

Bildning och demokrati

Att förmedla det partikulära och det universella

Bernt Gustavsson

In this article the author looks for new ways of investigating and developing “bildung” and democracy, from the preconditions of our time. “Bildung” and democracy are continuously reinterpreted in the historical process. An eternal problem is that about the relation between the universal, for instance the human rights as possible values for all, and the particular, in form of the right of local communities and identities to their culture from a recognition of difference. In a hermeneutic tradition “bildung” mediates between the universal and the particular. In the normative discussion about a communicative democracy the problem has been focused. In the transition of the social sciences this problem is central. In order to investigate the problem in its complexity, it should be considered and developed from a richness of dissimilar perspectives. Different intellectual currents of today like the hermeneutic, the communicative and the postcolonial are different attempts to mediate between the universal and the particular. From these mediating efforts a democratic tradition of “bildung” can be researched and developed. This work demands both a theoretical development and empirical studies of its social conditions.

Bildning är ett centralt begrepp för pedagogik och utbildning. Men betydelsen av bildning och vilket utrymme den får i forskning och pedagogisk utveckling varierar över tid och rum. Bildning tolkas, används och behandlas på högst olika sätt. Vid en jämförelse mellan de nordiska länderna har bildningstanken i samtiden ett större utrymme i Danmark och Norge än den har i Sverige och Finland. Bildning började diskuteras på ett nytt sätt under 1980-talets första år, med början i Norge. Under efterkrigstiden hade ett klassiskt bildningsbegrepp med nyhumanistiska förtecken avtydat och närmast försvunnit från pedagogiska diskussioner och läroplaner. Försöken att återetablera bildningstanken gjordes antingen med direkt hänvisning till klassiska källor, eller via den tolkande, hermeneutiska traditionen. Den diskussionen medförde att forskning om bildning, främst med historisk inriktning, påbörjades i jämförelsevis stor skala. Den forskningen

visade hur komplex föreställningen om bildning är och att den kan användas för olika syften. Bildning visar sig oftast vara en angelägenhet för en elit i samhället. Men det finns i de nordiska länderna en bildningstradition på folklig grund, som har vidare demokratiska ambitioner. Inom pedagogiken företrädde denna demokratiska ambition under 1970-talet av den pedagogiska progressivismen. Företrädare som Paulo Freire och John Dewey tolkades och användes företrädesvis för vänsterpolitiska syften. Den formen av progressivism bemöttes med en förmedlingspedagogisk tradition, både i den pedagogiska debatten och i forskningen. Bildningstanken visade sig kunna användas som en möjlig väg att överskrida denna klassiska motsättning i pedagogiken (Gustavsson 1996, s 248 ff).

Den klassiska bildningstanken inrymmer en subjektiv och en objektiv dimension. Det subjektiva är det personliga, tanken att kunskap alltid är någons och att den har med vår utveckling och våra ställningstaganden att göra. Det objektiva är själva kunskapen om världen, det innehåll eller stoff som ska läras. Tonvikten vid antingen det subjektiva eller det objektiva är avgörande för hur olika pedagogiska traditioner förhåller sig till kunskap och lärande.

Förhållandet mellan dessa båda dimensioner rör pedagogikens eviga knäckfrågor. Bildningstankens pedagogiska användning ligger just i att den på ett sinnrikt sätt innefattar dessa båda inslag. Denna klassiska bildningstanke kan omtolkas och omformuleras allteftersom samhället förändras och den vetenskapliga och filosofiska utvecklingen pågår. Den centrala fråga som här står i centrum är vilken tolkning bildningstanken kan ha i den tolkningssituation som råder 2003 och vilken relation den har till demokrati.

Syfte

Flertalet pedagogiska tänkare genom historien har sökt efter nycklarna till kunskapens portar. Det som aktualiserar den pedagogiska filosofins betydelse är att dessa nycklar i vår tid är svåra att finna och enligt några bedömare är de förlorade. De mest grundläggande pedagogiska frågorna behöver ställas på nytt, omformulerade på ett sätt som säger oss något väsentligt om kunskapens möjligheter och lärandets problem. Detta kan varken göras ute i den blå rymden i form av "visioner", eller med hjälp av de trender som skapas via marknadens snabba lösningar.

Bildningstanken, liksom själva vår förståelse av kunskapens natur, är djupt historiskt förankrad. De traditioner som bär bildningstanken med sig är dock inte evigt bestämda, de tolkas om i den historiska ut-

vecklingen. Det innebär att traditioner som varit dolda eller förträngda i vissa skeden, i ett annat kan visa sig vara produktiva i förhållande till de behov som visat sig just då. Sådana förbindelser kan då användas för att aktualisera och förnya en tanketradition. Så kan både bildning och demokrati omtolkas utifrån nya historiska villkor och möjligheter.

Den fråga jag här ställer är hur tanken om bildning och demokrati kan arbetas in i vår tids vetenskapliga utveckling och intellektuella strömningar. En vattendelare i den diskussionen är den mellan de strömningar som bär universella anspråk och de som hävdar det särskilda och partikulära. De universella anspråken har sina rötter i upplysningen, med dess tro på förnuftet, framsteget och vetenskapen, medan hävdandet av det särskilda, unika och lokala i varje kultur har sina europeiska rötter i romantikens tradition.

Bildningstanken såsom den uppstod i det moderna samhällets framväxt utvecklas i gränslandet mellan upplysning och romantik. Den har dock sina djupare rötter i en berättelse om utfärd och återkomst, som återkommer i den tolkande, hermeneutiska traditionen. Likaså utvecklas de skilda synsätten på demokrati i detta spänningsförhållande mellan det universella, i form av rättigheter och oförytterliga värden, och det lokala, i form av aktivt och direkt deltagande i samhället, vilket förutsätter någon form av bildande orientering hos medborgarna.

Det problem som visar sig med allt större tydlighet är vilken betydelse bildning och demokrati kan ha i förhållande till det universella och det partikulära. Den översiktliga tes jag här vill pröva är att bildning och demokrati kan tjäna som förmedlingar mellan det universella och det partikulära. Jag ska därför kort skissera innebörden av det universella såsom det uttrycks i termer av rättigheter och värden och det partikulära som det uttrycks dels i en kommunitär, dels i en postmodern strömning. Därefter ska jag kort beskriva tre möjliga sätt att förhålla sig till denna förmedlande skillnad. Det är för det första i form av en tolkande, hermeneutisk bildningstanke, med tonvikt på det aristoteliska begreppet *fronesis*. För det andra är det en kommunikativ form av demokrati, vilken kan ses som en förlängning av dialogen. För det tredje det postkoloniala försöket att finna en väg mellan liberalismens begränsningar och fundamentalismens fallgropar. Syftet med detta är att antyda en möjlig forskningsväg, i vilken bildning och demokrati kan återvinnas nya innebörder och bli verkande krafter i det ständiga försöket att finna vägar för att humanisera och demokratisera samhället. Den forskningen måste förena det empiriska och det teoretiska, det lilla perspektivet med det större.

Val av perspektiv

I min avhandling om bildningstankens inväxt i de svenska folkrörelserna närmade jag mig en hermeneutisk tradition som söker förena förståelse inifrån saken själv med distanserad misstanke (Gustavsson 1991). Därefter har riktlinjen i mitt arbete varit att i den franske filosofen Paul Ricoeurs anda både försöka förstå mänskliga sammanhang inifrån dess egna villkor och samtidigt utöva kritisk verksamhet. Den hermeneutiska traditionen skapar möjligheter för att förhålla sig öppen för andra perspektiv än de man själv är van vid. En radikal tanke om tolkning säger oss att en rik tillgång till olika perspektiv ger oss ökade möjligheter att tolka och förstå komplexa fenomen (Alvesson & Sköldberg 1994, Gustavsson 2000). Ett sådant förhållningssätt strider mot en gängse akademisk tradition som säger oss att vi ska företräda endast ett perspektiv som utesluter andra. Detta är ett förståeligt förhållningssätt när en ny skolbildning växer fram och ska bereda marken för sig. I längden är förhållningssättet inte bara tvivelaktigt ur bildningssynpunkt, utan även stängande i förhållande till det som är forskningens främsta uppgift, att ta fram ny kunskap genom att öppna för nya perspektiv. Att det till exempel finns något som kallas "ramfaktorteori" behöver inte stå i strid mot att fenomenografiskt studera människors uppfattningar, eller att i ett sociokulturellt eller sociologiskt perspektiv studera lärandets villkor.

Det kan rimligen inte heller vara så att teoretiska perspektiv avlöser varandra på en tidslinje, som när vi byter kläder enligt modets växlingar. Den traditionella svenska pedagogikens begränsningar ligger till stor del i ett snålt förhållningssätt till teoretiska perspektiv. Men när försöken att etablera något nytt görs, framstår även dessa som de enda möjliga och i en förgivet tagen successionsordning i förhållande till de gamla. En pluralistisk hållning ser tänkare som Michel Foucault, eller strömningar som diskursteori som möjliga perspektivval i förhållande till ämnets karaktär och syfte.

Något nytt kommer alltid ur något gammalt och har sitt historiska sammanhang i det. Ett kvarter i Paris är en plats bland andra, vars innevånare ingår som jämbördiga samtalspartners i det samtal som behöver föras både i tid och rum, för att vi ska komma åt något nytt i den komplexa och svårfångade utvecklingen.

Val av teoretiska perspektiv borde i stället avgöras av vad som kan vara mest fruktbart i förhållande till det som ska studeras. Det är syftet med undersökningen och själva frågans art som avgör vad som kan ge de rikaste tolkningsmöjligheterna. Denna allmänna hållning vill jag kalla

perspektivrikedom. Den härrör ur en hermeneutisk tradition som förnyas i ett centralt steg med Hans-Georg Gadamers verk *Sanning och metod* (1997). Med utgångspunkt i klassiskt humanistiska begrepp förlägger han tolkningen och förståelsen till grund också för humanvetenskaperna. Ett av de centrala begrepp han utgår från är bildning, vad han kallar ”1800-talets mest centrala tanke”. Bildning i den vidaste meningen är att med utgångspunkt från det redan bekanta, tolka och förstå det obekanta, det främmande och annorlunda. Den berättelse som säger oss att vi börjar hemma hos oss själva, för att sedan fara ut i världen och göra nya erfarenheter och med dem komma tillbaka hem igen, är rikligt förekommande i världslitteraturen och är inte begränsad till den västerländska traditionen. Berättelsen om utfärd och återkomst förekommer i många kulturer. Det är denna tanke om bildning som är grundberättelsen också i förnyelsen av hermeneutiken. Vi tolkar något utifrån det som är oss givet, den horisont, den synkrets, som alltid begränsar oss. Förståelsen av ett nytt fenomen är därmed alltid beroende av den förförståelse vi har med oss in i den nya förståelsen. Det är den insikten som åstadkommit svårigheten att vinna hermeneutikens erkännande i de vetenskaper för vilka vi ska försöka komma bort från våra förutfattade meningar och inta en objektiv attityd. Detta förklarar också hermeneutikens underordnade position som resurs för pedagogisk kunskap, vilket kan förklaras med en brist på förankring i de traditioner som är dess källor.

Den hegelska traditionens betydelse

En central utgångspunkt, inte bara för hermeneutikens förnyelse, utan även för flera nutida inflytelserika tankeriktningar, är Friedrich Hegels verk *Andens fenomenologi* (1807). Här finner vi den tankefigur som producerar bildningstanken i flera olika versioner, men också andra för nutida intellektuell utveckling, centrala och grundläggande begrepp. Hegels grundtanke är att vi i vår utveckling börjar i det nära och omedelbara, i det privata, i hemmet och familjen. Därifrån utvecklas vi genom att vidga oss till det civila samhället. Människan utvecklar sig själv genom att avyttra sig, alienera sig själv i världen. Det gör vi på två sätt, dels genom reflektion, dels genom det fysiska arbetet. Genom att avsätta sig själv i världen lär människan känna sig själv, eller, vi lär känna oss själva genom att lära känna världen.

Vår tolkning av oss själva och tolkningen av världen hänger samman. Den utveckling en människa genomgår börjar i den omedelbara, oreflekterade tillhörighet som kännetecknar barndomen. Den leder i ett aliene-

rande skede till splittring och differentiering, men kan komma att leda till en ny form av harmoni, syntes och försoning. Den innefattar både den enskilde och den kulturella utvecklingen, vilken rör sig i en ständig motsättning mellan kraften och lagen, differens och enhet.¹

De allra flesta uttolkare i vår tid tar avstånd från tanken om en absolut försoning, vare sig den framställs som den absoluta staten, eller på annat sätt. Det innebär att konsekvenserna av kritiken av de totaliserande dragen i detta tänkande är gjorda.

Gadamer hävdar oupphörligt att processen av tolkning och omtolkning aldrig upphör, den är oändlig och kommer dialogiskt alltid att pågå. Ricoeur stakar noggrannt ut gränserna för de hegelska anspråken med insikten att han inte klarar sig utan de grundläggande tankestrukturerna.² Tolkningen av världen sker, som sagt, genom att vi genom tanke och handling avyttrar oss i en för oss själva främmande och annorlunda värld.

Den tanketradition som har vunnit ett större inflytande i pedagogiken är pragmatismen, främst genom John Deweys oerhörda påverkan på vårt sätt att se på kunskap, lärande och utbildning. Dewey sade sig på ett tidigt stadium ha fått sina avgörande inflytelser från Hegel, något han aldrig upphörde att påpeka.³ Det är då inte huvudsakligen genom tolkningar vi avyttrar oss i världen, utan genom våra handlingar. Det pragmatiska sättet att se på kunskap som härstammar från Charles S Peirce, innebär att vi utgår från våra vanor, vi gör som vi brukar göra, tills vi blir överraskade eller stöter på problem, vilket medför insikten att vi måste göra på annat sätt. För att göra på annat sätt behöver vi reflektera det vi tidigare gjort och söka finna nya vägar för vårt handlande. Därefter etableras nya vanor som förblir vanor så länge de håller. De hegelska likheterna mellan hermeneutiken och pragmatismen ser vi genom att jämföra vanan med horisonten eller förförståelsen, reflektionen med att öppna sig för det främmande och annorlunda.

En del av detta centrala verk av Hegel, kapitlet om den så kallade herre-slav dialektiken öppnar för den diskussion om ömsesidigt erkännande som varit ett centralt tema i senare decenniers diskussion. Grundtanken är att människan skapar sitt självmedvetande genom att erkännas av den andre. ”Den andre” kan helt enkelt vara en annan människa. I relationen ligger en inbyggd över- och underordning som Karl Marx använde den i sina klassanalyser och som Simone de Beauvoir använt i *Det andra könet*. Hon fick själva idén om kvinnan som det historiskt underordnade könet i diskussionerna om Hegels dialektik i Paris på 1930-talet, en milstolpe i feminismens historia.⁴ Den grundläggande och gemensamma tanken är att människan skapar sin identitet i relation till en annan människa. Samma tema kommer igen i det sena 1900-talets diskussion om ”den andre”,

förknippat med människor som kommer från andra delar av världen än Europa. Den andre och det ömsesidiga erkännandet av olikheter kommer i hermeneutiken att bli ett tema genom Charles Taylors arbeten och i den kritiska teorin genom Axel Honneths analyser.⁵ Förhållandet till den andre kan analyseras som en dialogisk relation eller som en maktrelation. Den andre kan etiskt och faktiskt ses som bunden till andra, eller som suveränt fristående. Förutsättningen för att bli en fri människa kan ses som symbiosen till modern, som i objektrelationsteorin. Flera postmoderna framställningar bygger på motsättningen mellan kraften och lagen. Ja, det går att fortsätta länge i en sådan uppräkningslista.

Den hegelska källan har alltså inte sinat, den är föremål för ständiga omtolkningar och visar sig innebära rika möjligheter att analysera bildningens och demokratins möjliga utveckling i förhållande till det universella och det partikulära. Själva detta sätt att tänka något möjligt tredje utifrån två existerande strömningar är i grunden förankrat i en hegeliansk tradition. Det är ett dialektiskt och inte ett dikotomiskt sätt att tänka, som innebär att ur existerande motsättningar producera något nytt. Det är i sig en forskningsuppgift att klargöra tolkningarna och förhållandet mellan det hegelska tänkandet och dominerande strömningar i samtiden.

Den samhällsvetenskapliga forskningens uppgift

Pedagogiken kan räknas in i samhällsvetenskaperna. I den utveckling som sker inom dessa vetenskaper är mångvetenskapligheten ett centralt drag. Den samhällsutveckling som brukar kallas "globalisering" öppnar behovet för nya perspektiv som gör det möjligt att fånga det komplexa i den. Frågan om det universella och det partikulära blir ett alltmer centralt problemområde för forskningen.

Under efterkrigstiden har frigörelsen från kolonialismen och stora folkomflyttningar medfört att förhållandet mellan den europeiska eller västerländska kulturen och andra kulturer kommit att stå i centrum för samhälls- och kulturdebatt. Konsekvenserna av denna frigörelse rör inte endast förhållandet mellan olika delar av världen, den får även en allt ökande betydelse för utvecklingen i de flesta europeiska stater. De möjligheter och problem som visar sig i den så kallade mångkulturella utvecklingen öppnar även för nya forskningsområden. Nya intellektuella strömningar växer fram, samtidigt som gamla omtolkas och återanvänds, för att komma åt den grundläggande problematiken i detta skeende. Det ligger skarpa motsättningar i olika former av förståelse av tillvaron både när det gäller religiösa frågor och värden och normer i allmän bemärkelse.

Det gör att frågorna ofta stannar vid att vara heta debattämnen. Vad som återstår är att göra dessa frågor forskningsbara, i medvetenhet om att olika perspektiv, identiteter, gemenskaper och deras traditioner krockar med varandra.

En grundfråga som ställs i en internationell rapport om samhällsvetenskapernas förändring är denna:

Hur ska samhällsvetenskapen kunna ta en mångfald av världsbilder på allvar utan att förlora känslan av att det är möjligt att nå kunskap om och förverkliga värden som faktiskt kan vara eller bli gemensamma för hela mänskligheten (*Öppna samhällsvetenskaperna* 1999, s 80)?

En sådan fråga för med sig flera förändringar i förhållande till en traditionell vetenskaplig uppfattning. Det blir omöjligt att betrakta en grupp som objekt eller föremål för analys, medan forskaren ser sig som ett oberoende subjekt med den oinskränkta rätten på sin sida. Forskaren måste se sig själv som en del av en existerande mångfald med sin egen tillhörighet och identitet reflekterad.

Likaså blir det allt svårare att strikt skilja mellan kunskapsteoretiska frågor och ideologiska, det sakliga och det normativa. Varje självförståelse är djupt involverad i de värden och normer som finns i en identitet eller gemenskap, vilket bidrar till att skapa bilden av "den andre".

Underordnade gruppers världsbilder måste tas på djupt allvar och göras till föremål för vidare analyser. Tonvikten hitintills inom samhällsforskningen har till stor del ägnats åt att kritisera den form av universalism som endast är en förklädd form av västerländsk överhöghet över andra kulturer. Inom samhällsvetenskaperna har det funnits en stark betoning av det partikulära och krav på historisk och kulturell contextualisering. Den vite medelklassmannen som universell norm har kritiserats utifrån både kön, klass och etnicitet. Allt och alla får erkänna att olikheten är generell. Men skulle det betyda att allt tal om det universella till exempel i form av mänskliga rättigheter får upphöra? Insikten att varje form av universalism är historiskt betingad, medför inte att andra möjliga former av universalism skulle kunna utformas utifrån en insikt om nödvändigheten av det pluralistiska.

Den dialog och det utbyte som krävs för att åstadkomma detta måste byggas på grundläggande, ömsesidig respekt. Detta kräver också stor uppfinningsrikedom på det organisatoriska planet och tolerans mot intellektuellt experimenterande inom samhällsvetenskaperna. En bred öppning mot forskning och undervisning om andra kulturer krävs i sökandet efter vad denna kommitté kallar en "förnyad och meningsfull pluralistisk universalism" (*Öppna samhällsvetenskaperna* 1999, s 82).

Dessa strävanden att utifrån en ny situation öppna för något nytt möter främst motstånd från en ny variant av socialdarwinism. Här ses varje framsteg som ett resultat av social kamp, i vilken den bästa kompetensen slutligen segrar. Denna nygamla darwinism har fått förstärkning av den genteknologiska forskningen, vilken i sin tur givit upphov till en ny form av genetisk determinism. Dessa argument riktas mot de värden som omfattas av grupper som inte har någon stark ställning i samhället och mot projekt som inte bärs av övertygelsen att den västerländska kulturens spridning över världen leder till allas välsignelse.

Den form av vetenskaplighet som detta synsätt bygger på ogiltigförklarar varje begrepp som inte stämmer med den rationalistiska mål-medelmodell som genomsyrat stora delar av den västerländska moderniseringen. Inte minst inom utbildningens område medför det att varje institution som inte har direkt nyttofunktion blir ställd i misstänksamhetens ljus. En av de centrala uppgifterna i samtiden är att rikta det kritiska sökljuset mot sådana anspråk.

Det universella och det partikulära

Det universella kan uttryckas på olika vis. En utgångspunkt och ett centrum för debatten från 1970-talet och framåt har utgjorts av John Rawls epokgörande verk *En teori om rättvisa* (1999). Rawls söker formulera universella kriterier för rättvisa, vad alla människor kan tänkas behöva ha och hur fördelningen av nyttigheterna ska göras rättvist. Han går tillbaka till en naturrättslig föreställning om ett fördrag för hur människor "bakom en slöja av okunnighet" om varandras positioner skulle välja att fördela. Det är utifrån insikten om orättvisorna i världen som andra fortsatt och sökt formulera kriterier för universella värden. Amartya Sen fick till stor del nobelpriset i nationalekonomi för att påvisa sambandet mellan ekonomisk utveckling och mänskliga rättigheter. Han utgår från "capabilities", rätten för medborgarna att få utveckla sina kapaciteter som villkor för ekonomisk utveckling. Martha C Nussbaum har i anslutning till det sökt formulera universella värden, främst med avseende på kvinnors rättvisa i tredje världen (Nussbaum 2002).

I en kritisk tradition har Jürgen Habermas sökt formulera vilka kriterier som kan tänkas legitimera de normer som ska gälla i ett samhälle, och som uttrycks med universella giltighetsanspråk (Se t ex Habermas 1997). Det gemensamma för alla dem som söker kriterier för universell rättvisa och universella värden är att de försvarar upplysningstraditionen.

I motsats till detta stråk i samtida diskussion söker andra formulera det partikulära, rätten till lokala olikheter och särarter. En sådan hållning formuleras utifrån en kritik av den västerländska kulturens universella anspråk och dess utövande av makt över andra kulturer. Utifrån andra ståndpunkter kritiseras det moderna samhällets individualism, traditionslöshet och brist på etik. Denna kritik utgår från två olika källor och har olika filosofiska motiveringar.

Den ena utgår från specifika *gemenskaper* och poängterar vikten av de värden och traditioner som hotats av och delvis gått förlorade i samhällets modernisering. Den andra utgår från identiteter och poängterar den makt som utövats av den vite medelklassmannen och som marginaliserat och förtryckt andra identiteter i termer av klass, ras, kön, etnicitet och sexualitet (Gustavsson 1996).

Den gemenskapande strömningen utgår från Aristoteles och hans etik. Här ses människans vanor och karaktär som starkt präglade av den samhällsgemenskap vi växer upp i. De seder, normer, värden och traditioner som finns inbyggda i gemenskapen betraktas som avgörande för vår orientering och för hur vi danas som människor. Det finns en dragning åt inte bara traditionella värden, utan även hierarkiska och auktoritativa, som gör att beteckningen konservativ på flera av dess företrädare inte är helt missvisande. Men här blandas höger och vänster på ett oväntat sätt. Att denna aristoteliska tradition kan tolkas och utvecklas på annat sätt ska jag återkomma till.

Den identitetspolitiska strömningen utgår från postmoderna föreställningar. Det är Michel Foucault och hans maktanalyser som ligger till grund för dessa strävanden. De framförs främst av minoritetsgrupper som i de samhällen som betecknar sig som mångkulturella är förtryckta av majoriteten, eller av en föregiven norm som marginaliserar det som skiljer sig från den. Det är främst det skillnadsskapande som ställs i fokus och rätten till skillnad blir här ett bärande drag. Om tradition är det centrala i den förra, så är makt det bärande i denna strömning, med en stark kritik mot den västerländska kulturens maktanspråk i termer av förnuft och framsteg.

Förmedlingarna mellan det universella och det partikulära

Frågan om förhållandet mellan det universella och det partikulära har en lång historia. Den diskussion som ägt rum under senare årtionden öpp-

nar området för forskning på nya villkor som innefattar både teoretisk utveckling och empiriska undersökningar. Företrädare för de olika strömningarna söker alla svar på centrala problem i modern samhällsutveckling. Men de kan inte söka dessa svar utan att också tänka in det normativa. Det går inte att diskutera demokratiska eller andra värden utan att också i forskningen ha normativa utgångspunkter. Detta medför inte att det inte går att utföra empiriska undersökningar om hur olika normer och värden uttrycks, eller hur demokratiska försök gestaltas och hur människor beskriver sin egen identitet.

Låt oss rikta en kritisk blick mot båda sidor längs denna skiljelinje. Det första och mest påtagliga problemet med de universella anspråken är att de ofta är uttryck för eurocentrism, något som forskare och författare som har sitt ursprung i tredje världen har fått oss att öppna ögonen för. Det är inte bara så att de universella anspråken är historiskt bestämda, de uttrycks också som om de vore uppfunna endast i den europeiska kulturen. Denna kritik medför dock inte att vi lika gärna kunde klara oss utan dessa värden och rättigheter. En av dem som företräder den postkoloniala strömningen, Gayatri Spivak, har uttryckt det så att man aldrig får upphöra att kritisera det eurocentriska tolkningsföreträdet och dess selektiva tillämpningar av mänskliga rättigheter. Sin hållning uttrycker hon: "att aldrig sluta kritisera det som man inte inte kan vilja ha" (Eriksson m fl 1999, s 47).

Det centrala problemet med det partikulära är att dess företrädare oftast begränsar sig till den egna gemenskapen, identiteten, eller till lokala tillhörigheter, utan att gå vidare och söka sambanden till det allmänna, generella och det för alla människor gemensamma. Det komunitära perspektivet begränsas till den egna gemenskapen, medan det identitetspolitiska stannar vid den egna identiteten. I ett frigörelseskede är det motiverat, men varje identitet skapas av och står i ett förhållande till andra och till det allmänna. Ett uttryck som används i den mångkulturella debatten för att en grupp behöver stärka sin egen position är "positiv segregering", ett stadium innan integrationsprocessen ska kunna bli meningsfull. Ett återkommande problem är även att de grupper som söker sin egen identitet hamnar i detsamma som man kritiserar, i essentiella beskrivningar av den egna kulturen eller härkomsten (Spivak 1999).

Med dessa svagheter i blickpunkten blir de försök som finns att förmedla mellan det universella och det partikulära av särskilt intresse. Det är i spänningen mellan dessa strömningar som tanken om bildning och demokrati kan utvecklas på ett nytt sätt.

Bildning som förmedling

En central utgångspunkt för förståelsen av förhållandet mellan det enskilda och det allmänna är den hermeneutiska traditionen. Det är två begrepp som här är centrala – dialog och fronesis. *Det dialogiska* såsom det formulerats av Gadamer som ett utbyte av horisonter utgör en central del av hans sätt att tänka om begreppet bildning. Att öppna sig för det främmande och annorlunda, att sätta sina tolkningar på spel, är olika uttryck för mötet med andra tolkningar. Den som omsatt hermeneutiken till en tanke om erkännande av olikheter är Charles Taylor. Hans analys säger oss att identiteter skapas dialogiskt, med fokus på marginaliserade grupperns erkännande. Den västerländska liberalismen får även den betraktas som ”en kämpande tro bland andra”. Det synsättet har vunnit vid spridning och haft betydelse i utformningen av integrationspolitiken i länder som Canada och Sverige. Det märkliga är dock att termen ”integration” kommit att tolkas som detsamma som assimilation, att ”de andra” ska integreras i en redan befintlig struktur och smältas samman med majoriteten. Det dialogiska förutsätter att alla, inklusive majoriteten, förändras i mötet med andra, vilket får ett nytt samhälle som resultat.

Ett underutnyttjat begrepp i forskningen är fronesis. Fronesis brukar översättas med praktisk klokhet och är ett begrepp både för kunskap och etik. Utgångspunkten är Aristoteles Den nikomachiska etiken, sjätte kapitlet. Här skiljer Aristoteles mellan episteme, techne och fronesis som tre former av kunskap, vetenskaplig, praktisk-produktiv och praktisk klokhet. Hur dessa tre former av kunskap uttrycks och används i vår samtid har jag beskrivit i min bok om kunskap (Gustavsson 2000). Här skiljer jag mellan den renodlade aristoteliska tradition som gör en direkt omsättning av fronesis till modern kunskap med etiska innebörder och en hermeneutisk omsättning och utveckling av begreppet. För den förra får Martha C Nussbaum stå som representant. Hon gör med direkt anknytning till Aristoteles en skildring av fronesis som förmågan att använda sitt goda omdöme så att man gör det rätta i konkreta situationer, ett riktigt handlande för rätt ögonblick med blick för det komplexa och nyanserade i varje konkret situation. Detta ställer handling av etiskt och politiskt slag i fokus och utgör ett alternativ i den etiska debatten till utilitarismen och pliktetiken.

I detta begrepp ligger inte bara den slumrande möjligheten att utveckla bildning och demokrati genom att utveckla relationen mellan det partikulära och det universella. Gadamer utvecklar fronesis i kapitlet

om applikationen, det tillämpande momentet i tolkningsprocessen. Denna omformulering utgör även ett skolexempel på hur omtolkning av en text eller en tradition kan göras för att utvinna nya innebörder av den i en ny historisk situation. Betydelsen av detta begrepp i forskningen har klargjorts av Richard Bernstein. Han uttrycker det så här:

på samma sätt som applikationen inte är någon efterföljande eller tillfällig del av fronesis, där vi kan relatera något på förhand givet universellt till något speciellt, är detta karaktäristiskt för all autentisk förståelse och tolkning (Bernstein 1991, s 206).

Insikten är att vi alltid tolkar utifrån vår egen konkreta och partikulära situation, men att uttolkaren av en text eller ett mänskligt sammanhang försöker ge det sin egen tillämpning – ”uttolkaren vill ju inget annat än att förstå det allmänna i texten” (s 207).

Den hermeneutiska situation Gadamer gjort denna omtolkning av begreppet fronesis i, kännetecknas av en teknokratisk och ”falsk förgudning av experten” (s 207). Vår samtid bär i sig en ”farlig inre längtan att i teknologisk vetenskap finna ersättning för den orientering som gått förlorad” (s 207). Han utgår ifrån att begreppet praxis, den form av handling som är knuten till fronesis, har förvanskats och deformerats i det moderna samhället. Den fråga detta reser för demokratins villkor är hur medborgarna och den allmänna opinionen

på ett nytt och verkligt avgörande sätt blivit ett föremål för högst komplicerade tekniker – och jag tror att detta är det viktigaste problemet för vår kultur [att] uppamma den typ av dialogpräglade samhällen där fronesis blir en levande realitet och att medborgarna tar på sig beslutsfattande enligt eget ansvar, i stället för att överlämna den uppgiften åt experten (Bernstein 1991, s 208).

Hur ska då Gadamers teser tolkas och tillämpas på vår hermeneutiska situation på ett demokratiskt universitet 2003? Tillämpad på tanken om bildning innebär det att allting börjar i de egna förutsättningarna och den konkreta situation i vilken vi befinner oss. Men tolkningen av fenomen i samtiden innebär att vi öppnar för det främmande genom att sätta våra egna tolkningar på spel. Härigenom vidgar vi den egna synkretsen och öppnar för det generella. Insikten att tolkningen är lokalt förankrad, men att den i ett vidare steg leder till något nytt, får oss att gå utöver de egna begränsningarna och undgå det som varje gemenskap riskerar, att fångas i sin egen lögn. Den demokratiska insikten i en sådan hållning är att varje

medborgare ska få möjligheten att finna sin egen välgrundade mening. Att söka verktygen för detta är en av den pedagogiska forskningens mest centrala uppgifter, något som innefattar meningsskapande praxis.

Bildning innebär då att med utgångspunkt från egna förutsättningar söka sig vidare i det som är oss främmande och annorlunda. Bildning som förmedling mellan det universella och det partikulära återfinner vi alltså på ett sätt i tanken om fronesis och på ett annat i bildningens grundberättelse om utfärd och återkomst.

Demokrati som förmedling

Dialog i Gadamers mening innebär att vi är inställda i givna traditioner utifrån vilka vi gör våra tolkningar. Traditionerna talar genom de horisonter som är givna för oss. Det gäller även de normer och värden som ska gälla i ett samhälle. En avgörande och skiljande fråga är om det räcker med det traditionellt givna för att de värden och normer som omfattas ska vinna demokratisk legitimitet? Det problemet har varit föremål för diskussion inom den politiska filosofin under senare årtionden.

En lämplig utgångspunkt för den diskussionen är Martha Nussbaums sokratiska tes att det icke reflekterade livet är av lägre värde än det som reflekterar det vi är födda in i. I sokratisk anda ska vi utsätta de givna traditionerna för kritisk granskning. Att agera ”såsom bromsen på hästens rygg” blir centralt för en levande demokrati. Utifrån en kritisk granskning av de egna traditionerna öppnar vi större möjligheter för att studera andra kulturer, hävdar Nussbaum. Uppövandets av den ”narrativa fantasin”, konsten att berätta och lyssna till andras berättelser, blir härmed centralt.⁶ Så sett blir skönlitteraturen ett väsentligt medel för kunskap. Den palestinske litteraturvetaren Edward Said hävdar likaså betydelsen av skönlitteraturen och berättelser. Said brukar räknas som en central gestalt i den postkoloniala strömningen (Said 1995, 2000). Att poängtera betydelsen av berättelsen och det skönlitterära i anslutning till ett kritiskt förhållningssätt förenar alltså den aristoteliska och den postkoloniala strömningen. Av allt större betydelse för olika former av utbildningar blir att ha tillgång till alternativa beskrivningar av världen. De massmediala ”tillverkningarna av instämmanden” (Said 1995) med makten som omger oss, behöver kritiska motvikter. Här öppnas vägar för att på annat sätt studera relationen mellan ”det orientaliska” och ”det västerländska” utifrån ett maktperspektiv.

Bristen hos amerikanska tänkare som aristotelikern Nussbaum och den postmodernt inriktade pragmatikern Richard Rorty är att de inte

förmår att skapa en fruktbar relation till "de andra". Kunskap som episteme, universellt giltig kunskap, får även hos Rorty ge plats för fronesis, lokal, praktisk kunskap inriktad på etisk handling. Det centrala är att göra världen bättre och det gör vi genom att erkänna att kunskap och värden är uttryck för våra självbilder. Kunskap är till för att göra tillvaron hanterbar utifrån den självförståelse vi alla utgår från och att kommunicera den med andra. Dialogen, kommunikationen blir så det centrala medlet både för att öka våra möjligheter att handla i världen och tolka den på ett rikt sätt.

Nussbaums brist kan förklaras med hennes vägran att befatta sig med både hermeneutiska och postmoderna strömningar. Att enbart hålla sig till klassiska källor och tillämpa dem för nutiden lämnar problemet om relationerna mellan olikheter öppet och oförklarat.

Styrkan i Nussbaums angreppssätt är å andra sidan att hon försvarar delar av upplysningens tradition, främst i form av krav på rationalitet gentemot det kommunitära "stamtänkandet".⁷ Hon formulerar i enlighet med den aristoteliska traditionen ett vidare begrepp för rationalitet än det hon kallar upplysningens "kalla stråle", ett begrepp som förenar tanke och känsla (Se t ex Nussbaum 1995).

Den strömning som kommit att kallas den kommunikativa eller "deliberativ demokrati" för in ytterligare krav på rationalitet, Det är främst Jürgen Habermas som framställt dessa krav på demokratisk legitimitet, inte sällan i polemik mot hermeneutiker och kommunitarister. Habermas grundar sin teori på idén om "ideala talsituationer", ett äkta samtal i vilket man säger vad man verkligen menar och förväntar sig att bli bemött på samma sätt. Det kommunikativa handlande som kommer ut av det blir den demokratiska potentialen i den sfär av samhället som kan utvecklas vid sidan av systemet. Det synsättet förlägger möjligheten till demokratisk utveckling relativt oberoende av arbetets, marknadens och statens sfärer. Demokratiska överväganden, deliberationer, blir en huvuduppgift för skola och utbildning. Demokratisk utveckling innebär i det perspektivet att uppöva den kommunikativa och argumentativa förmågan, men även att vidga sfärerna för dessa samtal. Det universella krav Habermas ställer på värdens och normers giltighet och legitimitet är att de som ska omfattas av dem ska ha varit med om att ge dem sitt godkännande. De ska ha framförhandlats demokratiskt för att vara legitima för medborgarna.

Detta perspektiv anger en annan möjlighet att relatera det universella och det partikulära till varannat. I motsats till de hermeneutiska och postkoloniala perspektiven som går tillbaka på en aristotelisk och hegelsk tradition, utgår denna strömning från Kants filosofi. Kants etik har universella

anspråk som tydligast kommer till uttryck i hans kategoriska imperativ – handla så att maximen för ditt handlande genom din vilja kan bli allmän naturlag. Seyla Benhabib som är ett exempel på hur ett tänkande utvecklas genom dubbla tillhörigheter föreslår följande omformulering av det kantianska budet: ”handla så att maximen för ditt handlande tar alla andras perspektiv med i beräkningen på ett sådant sätt att du skulle vara i en position att vädja om deras samtycke” (Benhabib 1994, s 154). Benhabib liksom Spivak tar för det mesta behandlingen av kvinnor som exempel. Kvinnlig omskärelse tillsammans med alla de beskrivningar av kvinnors behandling såsom vi möter dem i litteraturen, är tillräckliga för att inte låta sig nöja med att säga att ”allt är lokalt” eller betingat av specifika gemenskapers traditioner och sedvänjor. Detta tillåter oss inte för ett ögonblick att blunda för att kränkande behandling förekommer också i den västerländska kulturen. Benhabib argumenterar för en hållning vi här tidigare kallat för perspektivrikekom. Den innebär att ju fler perspektiv vi klarar att se framför oss och ju mer vi kan sätta oss in i andras, desto klarare ser vi våra egna möjligheter. Hon kallar detta för ”utvidgat tänkande”. Det universella kravet ligger i att alla ska vara beredda att försvara sin position med argument. Bristen med att försvara en position endast med tradition är oförmågan att distansera sig från sin egen tillhörighet genom vägran att ta till sig argument från en annan.

Den postkoloniala förmedlingen

Den strömning som brukar benämnas den postkoloniala har ett flertal intellektuellt ledande företrädare på västerländska universitet. Det finns också ett stort antal skönlitterära författare som brukar samlas under rubriken ”de postkoloniala”. Det gemensamma och typiska är att de oftast kommer från något land på södra halvklotet och har flyttat till det norra. Det är erfarenheterna av mötet mellan det egna ursprunget och det nya man kommer till, som utgör fokus i deras beskrivningar.

Det kan innebära en kritisk hållning till de västerländska maktanspråken, såväl som till det egna ursprunget. Själva ambitionen för flertalet av dess företrädare är att finna en väg mellan ”fundamentalistiska ensidigheter och den västerländska liberalismens begränsningar” (Eriksson m fl 1999). Den dubbla tillhörigheten ger en rik tillgång till erfarenhet och tankestoff och spänningen mellan dem kan i många fall verka dynamiskt berikande.

Ett centralt begrepp är här hybridisering med vilket det går att fånga vad som händer när två identiteter möts. Homi Bhabha har uttryckt tan-

ken så att dess centrala betydelse inte ligger i förmågan att spåra två ursprungsmoment ur vilka ett tredje växer fram: "hybridisering representerar snarare det 'tredje skapande rummet' där helt andra positioner kan utvecklas" (Bhabha 1999, s 286).

Här kan vi betrakta den postkoloniala strömningen som ett samtida försök att förstå förhållandet mellan olika identiteter och gemenskaper och vad som sker i mötet mellan dem. Det innefattar kritiska perspektiv på västerländska intellektuella som bidragit till att skapa bilden av "det orientaliska". Det perspektivet får oss också att rikta blicken mot pedagogiken som aktivitet i andra länder.

Det finns en naivitet ifråga om tron att omplantera pedagogiska eller organisatoriska utbildningsmodeller i länder och kulturer där förutsättningarna är helt andra än där de växt fram. Det finns gott om exempel, som "ramfaktorteorin i bushen", eller skolmodeller som planteras in uppifrån, utan förankring i de egna förutsättningarna. I namn av humanisering eller globalisering sker ständigt sådana missgrepp gentemot "de andra" (Gustavsson 1996, s 228 ff).

Det som ger själva sprängkraften åt det tänkande som så växt fram är den dubbla tillhörigheten. Främst kvinnor som kommer från något land i tredje världen och studerat på västerländska universitet har instrumenten att omvandla tänkandet även på universiteten.

Gayatri Spivak kommer från Pakistan och arbetar där under delar av året som socialarbetare. När hon kommer samman med likar från andra delar av världen skymtar en ny form av humanism i samtalen. Den slovenske filosofen Slavoj Zizek uttrycker i sina analyser det allmänmänskliga utifrån andra förutsättningar än den gängse humanismen. Exempelen för dessa Jacques Lacan-inspirerade analyser är främst hämtade från konflikterna på Balkan och handlar om förhållandet mellan olikheter (Se särskilt Zizek 1999).

Dessa postkoloniala analyser kan läsas som förmedlare mellan det universella och det partikulära. De går utöver den tendens som finns i annat postmodernt tänkande, nämligen att begränsa sig till och stanna vid den egna identiteten, det lokala, eller den egna gemenskapen. De visar att det i den relationen finns paradoxer och motsägelser som är produktiva. När det universella benämns i termer av det kosmopolitiska eller globalisering är det inte sällan detsamma som västernisering, det vill säga att den västerländska kulturens måttstockar läggs över resten av världen. Det innebär att vara blind för särarten, den särskilda identiteten och de lokala förutsättningarna. Det motsatta misstaget är att begränsa sig till det egna och inte se de såväl nödvändiga som möjliga relationerna både till den andre och till "det allmänna". Därför är de för-

medlande försöken de mest produktiva analyserna för att komma underfund med hur förhållandet ter sig mellan olikheter och mellan det särskilda och det allmänna. Dessa relationer är komplexa och kräver olika perspektiv för att komma underfund med. De kan studeras empiriskt och teorierna kan användas för att ge olika perspektiv utifrån olika former av förståelse, positioner och identiteter.

Begrepp som bildning och demokrati kan på så sätt ställas in i nya sammanhang och utvinnas nya innebörder utifrån nya villkor som ställs. Bildning som tradition såsom vi känner den är västerländsk. Men det finns synsätt på kunskap och berättelser i andra kulturer som är jämförbara med den. Den demokratiska tradition såsom den växt fram med moderniteten är också den historiskt föränderlig. Som en möjlighet mellan att enbart placera något i en specifik tid, historisera, eller på en viss plats, hänvisat till ett visst ursprung, (kulturalisera eller lokalisera), finns dessa förmedlande försök.

Företeelser som bildning och demokrati förändras i mötet med något annat och med de grundläggande samhällsförändringar som sker. Det är såväl en vetenskaplig, som filosofisk och allmänt intellektuell uppgift att tolka om de traditioner vi anser värdefulla, så att de blir verkningsfulla redskap för att utveckla det mänskliga och det demokratiska.

Noter

1. I den skillnaden tar flera postmoderna tänkare sin utgångspunkt. Den punkten i Hegels tänkande är avgörande för skilda synsätt på kunskap och forskning i vår tid.
2. Se t ex *Time and Narrative* (1988), del 3, s 193ff, eller i *Från text till handling, Det praktiska förnuftet*, där Ricoeur varnar för ”den hegelska frestelsen”.
3. Gert Biesta har i flera artiklar visat den hegelska förbindelsen.
4. Se den nya fullständiga utgåvan av *Det andra könet* (2002), särskilt Eva Gothlins förord.
5. De har båda utvecklat tanken om erkännande, se Charles Taylors bidrag i *Det mångkulturella samhället och erkännandets politik* (1999) och Axel Honneths *The struggle for recognition* (1995).
6. För en diskussion om detta, se *Utbildning & Demokrati* nr 1/2000, ett tema Nussbaum utvecklar i *Cultivating humanity* (1998).
7. Stamtänkande är Zygmunt Baumans beteckning på det kommunitaristiska tänkandet. Se t ex Bauman (2000).

Referenser

- Alvesson, Mats & Sköldberg, Kaj (1994): *Tolkning och reflektion. Vetenskapsfilosofi och kvalitativ metod*. Lund: Studentlitteratur.
- Aristoteles (1993): *Den nikomachiska etiken*. Göteborg: Daidalos.
- Bauman, Zygmunt (2000): *Savnet Felleskap* [Missing Community]. Oslo: Cappelen Akademisk forlag.
- Beauvoir, Simone (2002): *Det andra könet*. Stockholm: Norstedt.
- Benhabib, Seyla (1994): *Autonomi och gemenskap. Kommunikativ etik, feminism och postmodernism*. Göteborg: Daidalos.
- Bernstein, Richard J (1991): *Bortom objektivism och relativism. Vetenskap, hermeneutik och praxis*. Göteborg: Daidalos.
- Bhabha, Homi (1999): Det tredje rummet. I Catharina Eriksson, Maria Eriksson Baaz & Håkan Thörn, red: *Globaliseringens kulturer. Den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället*, s 283–295. Nora: Nya Doxa.
- Eriksson, Catharina; Eriksson Baaz, Maria & Håkan Thörn, red (1999): *Globaliseringens kulturer. Den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället*. Nora: Nya Doxa.
- Gadamer, Hans-Georg (1997): *Sanning och metod*. Göteborg: Daidalos.
- Gustavsson, Bernt (1991): *Bildningens väg. Tre bildningsideal i svensk arbetarrörelse*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Gustavsson, Bernt (1996): *Bildning i vår tid. Om bildningens villkor och möjligheter i det moderna samhället*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Gustavsson, Bernt (2000): *Kunskapsfilosofi. Tre kunskapsformer i historisk belysning*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Habermas, Jürgen (1997): *Diskurs, rätt och demokrati. Politisk-filosofiska texter*. Göteborg: Daidalos.
- Hegel, Friedrich (1977): *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Oxford University Press.
- Honneth, Axel (1995): *Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Polity Press.
- Nussbaum Martha (1995): *Känslans skärpa, tankens inlevelse. Essäer om etik och politik*. Stockholm/Stehag: Symposium.
- Nussbaum, Martha (1998): *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha (2002): *Kvinnors liv och social rättvisa. Ett försvar för universella värden*. Göteborg: Daidalos.
- Rawls, John (1999): *En teori om rättvisa*. Göteborg: Daidalos.

- Ricoeur, Paul (1988): *Time and Narrative. Vol 3*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul (1993): *Från text till handling. En antologi om hermeneutik*. Stockholm/Stehag: Symposion.
- Said, Edward (1995): Den intellektuelles ansvar. Stockholm: Bonnier.
- Said, Edward (1995): *Kultur och imperialism*. Stockholm: Ordfront.
- Said, Edward (2000): *Orientalism*. Stockholm: Ordfront.
- Spivak, Gayatri (1999): Neokolonialismen och kunskapens hemliga agent. I Catharina Eriksson, Maria Eriksson Baaz & Håkan Thörn, red: *Globaliseringens kulturer. Den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället*, s 269–282. Nora: Nya Doxa.
- Taylor, Charles (1999): Erkännandets politik. I Amy Gutmann, red: *Det mångkulturella samhället och erkännandets politik*, s 37 ff Göteborg: Daidalos.
- Utbildning & Demokrati. Tidskrift för didaktik och utbildningspolitik* (2000): 9(1) Tema: Högre utbildning och demokrati. Örebro: Örebro universitet, Pedagogiska institutionen.
- Zizek, Slavoj (1999): *Njutandets förvandlingar. Sex essäer om kvinnan, kulturen och makten*. Stockholm: Natur och kultur.
- Öppna samhällsvetenskaperna. Rapport från Gulbenkian-kommittén för samhällsvetenskapernas omstrukturering* (1999): Gulbenkian Commission of the Restructuring of the Social Sciences. Göteborg: Daidalos.