

Identitet som konstitutivt handlande

Carsten Ljunggren

John Dewey hävdar som en utbildningsfilosofisk ståndpunkt ideligen och med emfas att utbildningens uppgift är att utveckla individens moraliska ställningstaganden inför världen och samhället. Han menar att moraliska problem har den egenskapen att då individen konfronteras med dem, kommer han eller hon att tvingas reflektera över sina vanor; sina handlingsdispositioner och intressen. Sådana reflektioner uttryckta som "the practical character of thought" återför enligt Dewey allt politiskt moraliskt övervägande från individens sida, om samhället, till utformandet av den egna personen.

What shall the agent *be*? What sort of character shall he assume? On its face, the question is what he shall *do*, shall he act for this or that end. But the incompatibility of the ends forces the issue back into the question of the kinds of selfhood, of agency, involved in the respective ends (Dewey 1908/1978, s 194-195).

Den identitetsbildning uttryckt i termer av *character* och *selfhood* som avses här kan ses som ett svar på frågan "vem individen helst önskar vara". Detta betyder att identitet snarare handlar om vem jag/vi önskar *bli* än vem/vilka jag/vi *är* eller anses vara. Om utbildningens uppgift är att utveckla individens ställningstaganden inför världen och samhället måste den ge utrymme för individens aktiva hantering av politiskt moraliska värden. De värden som läggs till grund för en sådan utbildning och undervisning skulle i en djupare analys kunna visas vara samhällets bearbetning av en bakomliggande grundläggande relation mellan natur och kultur, där kulturen ses som uttryck för mänsklighetens samlade erfarenheter. Dewey uttrycker detta, bl a i *Experience and Nature* (Dewey 1925/1958), som att individens identitet och kulturens utformning är resultatet av kommunikation, och att denna kommunikation måste uppfattas som huvudsakligen icke förutsägbar till sitt innehåll. Snarare är kommunikation ett uttryck för ett konstituerande av både individ och samhälle (kultur) där individen utvecklar svaret på frågan vem hon "vill bli", givet den politiskt moraliska situation som kommunikationen tar form i. Det är på denna punkt som utbildningens roll blir särskilt värd att notera som grund för individens *character/selfhood* eller "identitet". Jag skall som en

inledning till artikelns diskussion om identitet som konstitutivt handlande skissera några utgångspunkter som sedan fördjupas genom en kritik av den sk identitetslogiken (del I) med grund hos Theodor W Adorno och Max Horkheimer, som därefter utvecklas (del II) via Hannah Arendts begrepp *disclosed identities*.

Individens utveckling från primitiv, ofärdig naturvarelse till civiliserad och kultiverad samhällsmedborgare, för att nu pröva just denna formulering, kan sägas ligga bakom de flesta föreställningar om utbildning, oavsett om de grundas i en utbildningsfilosofisk betraktelse eller om de utgår från etablerade vardagsföreställningar. Idén om utbildningens förfinande, helande och fulländande inverkan på individen är naturligtvis en förenklad föreställning, men som idé är den en del av det moderna samhällets etablerade föreställningar om innebörden av att vara utbildad och av innebörden av att vara civiliserad. Det är denna överdrivet enkla grundtes om en given, oproblematiserad kultur och civilisationsgrund för utbildning som idag kritiseras med uttryckliga krav på alternativa, pluralistiskt grundade uppfattningar om legitima identiteter. Utbildningen uttraderar gentemot denna civilisationsgrundade identitet idag de alternativ som avviker från "humansim och kristendom" för att ta underlaget i *Skola för bildning* (SOU 1992:94) som det målande exemplet. Den undervisning som tar form under sådana villkor och som genom dessa villkor sätter gränser för individens tillblivelse, har under åtskillig tid kritiserats som i olika avseenden odemokratisk. Den sedan en tid pågående internationella debatten om identitet handlar i hög grad om hur de civilisationsgrundade förutsättningarna för identitet förändrats genom de historiskt grundade nationalstaternas allt osäkrare ställning. Upplösningen av nationella territorier har kommit att förstärka kultur och kulturella skillnader som identitetsgrund vilket i sin tur givit upphov till nya etniskt nationella anspråk och identitetssträvanden. Samtidigt som kultur och etnicitet tas som intäkt för rätten att föra krig (Balkankrigen som det kanske tydligaste exemplet idag) i syfte att säkerställa "geopolitiska identiteter", har kulturella omflyttningar via in- och utvandring bidragit till en kulturell relativisering av identiteter i redan etablerade stater och nationer. Det förefaller rimligt att anta att även massmedierna bidrar till sådana förändringar av identitetsgrunder, eller åtminstone att de har en sådan potential (jfr Michael Ignatieff 1985, Richard Rorty 1989, Keith Tester 1994). De politiska och kulturella identiteter som inom respektive stat växer fram givet de samhälleliga villkor som skisserats här, medför en uppbrytning av historiskt framväxta eller påtvingade gemenskaper. Denna uppbrytning och utvidgning medför krav på olika former av erkännanden – erkännanden som i debatten formuleras i som *politics of recognition*, *politics of representation*, *politics of difference* etc

(för en översikt – se Craig Calhoun 1994 och John Rajchman 1995). Krav på ”erkännandets politik” och uppmärksamheten på ”den Andre” bottnar i demokratin kanske svåraste konst – balansen mellan autonomi och gemenskap och de återför individens konfrontation med de moraliska dilemman de innebär, till hans eller hennes nödvändiga prövning av vem man vill vara, nu när världen, jämfört med förr, ter sig som den gör. Nu, när jag vet, det jag inte förut visste, ÄR jag inte i första hand någon – jag snarare BLIR någon, beroende på vad jag väljer att *göra* eller inte göra i förhållande till de moraliskt grundade problem jag är ställd inför.

Både kravet på ”civilisationsidentitet” som ett gemensamhetskrav, och kravet på att ”erkänna skillnader”, som ett autonomikrav, är grundat i idéen om demokrati. Ur denna bakgrund kan ”en demokratisk utbildning och undervisning” förstås som uttryck för både reproduktion av sociala, politiska och kulturella identiteter, och som en förutsättning för förändring av dessa. Som jag försökt visa på annat håll (Ljunggren 1996)¹ har Hannah Arendt formulerat ett alternativt språkbruk för relationen mellan reproduktion och förändring av identiteter genom uttrycket *disclosed identities*, vilket närmast kan tolkas som ett ”ådagaläggande” av den personliga identiteten (jfr *selfhood*) inför världen, inte som ett passivt intagande av intryck utan snarare ett aktivt initiativtagande, ett handlande. Identitet kan enligt både Deweys och Arendts utgångspunkter inte tolkas med mindre än att individen/individerna skrider till (tal eller) handling. I det inledande citatet av Dewey sägs på ett för denna hållning typiskt sätt ”What shall the agent *be*? What sort of character shall he assume?” och därefter ”On its face, the question is what he shall *do*...”. Först i handlingen visar sig individen. Den ”politiska pånyttfödelse” (*natality*) som Arendts (1988/1958) tes om *disclosed identities* och rätten att ta initiativ innebär, beskrivs i hennes filosofi som en specifik form av makt (*power*), och då som ett positivt definierat begrepp. Den makt som har en tvingande karaktär och som alltså är ett negativt laddat begrepp benämner Arendt tvång eller styrka (*force*). Arendts kritik av Marx’ samhällsuppfattning och marxismen som ideologi är att den, trots sin revolutionära ambition och potential till individens frigörelse, vilar på en totalitaristisk grund i sin föreställning om makt som utövande av styrka (*force*) som en antagonistisk grund för uppnåendet av likhet/jämlikhet. Arendts kritik av liberalism, å andra sidan, är att den tilltror vetenskapen en motsvarande befriande ”makt” och att båda dessa politiska system således hindrar individens tillblivelse genom en totalitaristisk uppfattning om relationen individ och samhälle.

Olika former av pragmatism kan ses som alternativ till sådana totalitaristiska hållningar där företrädare för universella och procedurala betoningar av demokrati, exempelvis Habermas' universalpragmatik och kommunikativa rationalitet, ställs mot dem som snarare hävdar situering, etnocentricitet och kontextbundenhet som demokratins villkor, exempelvis Richard Rortys neopragmatism. Rorty är starkt påverkad av Deweys diskussioner om identitet i termer av *selfhood* och *character*. Ytterligare ett sätt att precisera identitetsdebattens innehåll, som jag menar är av vikt för teorier om utbildning och demokrati, är att närma sig demokratins innebörd med hänsyn till de krav som ligger i förhållandet mellan "autonomi och gemenskap". Seyla Benhabibs *Situating the Self* (Benhabib 1992) översattes i den svenska utgåvan med just denna formulering – Autonomi och gemenskap. Möjligtvis missade man därvid den subtilitet som ligger i den engelskspråkiga titeln, och kanske kom förhållandet mellan autonomi och gemenskap för ofta att uppfattas som dikotomier av det slag som lanserats exempelvis i den svenska maktutredningen (SOU 1990:44) och dess utbildningspolitiska uppföljare – *Skola för bildning* (SOU 1992:94). Gemensamt för dessa diskursivt betydelsefulla publikationer är betonandet av ett antingen-eller-förhållande, det vill säga hävdandet av att vi står inför valet av *antingen* en önskvärd liberalistisk autonomihävdande politik, *eller* en icke önskvärd socialdemokratisk gemenskapsbetonande politik. Benhabibs relativt nyutkomna antologi med rubriken *Democracy and Difference* (Benhabib 1996) illustrerar, tillsammans med ett antal likartade projekt, den utveckling som skett av demokratidebatten på denna punkt, mot ett betydligt mer nyanserat språkbruk om demokrati. Begrepp som autonomi och gemenskap framställs där i sin ofrånkomligt omfattande komplexitet varmed individ och samhälle ges både nya och nygamla innebörder. Som jag uppfattat inslagen av *difference* som en demokratirelaterad term, är demokratibegreppets framtoning idag både mer livgivande och intressant än den debatt om modernitet och postmodernitet som förevarit en tid, men som nu kanske nått sin slutpunkt rent begreppsligt. "Difference-begreppet" bottenar dock i just denna debatt om modernt/postmodernt. Begreppet utgör, då det kopplas till poststrukturellt grundade utgångspunkter som dekonstruktion också ett tänkbart kritiskt begrepp, men det löper uppenbar risk att fastna i en återvändsgränd om det inte i sin kritiska dekonstruktion också inbegriper ett påvisande av potentiell handling och rekonstruktion. Det demokratikrav som ställs via difference-begreppet menar jag i första hand är ett ökat hänsynstagande till kulturella och subkulturella särkillnader, ofta etniskt grundade, inom den formellt politiska enhet som stat och nation utgör. Men det finns i detta hänsynstagande en uppenbar tendens, exempelvis i den antologi som nämnts (Benhabib 1996), att i första hand se skillnad (*difference*) som en synonym till mångfald (*diversity*). Skillnadsbegreppets radikala innebörd som

uttryck för en acceptans av ”det icke förutsägbaras närvaro” riskerar därmed att gå förlorad, varmed också demokratibegreppets radikaliserings i hög grad uteblir. Avsikten är att i denna artikel visa på det jag menar vara en väsentlig bakomliggande grund till detta förhållande, nämligen den samhällsfilosofiska och -teoretiska grund ur vilken skillnadsbegreppets motsats – likhet, eller *identitet* blir tydliggjord. Den debatt jag här vill tydliggöra med identitetsbegreppet som bas inbegriper också dess språkliga (och politiska) motsats, uttryckt som en dubbelhet och formulerat som ett sammanskrivet ord – ”identitet/skillnad” eller *identity/difference*. Den tolkning av identitet/skillnad jag avser visa på innebär ett avsteg från att se skillnad som olikhet och särart i antagonistisk mening. Den antagonistiska (marxistiskt grundade) hållning som i termer av Radikal demokrati (Chantal Mouffe, Ernesto Laclau) söker legitimeras demokrati främst som ett politiskt kampbegrepp ställt i ljuset av antingen-eller, menar jag utgör en historisk eftersläpning i förhållande till den liberala, kritiska traditionen som hävdar deliberation och filosofiskt grundade överväganden om demokrati som uttryck för en kritiskt grundad ömsesidighet (jfr Ljunggren 1997)². Min uppfattning är att *identity/difference* kan fungera mer radikalt kritiskt än det ensamma difference-begreppet. Påvisandet av dubbelsidigheten i formuleringen *identity/difference* utgör en grund för en kritik av det moderna tänkandets identitetslogik, d v s kravet på och strävan efter (civilisationsidentisk) icke-skillnad.

Jag avser att som en första del i denna artikel visa på innebörden av en kritik mot det moderna tänkandet genom att anföra några utgångspunkter i Adornos och Horkheimers kulturkritik. Samtidigt som detta görs skall jag antyda några likheter i den amerikanska pragmatismens motsvarande kritik av det moderna tänkandet (John Dewey, Richard Bernstein, Richard Rorty). Oavsett att pragmatismen inte kan hänföras till samma politiskt filosofiska grund som Adornos och Horkheimers bas i Frankfurtraditionen menar jag att den kritiska ansatsen uppvisar påfallande likheter när det kommer till kulturkritiken som en kritik av det moderna tänkandets etablerade förnuft.³ Syftet i artikelns första del är att visa hur ett modernt tänkande med krav på en identitetslogik bär på en idé om upprepning och likställande och hur detta tänkande flyttat in i föreställningen om subjektet. Med en identitetslogisk grund kommer ”olikhet” närmast att uttryckas som ett krav på *diversity* (olikhet i betydelsen mångfald) och begränsas av ett likhetstänkande – d v s ett tänkande som utjämnar olikheter och skillnader i en strävan att erkänna alla människor som *jämlika* människor. I artikelns andra del övergår jag sedan till att med den första delen som utgångspunkt diskutera identitet som social tillblivelse där *identity/difference* läggs till grund för ett konstitutivt handlingsbegrepp. Arendts tes om *disclosed identities* utgör en viktig förutsättning för

att tala om personlig identitet med *identity/difference* som grund (snarare än ett identitetslogiskt tänkande). Arendts kritik mot det moderna tänkandets doktrin och hur det tar sig uttryck i marxismens liksom i liberalismens doktrin återspeglas i en konkret handlings (politisk) nivå hos Arendt. I rätten att ta initiativ ligger en kritik mot all form av totalitarism och pekar samtidigt på innebörden av ett ”ådagaläggande” (disclosing) av den personliga identiteten. Detta gör det möjligt att uppfatta handling grundad på identitet/skillnad som ett uttryck både för expressivitet – ett hävdandet av en distinkt personlig identitet – och en kommunikativitet – ett gemensamt samhälle.⁴

I. Kritik av identitetslogiken

Kritisk teori

Det första område som jag menar skulle kunna bidra till en utbildningsfilosofi som är relevant i förhållande till dagens demokratidebatt är innebörden av kritisk teori. Vad skall rimligen en sådan teori innefatta och vad skall den ges för funktion givet det samhälle och den utbildning vi har eller önskar ha? Det är på denna punkt som en dialog mellan kritisk teori, så som den en gång formulerats av Frankfurtraditionens företrädare, och amerikansk pragmatism är angelägen att föra. Båda dessa riktningar intresserar sig för en förnufts-kritik där det moderna samhällets kulturella och politiska villkor samt de institutioner som formats inom ramen för dessa villkor, utgör basen för teoribildningarna ifråga. Bevisligen finns det både historiska och nutida skillnader mellan Frankfurtraditionen och den amerikanska pragmatismen. Exempelvis kritiserar Max Horkheimer i sin *Eclipse of Reason [Zur Kritik der instrumentellen Vernunft]* från 1947, pragmatismen i allmänhet och John Dewey i synnerhet. Och dagens debatt mellan neomarxism och neopragmatism företrädda av sådana som exempelvis Ernesto Laclau och Richard Rorty (se Mouffe, red 1996) handlar, liksom i fallet Horkheimer/Dewey om i vilken grad pragmatism skall anses tillhöra en samhällskritisk teoribildning god nog för att hantera dagens demokratifrågor. Det finns inte utrymme här att ta någon djupare ställning till den frågan, men jag skall försöka göra troligt att Frankfurtraditionens kritiska teori, uttryckt i Theodor W Adornos och Max Horkheimers *Upplysningens dialektik* (1947/1997), till stora delar kan återfinnas i pragmatismen, exempelvis i dess kritik av ett epistemologiskt sanningssbegrepp och i kritiken av den s k subjektstilfilosofin. En utgångspunkt

som förenar Adornos och Horkheimers kulturkritik med den pragmatism som Dewey företräder är att social handling måste förstås inte endast genom frambringande av vetenskapliga ”fakta”, utan också genom ett tillerkännande av fantasi och fiktion som grund för denna förståelse. Detta grundkrav på den kritiskt teoretiska ansatsen att inte begränsa språket och perspektivet till att efterlikna naturvetenskapens sökande av fakta, öppnar dörren för mer explicita frågor om identitet som socialt, politiskt och kulturellt begrepp. Adornos och Horkheimers modernitetskritik är en kritik av det moderna samhällets inneboende tendens att utplåna skillnader i socialt och kulturellt hänseende. Inte minst kritiserar de framväxten av de vetenskapsideal som instrumentaliserar synen på social handling på institutionell och individuell nivå. Jag anser deras kulturkritik i många stycken både överbetonad och överdrivet pessimistisk. Detta skiljer den från pragmatismen som inrymmer ett socialt hopp och som intresserar sig för rekonstruktiva aspekter i det som tas som föremål för kritik. Men inte desto mindre visar Adornos och Horkheimers kritik tydligt på väsentliga grundproblem av det slag vi idag möter idag och som i samhällsdebatten uttrycks i termer av identitet/skillnad som demokratis förutsättning.

Kritisk teori låter sig knappast fastställas som någon enhetlig teoribildning. Den s k Frankfurtskolan⁵ utmärks av en marxistiskt grundad, interdisciplinär programsättning där en ledande uppgift för forskningen är förnufts kritik riktad mot det moderna, kapitalistiskt organiserade samhället. Som Hans Joas (1993, s 79) påpekar har inspirationen från detta slag av kritisk teori gjort att den amerikanska kritiskt teoretiska tradition som pragmatismen representerar kommit att hamna i skymundan, eller mer drastiskt uttryckt handlar det om att ”the positive myth of ‘Critical Theory’ is complemented by the negative myth of the exclusively utilitarian and empirical character of American thought”. Delvis torde också Habermas vara påverkad av denna Frankfurtbaserade och i övrigt tyska stämning över den amerikanska pragmatismen men som Bernstein (1991, s 207) betraktar saken går Habermas projekt, ända sedan hans tid som assistent till Adorno, ut på att omformulera *Upplysningens dialektik*. Medan Bernstein tillskriver Habermas’ demokratiprojekt en grund i pragmatismen – till Peirce, Mead och Dewey – menar Joas (1993) att Habermas undviker Dewey för att han där riskerar att stöta på kaos. Även Bernstein menar jag indirekt hävdar detta då han anför en generell fråga som kan ställas till alla filosofer – ”what is he/she afraid of”, och där han menar att ”the answer for Habermas is clear – it is irrationalism”. Det är denna rädsla för det s k irrationella som föranleder pragmatismen att formulera utgångspunkter som *The Quest for Certainty* (Dewey 1929) och *Beyond Objectivism and Relativism* (Bernstein 1983) eller frågor som *Solidarity or*

Objectivity? (Rorty 1985). I samtliga fall ifrågasätts gränsen mellan vetenskapliga ”fakta” och sociala ”fakta” respektive fiktionens betydelse för moralisk utveckling – en utveckling som betonas som öppen, mångfaldig och obestämd samtidigt som den ges sitt konkreta innehåll givet de specifika omständigheter som råder. Denna betoning av kontingens (*contingency*) innebär ett inträde av det oväntade och ett erkännande av ”skillnad” som grund för samhällets överlevnadsförmåga, där skillnad betyder *förändring*. Därmed bejakar och delar pragmatismen den kritik av identitetslogiken som Frankfurt-traditionen står för, men det finns å andra sidan en grundhållning i Frankfurt-kritiken som inte är pragmatismens. I de följande stycket skall jag göra några upptag av Adornos och Horkheimers förnuftskritik där jag anser att den ligger nära pragmatismen. För att göra detta möjligt krävs att man läser *Upplysningens dialektik*, inte som den mörka historia över moderniteten som den ofta uppfattats som, utan som en kritik av de hinder som moderniteten rest mot sig själv – det överdrivna kravet och tron på förutsättningarna att kunna förutse allt socialt handlande. Just häri tror jag problemet ligger i den rationalism som, i syfte att undvika det irrationella, överdriver förutsättningarna till förutsägbart handlande enligt en bestämd rationalitet, vilken den än må vara. Upptagenheten med att förutsäga, föregripa och att teleologiskt förklara/föreskriva handling utesluter uppmärksamheten på den radikaliserings av teorier om individ och samhälle som innebörden av *identity/difference* erbjuder.

Identitet som upprepning och likställande

Adorno och Horkheimers klassiker *Upplysningens dialektik* (1947/1997), skriven i exil 1944-47, har förvisso mer än femtio år på nacken. Den utgavs i en i stort sett oförändrad engelskspråkig nyutgåva 1969 och föreligger i diverse nytryck under de senaste åren, också på svenska. Relevansen för dagens samhällsteoretiska debatt med förtecken i strukturalism och poststrukturalism, modernitet och postmodernitet liksom för debatten om demokratins radikaliserings är otvetydig. Adorno och Horkheimer menar att upplysningen i termer av vetenskap (jfr konst, poesi, filosofi) inte förmår frigöra subjektet från det som håller henne fången, nämligen *kravet på upprepning*. Upplysningens (kulturellt och ideologiskt grundade) vetenskap har, menar man, skapat en förlamande respekt för det på förhand givna genom den förment vetenskapliga precisering som erbjuds individen inför livets alla frågor och problem, och där utbildning intar något av en särställning. Den huvudtes som går igen boken igenom, är att identitetskravet i det moderna (kapitalistiskt organis-

rade) samhället innebär ett förnekande av skillnad och av det icke förutsägbara. Vetenskap och dess lierade filosofi – logiken – ses som det yttersta uttrycket för kulturens etablerade förnuft. Detta förnuft snarare skapar och kvarhåller tvång och orörlighet, än frihet, rörelse och förändring.⁶ Hos författarna finns en djup skepsis mot den kunskapssyn som det moderna samhället frambringat. Förnuftskritiken tar bl a sin utgångspunkt i det moderna samhällets förhållande till naturen – ett förhållande som i sin förlängning får konsekvenser för grundläggandet av individens identitet som en manipulerande, maktbemängd individ. Med en kritisk formulering sägs på de första inledande sidorna att ”vad människorna vill lära av naturen är bästa sättet att använda den för att fullständigare behärska både den och människorna” (Adorno & Horkheimer 1947/1997, s 20). De maktbegär som enligt författarna verkställs via upplysningens intresse för en specifik kunskap om naturen och samhället, är inskrivna i kapitalets profitbegär, vilket i sin tur är understött av en motsvarande totalitär uppbyggnad inom vetenskaperna, via det språk, de begrepp och de perspektiv som denna bygger på. Men det finns förutom den politiska och kulturella imperialism som detta symbiosliknande förhållande mellan kapital och upplysning enligt författarna innebär, också en subtilare problematik där det i den efterföljande meningen sägs att ”skoningslös som den är också mot sig själv har upplysningen bränt bort den sista resten av medvetande om sig själv” – och något senare, ”på väg mot den moderna vetenskapen lär sig människorna att avstå från mening”.

Vad är det då för slags mening människorna lär sig avstå från enligt Adornos och Horkheimers utgångspunkter? Deras svar menar jag har en påtaglig relevans för den debatt vi för idag ifråga om demokratins villkor i termer av identitet/skillnad. De menar att människorna i det moderna samhället ställts utanför de meningssamband som en gång väglett deras handlingar. Mening ses här som förankrad i den kultur och det levnadssätt som rådde före det moderna samhällets uttrycksformer.⁷ Man kritiserar den moderna vetenskapens teknifiering och förment neutrala hållning där formler, regler och sannolikheter ersatt begreppens och begriplighetens värld genom sin oförmåga att uttrycka politiskt moraliska värden. Vetenskapen har på ett förödande sätt försökt ersätta myten menar man; den har ersatt mörkret med det upplysta ljuset och från och med nu ”skall materien bemästras utan vanföreställningar om inneboende krafter och förborgade egenskaper”. Kritiken av denna upplysning går två vägar. Den ena visar sig då man efter ytterligare några resonemang faller omdömet att ”upplysningen är totalitär [...] dess ideal är det allförklarande systemet” (s 22). Kritiken riktas här mot den etablerade vetenskapens obändliga tendens och slutliga intresse att reducera allt socialt liv till ett matematiskt mätintresse. Det borgerliga samhället utvecklas i

ekvivalensens och likriktningens intresse och, säger man - ”det gör det ojäm-förlika jämförlikt genom att reducera det till abstrakta storheter”. Man kan här ana kritiken av massamhället och man menar att allt som inte kan upplösas i matematiska tal blir förvisat till litteraturen (s 23). Detta är sett ur pragmatismens betoning av vetenskapen, konst och moral som en samman-tagen grund för handlande en intressant synpunkt. Kritiken är också en kritik av vetenskap, och den kultur som bär upp denna vetenskap, som totalitaristisk.⁸

Den andra väg kritiken tar, avser en förnuftskritik riktad mot vetenskapens tendens att renodla och utesluta på ett sätt som avskiljer det vetenskapliga intresset från ett djupare intresse av mening. Kvar står endast ett menings-skapande så som det kan förstås i termer av orsak och verkan. Författarna efterlyser här en legitimering av *myten* som grund för meningsskapande. Man gör det med det upphöjda argumentet att ”myten vill redogöra, benämna, ange ett ursprung, men därmed också skildra, fixera, förklara”. Men framförallt tar man myten som utgångspunkt för att kritisera vetenskapen för dess paradoxala oförmåga att göra det man en gång utlovat – att frigöra sig från myten och att upprätta en annan värld. Mytens karaktär av att vilja benämna, ange ett ursprung och att skildra och fixera ses av författarna som ett berättande; ett inslag i mytens ritual vilket fungerar som meningsbärande handlingar. Upplysningen har krossat denna relation mellan individerna och världen genom att endast intressera sig för hur den kan manipuleras och styras. I denna relation diskvalificeras naturen och ”förvandlas till ett kaotiskt material för ren klassificering och det allsmäktiga jaget till ren besittning [av makt], till abstrakt identitet” (s 25). Mytens funktion för skapande av meningssammanhang menar jag kan jämföras med neopragmatismens (Rortys) efterlysning av poesin som likställd, eller överlägsen, vetenskapen. Poesi och konst har det gemensamma med myten att de som uttryck för mänsklig kommunikation, till skillnad från vetenskap, möjliggör fantasi som grund för tolkningen av världen (jfr Dewey 1934). Därmed har myten, litteraturen och konsten i den mån den har en inverkan på individens relaterande till sig själv och till världen, den funktion som Dewey menar att utbildningen kan ge då den konfronterar individen med moraliska problem, nämligen att återföra individens överläggningar med sin egen person till en fråga om *selfhood* (jfr inledningen till denna artikel). Litteraturens och konstens roll har här samma artskildhet från upplysning som Adorno och Horkheimer menar att magin har – de ”ljuger inte bort den rena maktutövningen genom att i gestalt av ren sanning framställa sig som grundvalen för den värld den har lagt under sig” (Adorno & Horkheimer 1947/1997, s 25), det vill säga de erbjuder alternativa och mångfaldiga (icke totalitära) tolkningar.

Det allsmåktiga jagets abstrakta identitet

Inom pragmatismen liksom hos Arendt finns en idé om att varje specifik situation dels är inordnad i ett större sammanhang (kulturen, samhället), men att den för individen också utgör en unik och icke förutsägbar potential för påverkan och förändring av världen. Denna idé har sin motsvarighet i Adornos och Horkheimers kritik av vetenskap som "scientism". Tydligast blir detta på det sätt de framhåller vetenskapens allmänna förmåga att reducera skillnader och nyanser i den kulturella och mänskliga identiteten till en övergripande likhet. Den maktkritik de formulerar riktar sig mot upplysningens och vetenskapens tendens att reducera de mänskliga uttrycksformerna till en enda dominerande form, men som jag antytt tidigare är maktkritiken också ett sätt att kritisera de föreställningar om det allomfattande subjekt som denna vetenskap och upplysning bygger på – en föreställning om det man kallar "det allsmåktiga jagets abstrakta identitet". Den paradoxala situation där människan, skild från naturen, gjort sig till slav under vetenskapens nya form av upprepning samtidigt som vetenskapen själv utropar sig som det upplystas konst, innebär att föreställningen om lagbundenhet håller människan fixerad vid vetenskapen som en sorts magi – en vetenskap "genom vars objektivering till naturlag hon menar sig ha tryggt sin existens som självständigt subjekt" (s 28). Konsekvensen av detta synsätt, där självständigheten i grunden består av ett slaviskt beroende, är att det som kunde ha blivit annorlunda (betraktelsen av världen) görs tvingande identiskt och att upplysningen i termer av vetenskap skapar ett "imperativ som kritiskt drar upp gränserna för möjlig erfarenhet /.../ de skär bort allt inkommensurabelt" (s 28). I en senare passage formuleras en kritik av det vetenskapliga tänkandet som kunde vara Arendts eller pragmatismens efterlysning av hänsyn till det unika, det oförväntade, icke förutsägbara, eller enligt vissa kriterier det "irrationella", formulerat på följande vis:

att inrikta tänkandet på något annat än att lägga det faktiska tillräkta: att stiga ut ur det beståendes trollkrets, framstår för den scientistiska inställningen som lika svagsint och självmordsbetonat som för den primitive trollkarlen att stiga ut ur den magiska cirkel han dragit upp för sina besvärjelser [...] det finns ingen verklighet som vetenskapen inte förmår penetrera, men det som vetenskapen förmår penetrera är inte verkligheten (Adorno & Horkheimer 1947/1997, s 41-42).⁹

Den verklighet vetenskapen ägnar sig åt är, menar man, samma verklighet som myten, nämligen den verklighetsbild som bygger på upprepning av kretslopp, händelser och öden. Problemet med myten såväl som vetenskapen är

för Adorno och Horkheimer att tanken underkastar sig det existerande; att den avsvär sig allt hopp om en föränderlig framtid. På temat att upplysningen slår tillbaka i den mytologi den försöker frigöra sig från, upprepar man formuleringar som avfärdar vetenskap som något principiellt annorlunda än mytologin genom att förnuftet i båda fallen förvägras att förstå det givna som något annat än inprickbara rums- och tidsrelationer som gör det möjligt att lägesbestämma givna företeelser. Men mytens funktion av upprepning innebär också ett säkerställande – ett säkerställande som riktas mot det kaos som annars skulle uppstå. Vetenskapen fungerar i likhet med myten som en strategi att behärska de objekt i världen som annars skulle te sig skrämmande oförklarliga eller hotande. Utbildningens utgångspunkt i det etnocentriska liksom dess starka strävan bort från fantasin – från det fantastiska till det faktiska – kan tyckas bekräfta denna tes om vetenskapens önskan om att behärska världen på ett nytt sätt.

Den kritik som formuleras i *Upplysningens dialektik*, och som här återgivits summariskt är en förnuftskritik som tar sitt sikte på makt. Vetenskapen och upplysningens förnuftsformer ställs till svars för den makt (*force*), den totalitära regim, som upprätthålls i dess namn. Kritiken innebär också en kritik av föreställningen av de subjekt, eller mer bestämt de identiteter, som upplysningen frammanar. Detta kommer till uttryck då man säger att priset för "allts" identitet med "allt" blir "att ingenting får vara identiskt med sig självt" och att upplösningen av alla kvaliteter i termer av skillnader gör att människor inte bara tänker endimensionellt, utan att de också i realiteten tvingas till konformitet där upplysningen "tvärs igenom den liberala perioden gått hand i hand med samhälleligt tvång" och en förnekelse av varje enskild som individ. Upplysningens dialektiska förhållande till myten uttrycks som att den mytiska bildens åskådlighet, på samma sätt som den vetenskapliga formeln, inskräper "det faktiskas evighetskaraktär och utpekar blotta överlevandet som den mening det döljer" (s. 42) ger, om det översätts till frågan om individens initiativtagande och "identitetsskapande" en förvägran av handling i en värld byggd på analytiskt omdöme. Denna kritik rymmer mycken likhet med pragmatismens inriktning på handling och Arendts politiska filosofi som en möjlighet att kritiskt granska världen i termer av skillnader. Vidare är pragmatismens instämmande i författarnas slutsats uppenbart då de säger att det inte är verkligheten som är bortom allt hopp, utan det vetande som i bildlika eller matematiska symboler tillägnar sig den och gör den till sitt förblivande (eviga) mönster. Denna kritik är således en kritik av identitetslogikens oförmåga till konstitutivt seende och dess ovilja att frånga idén om förutsägbarhet. Den efterlysning av ett annorlunda förnuft som görs handlar om att göra det möjligt att uppfatta individ och samhälle i all sin motsägelsefullhet,

förändring, rörelse och tillblivelse. En sådant konstitutivt seende blir möjligt att upprätthålla först då världen förstås, inte som fakta i form av redan passerade händelser konstaterade i efterhand genom upprepningar i riter eller rituellt språk, utan då den förstås som potentiella fakta och som *potenta* i meningen bemängda med makt och (oskrivna) möjligheter. Med denna avslutande kommentar till kritiken av identitetslogiken avser jag att i nästa avsnitt kommentera de efterlysningar den lämnar efter sig om identitet som konstitutivt handlande. Med detta menar jag ett sätt att se på individens tillblivelse som möjlig att uppfatta först då hon företar sig något – yttrar något eller framträder genom att handla. Identitet är ur detta perspektiv inte något substantiellt utan definieras som händelse, rörelse och som handling eller, som skillnad – skillnad mellan då och nu och som pekande mot en potentiell framtid. Identitet som konstitutivt handlande vänder sig därmed också mot identitetslogikens oförmåga att säga något om innebörden av identitet som uttryck för individualitet och person (*selfhood*). Identitetslogikens inriktning på identitet som en fråga om *identifierande* innebär en objektivering av subjektet som ett icke handlande subjekt – i Deweys (1927) termer kan detta kritiseras som *a philosophy of spectatorship* och i Arendts (1988) som *behaviour, distinct from action and conduct*. Identitetslogiken säger, till skillnad från identitet som konstitutivt handlande, ingenting om subjektet som handlande subjekt.

II. Identitet som konstitutivt handlande

En grundfråga för de utbildningsteorier som är intresserade av de politiska dimensionerna i handlande, inte bara de i bred mening politiska utan också de traditionellt politiskt ideologiska, torde vara ungefär denna – i vilka termer kan de politiska striderna från förr förstås idag? ”Förr” tänkte man sig det upplysta subjektets självemancipation, via bildning och upplysning, alternativt en agents (det vill säga ett redan frigjort, självmedvetet subjekt) handling och frigörande av *andra* subjekt. Sådan var (är) ambitionen också många gånger för de teorier som tar sin bas i Adornos och Horkheimers kulturkritik och kritik av identitetslogiken. En stark företrädare för den mer subtila debatt om dagens politiska kultur som jag anser värdefull att lyssna till är den engelske litteraturteoretikern Homi K Bhabha som ställer den målande frågan ”So where do we turn, we who see the limits of liberalism and fear the absolutist demands of fundamentalism?” (Bhabha 1990, s 207) och som diskuterar detta i termer av ”a third space” – en radikal form av *identifikation* som kan jämföras med Arendts handlingsfilosofi, till vilken jag strax skall

återkomma. Bhabhas (1994) kritik mot subjektfilosofin innebär en kritik av att ta utgångspunkten i förståelsen av subjektet som redan "etablerad identitet", det vill säga identiteten som ett svar på frågan "vem är jag". Uttrycket "jag ÄR" står för en fixerad, defensiv identitet som inte kan delta i en kollektiv politisk handling eller viljebildningsprocess. Bhabha (1997) kallar jag-ärsituationen för "ett cirklande i bleka drömmar" där just fixeringen/låsningen vid föreställningen om en fast identitet hindrar politisk handling. Subjektet uppfattat som "sina handlingar" innebär ett skifte i perspektiv där förnuftet, omdömet, etc, inte fixeras i föreställningen av subjektet som bärare av egenskaper. Detta skall inte missförstås som att man därmed tillskriver subjektet en obestämd eller ständigt flyktig personlig identitet. Snarare handlar det om att betona subjektets beroende av den situation hon är inskriven i genom de politiskt moraliska problem denna situation uppvisar. Denna kontextualisering, eller detta situerande, har i sin tur föranlett flera dekonstruktivistiskt grundade teorier att stanna vid beroendenaspekten mellan individ och samhälle som ett uttryck för individens underställda situation, hennes underkastelse i en förtryckande struktur. Pragmatismen liksom Arendts politiska handlingsfilosofi och Bhabhas kulturkritik erbjuder andra, mer radikala alternativ både till denna negativt bestämda makt(löshet) och till subjektfilosofins syn på subjektet som bärare av ett redan etablerat (rationellt) förnuft. I dessa alternativ ersätts föreställningen om identitet som ett uttryck för "jag ÄR" med handlingsgrundade föreställningar i termer av identitet/skillnad. Hur då? Identitet uttryckt som handling i termer av "jag VILL" löser endast delvis den fixerade position som tilldelas identiteten (identitetslogikens identifierande) då den bestäms som "jag ÄR". Detta "jag ÄR" representerar "att vara" (med Arendt det kontemplativa) medan i sin tur "jag VILL" svarar mot "att ha" (med Arendt det aktiva). Det är i relationen att vara och att vilja som något nytt tillförs enligt de utgångspunkter som ligger i föreställningen om identitet som konstitutivt handlande, det handlande som Bhabha och andra kallar *alternitet* och *subalternitet*. I det följande skall jag gå vidare med detta resonemang och närma mig pragmatismen (Dewey, Rorty).

De samhällsfilosofer/-ier som kan hänföras till "we-intentionalister" betonar den specifika situationen och kontextualisering som bestämmande för individens identitet. Så gör exempelvis så skilda tänkare som Richard Rorty och Chantal Mouffe. Fastän de ur en politisk filosofisk betraktelse är avgjort olika (jfr Ljunggren 1997), utgår de från en sammanhängande identitetsbestämning som säger att "jag/vi ÄR" det "jag/vi har kommit att bli genom de val och ställningstaganden jag/vi gjort" och att detta i sin tur är ett uttryck för *selfhood*, d v s det jag/vi VILL vara". Identitet kan med dessa utgångspunkter ses som en konstituerande handling i två avseenden. Handlingen är konstitutiv genom

syftet att få den egna identiteten jag/vi erkänd (av andra), men den är också konstitutiv genom sin karaktär av politisk handling, d v s en handling som sträcker sig över det formella erkännandet, där syftet också är att övertyga de utanförstående/andra om att min/vår identitet, position, värdebas, vana, tradition etc, är den eftersträvansvärda – också för *dem*. Pragmatismens upptagenhet i demokratifrågor som värdefråga kan ses som ett uttryck för sådant handlande. Men demokrati måste här också förstås som ett uttryck för en frihetens motsättning, varför själva det problem vi nu talar om – uttryckt som Deweys inledande fråga om "what shall the actor do" – är det problem som tidigare diskuterats som en relation och en gräns mellan autonomi och gemenskap och som nu kan formuleras mer bestämt som en identitet/skillnadrelation mellan "jag ÄR" – "jag VILL". Autonomi är självstryandets princip men samtidigt en princip där självstyrandet utgår från bestämningspunkter utanför individen. Demokrati handlar ur detta perspektiv om pluralism, det vill säga att *olika* kollektiv(-a identiteter) beträder de offentliga rummen där den avgörande frågan för demokratin är förmågan att hantera de krav på skillnader som då uppstår, och att göra detta inom ramen för en i övrigt upprättad identitetsgemenskap ("identiskhet"). Just här, ställd inför frågan om vilken sorts gemenskap som en "skillnadstillåtande demokrati" förutsätter, uppstår behovet av ytterligare några distinktioner. Det handlar om olika sätt att betona hur gemenskap i termer av "jag/vi ÄR", är relaterad till identitetsskapande handlingsgrunder som "jag/vi VILL" och "jag/vi vill BLI". Sådan betoningar är uttryck för intersubjektiva och kollektiva identiteter och därmed en specifik bestämning av det aktuella samhället. Jag hävdade i inledningen till denna artikel att bestämningen av samhällsbegreppet i sin tur sätter ramar för betydelsen av begreppet individ. Ifråga om identitet som ett konstitutivt handlande ges individen i relationen individ – samhälle en specifik innebörd relaterad till *frihet*. Arendts (1988) ständiga påminnelse att individens frihet ligger i friheten att handla på ett oväntat och nytt sätt (jfr kritiken av identitetslogiken) utesluter möjligheten att se samhället, lika lite som individen, som något på förhand fixerat. Beroenderelationen mellan individ och samhälle utformas radikalt olika i de fall man för en gemenskap betonar likhet i varande där identiteten grundas utifrån vad eller vilka vi ÄR, jämfört med en gemenskap som betonar frågan om vad vi VILL BLI och vad vi VILL VARA. Dessa skilda former av gemenskaper – "vara-gemenskap" och "vilja-gemenskap" – kan beskrivas som topografiskt respektive konstitutivt grundade identiteter.¹⁰ Topografisk gemenskap innebär en positionsbestämd gemenskap betraktad som likhet i kulturella och sociala vanor samt en inriktning mot identitetsgemenskap i termer VAD jag/vi ÄR. Problemet för identitetsminoriteter, sett ur ett topografiskt perspektiv, är att de riskerar att assimileras till en mosaik inuti nationens homogena, dominerande struktur, underställd

identitetslogikens krav (i sin problematiska form uttryckt som ”mångkulturalitet”). Arendt ser detta snarare som masshällets fasa, där medborgarna, som en konsekvens av likhetens utplånande av skillnader, inte har något offentligt rum att vistas i och därmed är oförmögna att handla. Hon betonar, i likhet med pragmatismen, vinstandet i de offentliga rummen som ett tillblivande där var och en genom att se världen olika förvisar varandra om likhet. Denna radikala pluralism uttrycks som både identitet och skillnad – en bekräftelse på att det är samma föremål i världen vi ser och hör sker just genom att den uppfattas olika. Arendt utreder detta förhållande mellan likhet och olikhet på ett sätt som kan gagna den fortsatta diskussionen om en konstitutiv identitet. Jag skall därför ta upp några spår ur *Människans villor* (Arendt 1988) där identitetsbegreppet tar form och göra det som en kritik av den topografiskt grundade gemenskapen. Därefter skall jag sammanfatta innebörden av en konstitutiv gemenskap.

Disclosed identities – ådagaläggandet av individen i tal och handling

Pluralitet är enligt Arendt¹¹ det grundläggande villkoret för tal och handling. Den mänskliga pluraliteten visar sig dels som likhet, dels som olikhet. Likheten visar sin närvaro genom att vi som människor har förmågan att förstå varandra, också de människor som levat före oss, och att vi kan dra upp gemensamma planer för en framtida värld. Men om det inte samtidigt var så att varje individ var olik varje annan individ skulle vi varken behöva språk eller handlande för denna förståelse – det skulle räcka med enkla tecken för att kommunicera allas identiska behov och önskningar. Språket är det medium och talet den handling som förmår både åtskilja och sammanföra individer. Den likhet och olikhet Arendt talar om är av ontologiskt slag och hon preciserar den genom påpekandet att olikhet inte är detsamma som särskildhet. Särskildheten utgör grunden för allt levande men den specifika, mänskliga olikheten innebär ett krav på att handla, och att därigenom ge bekräftelse åt sin unika person – sitt VEM. Genom att tala åtskiljer sig människor aktivt från varandra istället för att enbart vara olika i någon ursprunglig och allmän mening. Genom att individen själv tar initiativ till tal och handling infogar hon sig också i den gemensamma värld – det samhälle och den kultur, eller med ett ord, det VAD – som existerade också innan hennes födelse. Arendt liknar denna princip för möte mellan ett distinkt VEM och ett gemensamt VAD med en andra (politisk) födelse, där vi bekräftar att vi är födda i biologisk mening och att vi tar ansvar för detta genom att handla, i meningen att påbörja något nytt. Med en Heideggersk vändning säger hon att det faktum att

människan skapades ”markerar inte början på något som när det väl skapats *finns* till sitt väsen, utvecklas, dröjer kvar eller förgår, utan början på en varelse som äger förmågan att *påbörja* – detta är börjans början eller själva påbörjandet” (Arendt 1988, s 214, min kursivering).

Individens identitet, svaret på frågan ”Vem ÄR du” kan således endast uttryckas genom talet som handling där individen träder in på världens scen. Denna kvalitet hos talet och handlandet att utöver det sagda och gjorda också ge upplysningar om talarens identitet sker endast under förutsättning att människor talar *med* varandra, inte *för* eller *mot*. Att röra sig i en värld av ”med-andra” innebär just detta att ge upplysningar om vem man är och att avstå från den ursprungliga karaktär av främlingskap som grundas i att man fötts till världen som nykomling. Denna med-andra-situation är, påpekar Arendt, inte möjlig vare sig när man handlar för eller mot andra eftersom såväl godhetens som förbrytelsens handlingskraft grundas i en distans som bevarar det främmande i att ha kommit till världen genom födelsen. Både självupppoffringen och själviskheten är ur detta perspektiv företeelser som faller utanför definitionen av handling som uttryck för den egna identiteten (bl a därför är den kritiska teorins idé om emancipation och agentskap problematisk). Med en fortsatt distinktion närmar vi oss här en avgörande precisering av en konstitutiv gemenskap/identitet och vad som skiljer denna från en topografisk. Som påpekats tidigare utmärks en topografisk gemenskap av möjligheten att fixera en eller flera likheter i de VEM som befolkar gemenskapen. Denna Vem-likhet är med Arendts terminologi snarare en Vad-likhet där frågan om ”vad någon är” kräver att frågan kan besvaras utan att det berörda jaget eller Vi-et skrider till handling.

Utgångspunkten i Arendts beskrivning av pluralitetens villkor – att individen först genom att handla upplyser om vem hon är – skall inte uppfattas essentiellt, d v s som ett Vem som är på förhand bestämt, utan ett Vem som bekräftas just genom handling. Om vi här återvänder till sambanden mellan identitet och identifikation, så utesluter en handlingsgrundad (konstitutiv) identitet alltså möjligheten att se individen som ett objekt eller ”någon” vilken står till förfogande för betraktelse och identifikation. Svaret på VEM någon är kan endast ges i tal och handling bundet till den specifika situation utifrån vilken handlandet sker. Identiteten, uppfattad som *character* eller *selfhood*, är av den anledningen alltid undflyende alla ansträngningar till fixering som en definitiv kategori. Arendt framhåller att tal och handlande rör sig i det område som befinner sig mellan människorna och omvärlden – individen och samhället. Människorna riktar sig i tal och handling på så sätt till varandra genom de föremål (sociala och materiella) som finns i världen där identiteten,

uttryckt som VEM jag/vi är, utgör en integrerad del av samvaron med andra – ”det är som om det objektiva mellanrummet i allt med-andra inklusive de ingående intressenterna är genomkorsat och överlappat av ett helt annat Mellan, nämligen systemet av relationer människor emellan” (1988, s 221).

Detta andra Mellan som Arendt talar om är situationer av ogripbara tal och handlingar – de formas och omformas ständigt genom nytt tal och ny handling och berör världen som en gemensam mänsklig angelägenhet. Men det Arendt kallar ”de mänskliga angelägenheternas väv av relationer” är för den skull inte mindre synliga eller verkliga än den tingliga världen. Arendt menar att förhållandet mellan denna väv och den objektiva-föremålsliga världen är av ett annat slag än vad marxismen utgår från där ”[det] grundläggande miss-taget i alla försök att förstå det politiska området [...] ligger i att man förbiser det ådagaläggande av individen som finns i allt handlande och tal” och vidare ”[d]en mest ursprungliga produkten av handlandet är inte förverkligandet av uppsatta mål utan de oavsiktliga historier som växer fram när vissa mål eftersträvas och som för de handlande personerna kan framstå som biprodukter till görandet” (1988, s 221-22). Denna utsaga om ”mänsklig irrationalitet” är starkt kopplad till det handlings- och historiebegrepp Arendt formulerar och som leder till påpekandet att en ”mänsklighet” oavsett om den uttrycks i termer av samhällsklasser eller i abstraktioner som försynen, naturen eller världsanden, inte kan handla eftersom den är en abstraktion som inte äger individualitetens kännetecken.¹² Jag skall avsluta denna artikel genom att kort kommentera några av de kännetecken som ligger i idén om en konstitutivt grundad gemenskap, och hur en betoning av identitet/skillnad som konstitutivt grundad handling kan kopplas till frågor om utbildning och demokrati. Jag har valt att sammanfatta detta i termer av en radikal pluralism.

Radikal pluralism

Pluralism återförs ofta till en liberal tradition som hyllar ”mångfald” som grund för individens autonomi i meningen frihet från samhällsliga band. Arendt (liksom Dewey) kritiserar denna tolkning av pluralism och formulerar en radikal tolkning som innebär att pluralism ses som en gemenskap, grundad på identitet/skillnad som en ontologisk utgångspunkt för människors kommunikation och för formandet av en kultur, eller ett samhälle. Denna kommunikation inbegriper, som vi sett, individens presentation av sig själv (sin potentiella identitet). Denna olikhet är, som också påpekats, inte detsamma som särskildhet från det gemensamma – individens framträdelse är bunden till det

offentliga rummet. Den radikala pluralismen innebär att olikhet specificerar det villkor inom vilket gemenskap kan ta form. Detta kan ses som uttryck för ett ideal för kommunikationen men också som ett grundläggande sätt att definiera handlande där individernas samtal, deras tal och handling, åstadkommer skapandet av en gemensam värld samtidigt som det gör deltagarnas identitet till föremål för gemensam betraktelse/identifiering. En sådan dubbelsidig betoning av handling som en skärningspunkt mellan individ och samhälle innebär att handlandet tar sin utgångspunkt i identitet/skillnad som ett uttryck för pluralitet. Den handlingsgrundade (konstitutiva) identitet som avses är alltså både personlig och i bred mening politisk; både självinitierad och intersubjektiv. Identitet bestäms i "individens ådagaläggande i tal och handling" så som detta utspelar sig i det offentliga, *pólis*. Identiteten kan inte, uppfattas essentiellt, som något redan befintligt, möjligt att "frigöra". Identitet är ur ett konstitutivt perspektiv alltid potentiell – möjlig, och dialogisk – kommunikativt grundad och beroende av de alternativ som kulturen och samhället ställer individen inför i termer av identitet/skillnad. Det förefaller som att den liberala demokratin, betraktad mot denna bakgrund, kommit att proklamera pluralism, mångfald och mångkulturalitet som en fråga om *diversity* och därmed uteslutit radikalare former av mångfald, uttryckt som *difference*. En radikal pluralism inbegriper *identity/difference* som ett uttryck för den nödvändiga handling som föregår frågan om "Vem är du". Uttryck som "mångkulturalitet" och dess bestämning av "Vad är du" är ur detta perspektiv problematiskt och man kan på flera sätt idag se en ändrad strategi hos minoritetsgrupper som tidigare (av andra) identifierats på ett sätt som framhäver olikhet, men som nu inkluderats i en topografiskt grundad "gemenskap av mångfald" - svarta i Amerika som tidigare kallats afrikaner och som i topografisk *diversity*-anda kommit att kallas afro-amerikaner hävdar som ett svar på frågan "VAD är du?", antingen att de är amerikaner med ett specifikt VEM eller att de är afrikaner. De problem som ligger i "erkännandets politik" (Taylor 1994) innebär bl a ett problem för minoriteter. Detta uttrycker K Anthony Appiah som att det inte räcker med att man tillerkänns lika värde "trots" att man tillhör en minoritetsgrupp – exempelvis som svart i Amerika "eftersom det skulle kräva ett medgivande att det naturligen eller i viss utsträckning är till nackdel för ens värde att vara svart" (Appiah 1994, s 149-50) eller som Susan Wolf påpekar, det är svårare att få sin specifika identitet erkänd i de fall den inte omedelbart kan hänföras till en särskild kultur. Hon påpekar att "frågan om huruvida, hur påtagligt och i vilken mening man vill bli erkänd som kvinna är djupt omstridd i sig", och fortsätter med att säga att det självklart finns en mening i vilken kvinnor

bara alltför länge har erkänts som kvinnor – i själva verket ’inte som något annat än kvinnor’ – och frågan hur man ska gå utöver denna specifika, förvanskade form av erkännande är svår delvis för att det inte finns något självklart önskvärt, specifikt kulturellt arv genom vilket man kan ge nya definitioner och tolkningar åt vad det betyder att ha en identitet som kvinna (Wolf 1994, s 76).

Konsekvensen av den situation Appiah skisserar är att man till slut kräver att bli erkänd som *svart*, dvs i den mån vi accepterar att det finns en uttalad och erkänd svart kultur till skillnad från en vit ger vi denna en egen uppvärderad status, en alternitet. Wolfs situation däremot skulle snarare leda till att bli erkänd som individ och människa eftersom det, som hon påpekar inte finns någon kultur bakom identiteten som kvinna. Däremot finns det ur ett feministiskt perspektiv en kultur bakom *identifikation* av kvinnor som innebär en *nedvärdering* av att tillhöra det kvinnliga könet. Wolf pekar därmed på ett centralt och generellt utbildningsproblem, nämligen hur erkännandets politik träffar olika beroende på individens identitetstillhörighet – en tillhörighet som definitionsmässigt bygger på olika mer eller mindre komplicerade och svårförenliga benämningarna av individen som en fråga om *VAD* hon är, mer än *VEM* hon är. Som Arendt påpekar ligger människans särart just i det faktum att hon ”är Någon och att vi inte kan definiera detta att vara Någon, eftersom vi inte kan jämföra det med någonting och inte kan sätta ett visst Vems existenssätt i relief mot något annat Vems existenssätt” (Arendt 1988, s 219). Ändå är vi i de konkreta fall som rör erkännandets politik underställda kravet att generalisera identiteter i termer av under- och överordnanden, hegemoniska kulturer och minoritetskulturer etc, vilket gör identitetsfrågor till politiska frågor och till frågor om identifikation snarare än identitet, identitet/skillnad. Medborgarminoriteters strävan att politisera sina identiteter, inte i form av krav på samhörighet utan snarare krav på autonoma identiteter, innebär en politisering där identifikationen och benämningarna av tillhörighet grundas på egna val. Denna politisering innebär samtidigt ett sätt att se på identiteter som autonoma identiteter under ständig omvandling. Argumenten för detta slags politisering har att göra med en önskan att omvärdera den socialt nedärvda innebörden av en viss identitet i syfte att ge möjlighet att konstruera nya, positiva livsmanus där det tidigare främst funnits negativa (Appiah 1994, Bhabha 1994, Fuss 1995). Detta slag av ”skillnadstillåtande demokrati” ger flera möjliga incitament till organiserandet av en demokratisk utbildning. Men hindren är påtagliga i den mån man önskar bygga denna demokrati på en radikal pluralism av det slag som skisserats här.

Utbildningens reproduktiva funktioner innebär närmast en förstärkning av identitet som en fråga om *identifikation*. Den identitet individen tilldelas och utvecklar som *elev* är en kulturellt fastställd VAD-identitet, ofta blind för de variationer och den olikhet som ett betonande av de individuella och kulturella egenskaper som ett öppnande mot en VEM-identitet skulle kunna innebära. VAD-identitetens dominans framkommer bland annat i sammansättningen av studerandegrupper, där organiserandet av skolan och klassrummen bestäms av frågan "Vad är du". Svaret på den frågan slår ut i en sortering av åldrar, ibland kön, och genom profilskolor i termer av *intressen* samt genom friskolor i termer av *etnicitet*, *religion* etc. Detta är faktorer som försvårar hävdandet av identitet/skillnad som grund för en konstitutividentitet. Den "pluralism" som råder i fallen profil- och friskolor inskränker sig till rätten för på förhand, identitetslogiskt fastställda identiteter att avgränsa sig från det gemensamma. Individens ådagaläggande i tal och handling är, inom dessa förbestämda "jag/vi ÄR", redan i förväg känd, uppmätt, bedömd och kategoriserad som en stum identitet, förvägrad en radikalare pluralism än den som i namn av "mångfald" och "valfrihet" avskärmar det ena kollektivet från det andra, och varje kollektiv från helheten. Ur detta perspektiv är profilbegreppet bedrägligt utlovande vad det på grund av särskiljandet från helheten inte kan hålla. En "profil" kan rimligen endast konstateras som relief mot den allmänna bakgrund ur vilken den är tänkt att framträda och utgöra en markering av särart. Denna bakgrund uteblir genom att idén med särskilda profilskolor, och än mer friskolor, per definition utgör en ny form av segregation, byggd på likhet och byggd på förutsättningen att vara *privat* i meningen (*privé*) att vara utestängd från vistelsen i det allmänna, i det offentligt publika. Frihet betyder i detta fall en negativ bestämning i betydelsen "frihet från" och individens identitet binds till en redan fixerad karaktär (*character*) genom likhet och upprepning. Med Arendt skulle utbildningens innehåll i princip kunna ses som situationer som berör världen som en gemensam mänsklig angelägenhet – "de mänskliga angelägenheternas väv av relationer". För detta krävs en utbildning som bygger på identitet/skillnad. Demokratins centrala dilemma, som berör skolan och utbildningen i hög grad, är balanserandet mellan att innesluta och utesluta de kulturella identiteter, de identitetsgrundade särarter och de bestämningar i övrigt vi från fall till fall skulle kunna göra av dem som befolkar klassrummen. Men poängen med en utbildning som bygger på en radikalare pluralism än profil- och friskolans är att i möjligaste mån överge *identifierandet* till förmån för *ådagaläggandet*, det konstitutiva handlandet. Frågor om autonomi och gemenskap skär tvärs igenom individ och samhälle och återspeglas i klassrummets sammansättning av individer och i utbildningens innehåll som representationer av världen och samhället. Värdet av en i identitetsavseende allsidigt sammansatt skola är

omistligt för en pluralistiskt radikal demokrati. Idén om identitet är grundad i frågor om likhet – det identiska – där identifikationen, igenkännandet, riskerar att ske på den etablerade, topografiska gemenskapens villkor. Oavsett om vi anser denna av godo eller av ondo, innebär identifikation någons betraktelse av någon – en sorts exotism, en objektivering. Men genom den potentiellt förändrade självupptäckt av den egna identiteten som också den identifikations-handlande befinner sig i, är de inblandade subjekten ömsesidigt berörda, om de tillåts mötas. Detta innebär att både identifikationer och identiteter kan rubbas, och över tid radikalt förändras, och att vi, med Arendts ord, inte kan lova att vara desamma imorgon som idag. Gjorde vi det, motsade vi inte bara identifikationens och identitetens natur. Vi försatte oss också frivilligt i en situation där handlande inte längre vore möjligt. Diana Fuss (1995) preciserar ”minoritetsframförandets identifikationsmodus” som en förflyttning från ett ”jag vill” till ett ”jag önskar detta för oss” – ett minoritets-subjekt i rörelse ett skifte från ett programmatiskt erkännande och ömsesidighet till en identifikation och närhet som kräver delaktighet i det offentliga rummet där individens VEM kan framträda. Detta slags gemenskap, tolkad ur ett minoritetsperspektiv, bygger på föreställningen att inget subjekt kan tillskapas utan relation till ett genomlevt lidande där individen är också ställd i en ständigt ambivalent relation mellan jag och icke-jag eller, uttryck i en yttre relation, mellan Oss och Dem. Med Dewey och Arendt innebär all tillblivelse ett sådant lidande – ett genomlidande av en ständigt pågående konfrontation med världen, representerad genom andra vars identitet först framträder och utvecklas då personen kommit till klarhet över vad hon eller han måste göra, säga eller yttra inför denna konfrontation. Utbildningen borde i sin vardag kunna ge sådana tillfällen till handling.

Noter

1. Se också Ljunggren, Carsten ”Questions on Identity and Education – Democracy between Past and Future. I Carl Anders Säfström, red. *A Report on Identity*. (Under utgivning.)
2. Jag behandlar också detta i artikeln *The Public has to define it self – Dewey on democracy and individuality* (Publiceras i *Theory and Praxis*. Ljubljana: University of Ljubljana, Slovenia).
3. Jag bortser här från Frankfurtraditionens dialektik som också den är ett uttryck för ett begränsat förnuft, liksom från pragmatismens rationalitetsinskränkning i en stundtals överbetonad tro på vetenskaplig rationalitet.
4. Arendts handlingsbegrepp konkretiserar pragmatismens centrala idé om relationen mellan individ och samhälle. Se Ljunggren (1996, del III).
5. Se t ex Burill (1987), Hans Joas (1993) för en karakterisering och historik inplacering av Frankfurtskolan.

6. En utveckling av denna kritik återfinns i Habermas' teori om det kommunikativa handlandet där ambitionen är att ersätta det strategiska handlandet, byggt just på de aspekter som Adorno och Horkheimer fördömer.
7. En liknande attityd återfinns i flera av Deweys betraktelser, exempelvis i termer av *The Great Community* som kontrast det moderna samhällets *Great Society* (Dewey 1925, 1927).
8. Jfr Arendts motsvarande kritik som jag tidigare anfört samt pragmatismens epistemologikritik.
9. Jämför denna passage med Rorty (1979).
10. Jfr för ett likartat resonemang och för identitet som konstitutivt handlande mina mer ingående skrivningar i *Medborgarpubliken och det offentliga rummet* (Ljunggren 1996, speciellt del III).
11. Avsnittet bygger huvudsakligen på kapitel 5 i Arendts (1988) *Människans villkor*.
12. Denna slags abstraktion återfinns som en skillnad mellan Habermas föreställning av intersubjektivitet och den intersubjektivitet som företräds av pragmatismen (Dewey, Rorty), se Ljunggren, Carsten. *The Public Has to Define Itself – Dewey on democracy and individuality* (Kommande artikel i *Theory and Praxis*. Ljubljana: University of Ljubljana, Slovenia).

Referenser

- Adorno, Theodor W & Horkheimer, Max (1947/1997): *Upplysningens didaktik*. Göteborg: Daidalos
- Appiah, K Anthony (1994): "Identitet, autenticitet, överlevnad - Mångkulturella samhällen och social reproduktion". I Charles Taylor (1994) *Det mångkulturella samhället och erkännandets politik*. Göteborg: Daidalos, s. 139-152.
- Arendt, Hannah (1958): *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (1988): *Människans villkor. Vita activa*. Göteborg: Röda bokförlaget.
- Benhabib, Seyla (1992): *Situating the Self. Gender, Community and Post-modernism in Contemporary Ethics*. Cambridge: Polity Press.
- Benhabib, Seyla (1994): *Autonomi och gemenskap. Kommunikativ etik, feminism och postmodernism*. Göteborg: Daidalos.
- Benhabib, Seyla (1996) (ed.): *Democracy and Difference - Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Bernstein, Richard J (1983): *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*. Oxford: Basil Blackwell.

- Bernstein, Richard J (1991): *The New Constellations. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*. Cambridge: Polity Press.
- Bhabha, Homi K (1994): *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bhabha, Homi K (1997): Minoritetsmanöver och oavklarade förhandlingar, *Ord&Bild*, Nr 6 1997, s 29-43.
- Bhabha, Homi K (1990): The third space. I Jonathan Rutherfords intervju med Bhabha i Rutherford red (1990): *Identity - Community, Culture, Difference* s, s 207-221. London: Lawrence & Wishart.
- Burill, John red (1987): *Kritisk teori – en introduktion*. Göteborg: Daidalos.
- Calhoun, Craig (ed.) (1994): *Social Theory and Politics of Identity*. Cambridge USA & Oxford UK: Blackwell.
- Dewey, John (1908/1978): 'Ethics' . I Jo Ann Boydston (ed) *John Dewey: The Middle Works, 1899-1924*, Volum 5. Carbondale och Endersville: Southern Illinois University Press.
- Dewey, John (1925/1958): *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc.
- Dewey, John (1927/1991): *The Public and Its Problems*. Athens: Swallow Press, Ohio University Press.
- Dewey, John (1929): The construction of good; H.S. Thayer (ed.) (1982) *Pragmatism – The Classical Writings*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, s 290-315.
- Dewey, John (1934/1958): *Art as Experience*. New York: Capricorn Books.
- Fuss, Diana (1995): *Identification Papers*. New York: Routledge
- Horkheimer, Max (1947/1974): *Eclipse of Reason*. New York: The Continuum Publishing Corporation.
- Ignatieff, Michael (1985): Is nothing sacred? The ethics of television. *Daedalus*, 114 (4), s 57-58.
- Joas, Hans (1993): *Pragmatism and Social Theory*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Ljunggren, Carsten (1996): *Medborgarpubliken och det offentliga rummet. Om utbildning, medier och demokrati*. Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala Studies in Education 68.
- Ljunggren, Carsten (1997): Radikal demokrati. I *Utbildning och demokrati. Tidskrift för didaktik och utbildningspolitik* (6) 2, s 125 - 156.
- Ljunggren, Carsten. Questions on identity and education – Democracy between past and Future. I Carl Anders Säfström red: *A Report on Identity* Lund: Studentlitteratur (Under utgivning).
- Ljunggren, Carsten. The public has to define itself – Dewey on democracy and individuality (Kommande artikel i *Theory and Praxis*. Ljubljana: University of Ljubljana, Slovenia).

- Mouffe, Chantal (ed.) (1996): *Deconstruction and Pragmatism*. London and New York: Routledge.
- Rajchman, John (1995): *The Identity in Question*. New York and London: Routledge.
- Rorty, Richard (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Rorty, Richard (1985): Solidarity or objectivity? I John Rajchman and Cornel West red: *Post-Analytic Philosophy*. New York: Columbia University Press, s 3-16.
- Rorty, Richard (1989): *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SOU 1990:44 *Demokrati och makt i Sverige*.
- SOU 1992:94 *Skola för bildning*.
- Taylor, Charles (1994): *Det mångkulturella samhället och erkännandets politik*. Göteborg: Daidalos.
- Tester, Keith (1994): *Media, Culture and Morality*. London and New York: Routledge.
- Wolf, Susan (1994): Kommentar till Taylors Erkännandets politik. I Charles Taylor: *Det mångkulturella samhället och erkännandets politik*. Göteborg: Daidalos, s 75-84.