobene vloge. Še več – koncept inkluzije je tako pojmovno kot teoretično nepojasnjen in ne razpravlja niti o izvoru ideje niti o možnih implikacijah. Inkluzija namreč dobesedno vendarle pomeni  *vključitev*. Torej ne sodelovanja, ampak prisilo k dejavnemu sodelovanju v družbi, o katere življenjski kakovosti bi lahko razpravljali, saj je razdvojena in izključujoča. Odločilna pedagoška vprašanja o tem, kaj v jedru zaznamuje človeško življenje ter kako ljudje konkretno in resnično postanejo del družbe in njene kulture, ki jo imajo na voljo in bi se ji lahko uprli, tu nimajo nobene vloge več. To lahko razumemo kot poskus, da bi se izmaknili esencialistični antropologiji in njenim normativnim zankam (in s tem sumu, da takšna antropologija morda privilegira specifične družbene oblike in kulture, na primer tiste starega, belega, zahodnega človeka, ki živi v evropski demokraciji.) Toda ne glede na to, da je razprava že davno napredovala od normativnega univerzalizma, posebej preseneča vsebinska praznina koncepta *inclusive education*, kajti tako *capability approach* (ki sta ga zasnovali Martha Nussbaum in Amartya Sen) kot *salutogeneza* (ki jo je razvil Aron Antonovsky) sta koncepta, ki razmisleke o pravičnosti na ta način

<sup>2</sup> Besedilo Konvencije o pravicah invalidov je praviloma dostopno v vseh državah. V slovenščini je med drugim dostopno na spletni strani Ministrstva za delo, družino in socialne zadeve (Konvencija o pravicah invalidov 2006).

povežeta z razmisleki o dobrem življenju, da bi lahko na novo zapolnili predstavo o identiteti (prim. Nussbaum 2010a, 2010b, 2011; Sen 2010).<sup>3</sup>

Zakaj razprava o inkluziji zavrača takšne pobude? Dejstvo, da je inkluzija le formalno določena in da niti ne zagotavlja ljudem substancialnih in zakonitih pravic niti ne sledi predstavi o dobrem življenju, ki človeka spodbuja k dejavnosti, natanko ustreza prej opisanemu razvoju v smeri nove predstave o identiteti, ki jo potrebujejo pozne moderne in postmoderne družbe. Inkluzija v določeni meri odpira vstop v družbo – to je zagotovo pomembno –, seveda pa zastavlja vprašanje, kdo je sploh lahko varuh teh dostopov. Mogoče je, da se le-ti hitro spet zaprejo, čim se zmanjša potreba po človeškem kapitalu (*human capital*) ali če prispejo ljudje, ki jih v razvitih državah ne bi radi srečali. (Ta sum potrjujejo aktualni poskusi evropskih politikov, da bi zajezili beg ljudi iz severne Afrike.) Toda inkluzija takoj zavrne naslednje vprašanje: Kako so v tem primeru mogoči procesi oblikovanja identitete, odločilni za subjektivnost in avtonomijo?

Prav ti so namreč danes uničeni. Sodobne družbe sploh ne dopuščajo več razvojnih procesov, ki so potrebni za odraščanje, socializacijo in oblikovanje osebnosti. Prepovedujejo namreč oblikovanje osebnosti v emfatičnem smislu, ki je temelj človekovega učlovečenja. Poleg tega uničujejo okvirne pogoje, kakršne potrebujejo ljudje v krizni situaciji, ki so jo sprožile obremenitve, ki jih ni mogoče obvladati. In to je še posebej cinično, saj naj bi inkluzija omogočila vstop v družbo prav tistim, ki zaradi izključenosti niso mogli oblikovati identitete. Ali to morda pomeni, da bi inkluzija zdaj rada pospešila individualizacijo in fleksibilizacijo, ki sta odvisni od varstvenih institucij? Ali pa morda želi od nekoga zahtevati odgovornost za življenjsko situacijo, ki je konec koncev družbeno pogojena?

Inkluzija vsekakor ne odgovori na vprašanje, kje bi se lahko pridružili posamezni subjekti, da bi razvijali identiteto, in kje bi lahko v družbi, ki je postala kontingentna, razvili in doživeli svojo avtonomijo. Subjekti so absolutno prepuščeni samim sebi s tem, ko so kot potrošniki fleksibilno integrirani v družbo, ki je postala nestanovitna. Tako se ujamejo v past represivne tolerance: priznamo jim posebnost in jih prepustimo samim sebi, vključimo jih in s tem predamo družbi, ki se ji niso mogli prilagoditi, ker to ni več mogoče. Spremljajoče pomoči in podpore ni več. Koncept ju ne predvideva, saj naj bi diskriminirali in izključevali. Inkluzivna vzgoja in izobraževanje v šolah sta mogoča ob sodelovanju pedagogin, vendar pa se selekcija zaostri, ko učiteljice in učitelji ostanejo sami in morajo učence vrednotiti in ocenjevati po dosežkih.

Inkluzija še pospešuje proces redukcije na golo individualnost, ki je značilen za današnje družbe. Zdaj so vsi izenačeni in morajo skozi sito inkluzivne individualizacije, ne glede na to, ali sploh lahko zadostijo zahtevam. Zdaj so pač vključeni v družbo, ki pozna samo še logiko trga in potrošnje, odpovedala pa se je »topli« logiki skrbi in podpore. Zdaj smejo in morajo živeti v družbi, ki je v sebi krhka, že dolgo poškodovana in ki tudi sama povzroča poškodbe ter sploh ne omogoča več identitete.

<sup>3</sup> V Nemčiji so avtorji v »13. Poročilu o otrocih in mladini« (leta 2009) ob upoštevanju otrok in mladine ter njihovega zdravstvenega stanja poskušali povezati postavke inkluzije, salutogeneze in t.i. *capability approacha* (prim. 13. Kinder- und Jugendbericht ... 2009).

Dejstvo, da je pojem inkluzije vsebinsko nedoločen, razkriva socialni pomen v ozadju tega koncepta. Inkluzija ni projekt, ki želi omogočiti substancialno participacijo. Nasprotno: to je postopek, s katerim so lahko ljudje, ki jih je ogrožala (in jih ogroža) izključitev, sprejeti v družbo. Vendar pa namen ni varovanje subjektivnosti, ampak osvoboditev posameznikov institucionalnih in pragmatičnih okvirov, da se nato oblikujejo kot goli individuumi, katerih dejavnost je lahko koristna. Nič manj, a tudi nič več.

To zveni grenko: inkluzija se tako razkrije kot mehanizem rekrutiranja ljudi za sodobno potrošniško družbo – v tem temelji njena neobvezujoča narava. Hkrati je gesta, da bi človeški kapital (*human capital*) oblikovali tako, da bi bil koristen, zato ne preseneča časovno sovpadanje koncepta inkluzije z uvedbo aktivirajoče socialne države. Slednja se odpoveduje – onkraj svojih kaznovalnih ukrepov – infrastrukturam, stavi na poseg v pravice in spodbude (*incentives*) in temu ustrezno zahteva samoodgovornost pomoči potrebnih. Obenem formalno krepí subjektivnost, hkrati pa jo potiska v labilno situacijo, v kateri štejeta le semantika aktiviranja in projektov. Rešilna formula, o kateri se razpravlja v javnosti in po kateri bi se moral prav vsak potruditi, zagotovi še potrebno ideologijo. To je druga stran tako nagovorjene individualnosti: življenjska tveganja nosijo posamezniki, ki so komajda še zavarovani, naraščajo pa bolezen, osebna destabilizacija in preobremenitev utrujenega subjekta. Socialna omrežja, ki bi lahko omogočila identiteto, ne delujejo več, hkrati pa se krepí zaničevanje, ki učinkuje veliko bolj dramatično kot izključitev.

Pogled na identiteto in krepitev moderne, ki identiteto uničuje, opozarjata, da inkluzija komajda izpolnjuje tisto, kar bi rada obljubljala – sicer odpira pot v družbo, toda posameznemu subjektu je prepuščeno, kaj dela na tej poti. Inkluzija se tako predstavlja kot nadaljevanje sodobnega procesa individualizacije, ki posameznike obvezuje k njihovi goli individualnosti, ne da bi jim zagotavljala varnost. Inkluzija je torej v resničnosti te družbe kontaminirana. Je komajda kaj več kot prazna besedna lupina, za katero se skriva socialni in kulturni pomen, ki ima opraviti s spremenjeno družbo in prav tako spremenjenimi mehanizmi družbene reprodukcije. Gre namreč za posameznike, toda brez prave subjektivnosti in identitete, za katero bi v procesih oblikovanja le-te pravzaprav moralo iti.

V tem smislu zato velja, da ob vseh težavah s pojmom inkluzije pedagogika ravna ustrezno, če se ne brani nalog, povezanih z oblikovanjem identitete, saj je to morda otrokova zadnja priložnost, da bo še lahko rekel *jaz*.

## Literatura in viri

13. *Kinder- und Jugendbericht. Bericht über die Lebenssituation junger Menschen und die Leistungen der Kinder- und Jugendhilfe in Deutschland.* (2009). Berlin: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend. Dostopno na: <http://www.bmfsfj.de/BMFSFJ/Service/Publikationen/publikationen,did=128950.html> (pridobljeno 3. 5. 2011).
- Ahnert, L. (2010). *Wieviel Mutter braucht ein Kind? Bindung - Bildung - Betreuung: öffentlich und privat.* Heidelberg: Spektrum Akad. Verlag.

- Ainscow, M. (2007). Taking an Inclusive Turn. *Journal of Research in Special Educational Needs*, 7, št. 1, str. 3–7.
- Aubert, N. (2010). *L'individu hypermoderne*. Erès: Sociologie Clinique.
- Aubert, N. in Roux-Dufort, Ch. (2004). *Le culte de l'urgence. La société malade du temps*. Paris: Flammarion.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (2004). *Wasted lives. Modernity and its Outcasts*. Oxford: Polity Press.
- Bauman, Z. (2005). *Liquid Life*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (2008). *Flüchtige Zeiten. Leben in der Ungewissheit*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Bauman, Z. (2009). *Leben als Konsum*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Bauman, Z. (2010). *Wir Lebenskünstler*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Boltanski, L. in Chiapello, È. (2003). *Der neue Geist des Kapitalismus*. Konstanz: UVK-Verlags-Gesellschaft.
- Bourdieu, P. (ur.). (1997). *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*. Konstanz: Univ.-Verlag.
- Bürger, P. (1998). *Das Verschwinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Dewey, J. (1951). *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education*. New York: Macmillan.
- Ehrenberg, A. (1991). *Le culte de la performance*. Paris: Hachette Littératures, Pluriel Sociologie.
- Ehrenberg, A. (2000). *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*. Paris: Odile Jacob, Poches.
- Erikson, E. H. (1977). *Identität und Lebenszyklus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Foucault, M. (2004). *Hermeneutik des Subjekts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Frank, M (1991). *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*. Stuttgart: Reclam.
- Funk, R. (2005). *Ich und Wir. Psychoanalyse des postmodernen Menschen*. München: Deutscher-Taschenbuch-Verlag.
- Gadamer, H. G. (1993). *Über die Verborgenheit der Gesundheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1993). Stichworte zu einer Theorie der Sozialisation. V: J. Habermas (ur.). *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, str. 118–194.
- Haneberg, B. (1995). *Leib und Identität. Die Bedeutung der Leiblichkeit für die Bildung der sozialen Identität*. Würzburg: Ergon Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1998a). *Fenomenologija duha*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Hegel, G. W. F. (1998b). Osnovne črte filozofije prava. *Problemi*, 36, št. 7/8, str. 49–61.
- Herbart, J. F. (1824/1890). Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Erster synthetischer Teil. V: K. Kehrbach (ur.). J. F. Herbart *Sämtliche Werke* (zv. 5). Langensalza: Beltz.

- Herbart, J. F. (1825/1892). *Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Zweiter synthetischer Teil. V: K. Kehrbach (ur.). J. F. Herbart *Sämtliche Werke* (zv. 6).* Langensalza: Beltz.
- Hochschild, A. R. (2003). *The Commercialization of Intimate Life.* Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Kaufmann, J. C. (2005). *Die Erfindung des Ich. Eine Theorie der Identität.* Konstanz: UVK-Verl. Ges.
- Keupp, H. (1996). Bedrohte und befreite Identitäten in der Risikogesellschaft. V: A. Barkhaus (ur.). *Identität, Leiblichkeit, Normativität.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, str. 380–403.
- Keupp, H. (2005). Identität. V: H. U. Otto in H. Thiersch (ur.). *Handbuch Sozialarbeit Sozialpädagogik.* München: Reinhardt, str. 804–810.
- Konvencija o pravicah invalidov. (2008). Dostopno na: [http://www.mddsz.gov.si/fileadmin/mddsz.gov.si/pageuploads/dokumenti\\_pdf/konvencija\\_o\\_pravicah\\_invalidov.pdf](http://www.mddsz.gov.si/fileadmin/mddsz.gov.si/pageuploads/dokumenti_pdf/konvencija_o_pravicah_invalidov.pdf) (pri-dobljeno 20. 5. 2011).
- Krappmann, L. (1973). *Soziologische Dimensionen der Identität.* Stuttgart: Klett-Cotta.
- Maffesoli, M. (2003). *L'instant éternel.* Paris: La table ronde.
- Mead, G. H. (1973). *Geist, Identität und Gesellschaft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Mollenhauer, K. (1983a). *Theorien zum Erziehungsprozess.* München: Juventa.
- Mollenhauer K. (1983b). *Vergessene Zusammenhänge. Über Kultur und Erziehung.* München: Juventa.
- Nussbaum, M. C. (2010a). *Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Speziesz, Zugehörigkeit.* Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Nussbaum, M. C. (2010b). *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities.* Princeton: Princeton University Press.
- Nussbaum, M. C. (2011). *Creating Capabilities. The Human Development Approach.* Cambridge: Belknap Press of Harvard Univ. Press.
- Oksenberg Rorty, A. (ur.). (1976). *The Identities of Persons.* Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Plake, K. (1991). *Reformpädagogik. Wissenssoziologie eines Paradigmenwechsels.* Münster, New York: Waxmann.
- Schnitzler, A. (2006). Ich. Novelle. V: Arthur Schnitzler. *Traumnovelle und andere Erzählungen.* Frankfurt am Main: Fischer.
- Schweitzer, F. (1985). *Identität und Erziehung.* Weinheim, Basel: Beltz.
- Sen, A. (2010). *Die Idee der Gerechtigkeit.* München: Beck Verlag.
- Sennett, R. (1998). *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus.* Berlin: Berlin-Verlag.
- Simmel, G. (1992). *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung.* V: O. Rammstedt (ur.). *Georg Simmel Gesamtausgabe* (zv. 11). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Tomasello, M. (2009). *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Winkler, M. (2008). Probleme der sozialen Identität. V: G. Mertens, U. Frost, W. Böhm in V. Ladenthin (ur.). *Handbuch der Erziehungswissenschaft* (zv. 1). Paderborn: Schöningh, str. 325–333.
- Winkler, M. (2010). Über die Entdeckung von Zusammenhängen – Arthur Schnitzlers »Ich«, gelesen mit Interesse an Fragen der Pädagogik. V: M. Fröhlich, K. Kenklic, R. Koerrenz, K. Schneider in M. Winkler (ur.). *Bildung und Kultur – Illustrationen*. Jena: IKS, str. 75–110.

Michael WINKLER, Ph.D. (Friedrich Schiller University Jena, Germany)

### ON IDENTITY AND INCLUSION

**Abstract:** This contribution examines the very lexically interesting concept of identity, and addresses some associated issues. The author begins by discussing the difficulties arising from the inevitable obscurity and ambiguity of the concept, and touches on the contemporary history and the development of the concept of identity. Although there has long been pedagogical renouncement of the concept, education is nevertheless connected to issues of identity, particularly with regard to whether it can encourage individuals to preserve their identity within changing social and cultural circumstances and expectations. The task is becoming ever more challenging, as modern societies require distinct notions of identity while at the same time questioning its possibilities. The most recently introduced formula of inclusion affirms and intensifies this development, no longer allowing any material identity, and only recognizing a highly abstract and formal notion of identity.

**Keywords:** identity, inclusion, cooperation, flexibility, coercion, wasted lives

Original scientific paper