

Ingerid S. Straume

POLITIKKEN OG DET IMAGINÆRE

Cornelius Castoriadis' bidrag til et politisk danningsbegrep

Avhandling til graden Ph.D.

Desember 2009

Universitetet i Oslo

Det utdanningsvitenskapelige fakultet

Pedagogisk forskningsinstitutt

Innhold

FORORD.....	4
<i>Kommentarer om oversettelse m.m.</i>	7
<i>Verker av Cornelius Castoriadis</i>	9
SUMMARY IN ENGLISH	10
INNLEDNING	14
<i>Forskningsspørsmål, disposisjon og avgrensninger</i>	22
1. CASTORIADIS' PEDAGOGISKE BIDRAG.....	26
1.1 OM PEDAGOGIKK OG POLITIKK	33
1.2 VERK OG LIVSLØP.....	38
1.3 IDEEN OM DET IMAGINÆRE	46
1.3.1 <i>Det imaginæres ontologi</i>	48
1.3.2 <i>Det imaginæres betydning for filosofisk antropologi</i>	52
1.3.3 <i>Det imaginæres betydning for praktisk filosofi</i>	55
1.4 DEMOKRATISK PAIDEIA: SOSIALISERING OG AUTONOMI.....	60
1.4.1 <i>Autonomi er et prosjekt</i>	65
1.4.2 <i>Psyken og det sosiale</i>	70
1.4.3 <i>Filosofiens og politikkenes tvillingfødsel.....</i>	78
1.4.4 <i>Væren som Kaos og skaping.....</i>	83
1.4.5 <i>Oppsummering og frampek for politisk danning.....</i>	95
1.5 PAIDEIABEGREPETS PARADOKSER.....	103
1.5.1 <i>Demokratiske dyder</i>	108
1.5.2 <i>Bildung til humanitet.....</i>	114
2. DEMOKRATITEORIER I UTDANNINGSFELTET.....	117
2.1 DEMOKRATI SOM INTEGRASJONSPOLITIKK	118
2.1.1 <i>Demokratia</i>	122
2.1.2 <i>Liberalisme + kommunitarisme = integrasjon?</i>	126
2.2 AVPOLITISERENDE TREKK INNENFOR DEMOKRATIUTDANNING	136
2.2.1 <i>Reduksjon 1): Fra styreform til livsform.....</i>	136
2.2.2 <i>Reduksjon 2): Fra politikken selv til dens forutsetninger</i>	143
2.2.3 <i>Reduksjon 3): Fra aktørskap til betydningsmessig lukning</i>	146
2.3 POLITISK LIBERALISME SOM STABILISERENDE SUPERTEORI.....	152

2.3.1 Hvem får bestemme over utdanningen?	159
2.3.2 Skolen som demokrati i miniatyr	162
2.4 POLITISERT DANNING?	166
2.4.1 Citizenship og integrasjon	167
2.4.2 Kunnskap, ferdigheter, verdier	170
2.4.3 Danningsens gjenkomst	175
2.4.4 Danningsbegrepets relasjon til radikaldemokrati og populisme	178
3. DEMOKRATIETS ETHOS OG POLITISKE ONTOLOGI	185
3.0.1 Legitimitet	187
3.0.2 Moralitet i institusjoner	188
3.0.3 Demokratiets løfte – danning?	192
3.1 DEMOKRATI SOM REGIME – FOR FRIHET	196
3.1.1 ... og selvbinding	204
3.2 FRIHET: INDIVIDUELL OG KOLLEKTIV AUTONOMI	210
3.2.1 Eksemplet Athen – autonomi og heteronomi	212
3.2.2 Individuer: vandrende bruddstykker?	217
3.2.3 Danning som frigjøring av det radikalt imaginære	225
3.3 POLITISK-ONTOLOGISKE GRUNNSTØRRELSER: INDIVIDET ELLER KOLLEKTIVET?	227
3.3.1 Liberal politisk ontologi: individet	228
3.3.2 Hegelo-marxistisk politisk ontologi: fellesskapet	231
3.3.3 Liberal vis-à-vis hegelo-marxistisk ontologi	235
3.4 MOT EN RADIKAL POLITISK ONTOLOGI	242
4. OM SUBJEKTIVITET, DANNING OG AKTØRSKAP	247
4.1 SELVET I TEORIENE	249
4.2 «HVEM» ER DEMOKRATIETS SUBJEKT?	255
4.2.1 Å bli et «vi» som demos – noen forutsetninger	259
4.2.2 «Medborgerskap» som subjektbegrep	260
4.3 Å SKAPE EN FELLES VERDEN: ARENDT + CASTORIADIS	262
4.3.1 En felles verden av subjektivitet og institusjoner	265
4.3.2 Hvorfor pluralitet?	270
4.3.3 Tekhnēs doble betydning	274
4.3.4 Det sosial-historiske og kollektiv subjektivitet	278
4.4 DEMOS SOM (SELV-)BESTEMMELSE	286
4.5 GRADER AV SUBJEKTIVITET? DANNINGSBEGREPETS SLAGSIDE	293

5. BETYDNING OG VESENTLIGHET.....	295
5.1 AUTONOMIBEGREPETS NORMATIVITET.....	295
5.2 VESENTLIGHET OG FREMMEDGJØRING	304
5.2.1 <i>Er betydningsløshet mulig?</i>	309
5.2.2 <i>Selvfreemmedgjøring og oppdragelse</i>	311
5.3 POLITISK KREATIVITET HOS ARENDT OG CASTORIADIS.....	318
5.3.1 <i>Hvordan aktiveres den kreative forestillingsevnen?</i>	324
5.4 DET DOBBELTE PEDAGOGISKE PARADOKS	328
5.4.1 <i>Myndiggjøringens paradoks</i>	333
5.4.2 <i>Samfunnsforandringens paradoks</i>	334
5.4.3 <i>Et paradoks skal ikke oppløses</i>	336
6. KREATIVITET OG INSTITUSJON.....	340
6.1 AVSLUTNING	347
REFERANSER:	349

Forord

Mange, mange er de som har inspirert meg, hjulpet meg og stimulert meg i mitt arbeid. Min hovedveileder, professor i filosofi Arne Johan Vetlesen, har vært et forbilde for meg i mange år, siden første gang jeg hørte ham som «drop-in-student» ved Filosofisk institutt. For meg er Vetlesen en filosof av det klassiske slaget, en læremester det er verd å følge etter, lytte til og la seg prege av mens man selv formes som tenker. Hans støtte som veileder har også vært avgjørende i alle faser av arbeidet. Jeg har alltid hatt følelsen av at det jeg har gjort var viktig, og verd å forfølge, under hans veiledning. Denne tryggheten har vært min største kilde til styrke og inspirasjon. Min biveileder, professor i pedagogisk filosofi Lars Løvlie, har også fulgt meg gjennom mange år. Hans alltid gode humør og faglige utfordringer til meg har vært umåtelig viktig for prosjektet slik det har blitt. Det finnes også en tredje mann, en «skyggeveileder», uten hvem denne avhandlingen aldri ville vært mulig. Det er professor emeritus, filosof og sosiolog Johann Páll Arnason, som har lest mange utkast og kommentert min Castoriadistolkning, særlig i arbeidets tidlige faser. En kyndigere og mer omsorgsfull leser kunne jeg aldri fått. Jeg vil også spesielt takke Association Castoriadis og Zoé Castoriadis, som har tatt meg imot i sitt eget hjem og gitt meg tilgang til det upubliserte arkivet etter Castoriadis, biblioteket og hans pasientmottak, som står slik det sto i Castoriadis' tid.

Fra august 2004 var jeg så heldig å være assosiert stipendiat ved Etikkprogrammets forskerskole. Dette har budt på en faglig stimulans og anledning til diskusjoner med dyktige kolleger som har vært enormt inspirerende – og utfordrende for meg. Mange takk også til forskerskolens inviterte kommentatorer, som alle har gitt verdifulle kommentarer til mine utkast underveis: Helgard Mahrtdt, Torben Hviid Nielsen, Erik Stänicke, Harald Grimen, og til de faglig ansvarlige: Tom Eide, Tove Pettersen, Andreas Føllesdal og Jakob Elster. Thorvald Sirnes ga et ekstra stort bidrag som leser til min prøvedisputas i 2007. En varm takk også til Lene Auestad for utmerket følge gjennom flere år, filosofisk og privat.

Pedagogisk forskningsinstitutt har vært mitt arbeidssted i perioden. Her har jeg mange å takke for fine år, og fordi jeg fikk lov til å undervise i og skrive om det jeg synes er aller viktigst og mest interessant. Jeg skylder en ekstra stor takk til de innbudte kommentatorene, Ylva Bomann til midtveiseevaluering, og til sluttseminaret, professor Hansjörg Hohr. Begge to ga sjenerøst av sin tid, og leverte kyndige betraktninger om disponering av teksten så vel som substansielle innvendinger. Uten dere ville det hele sett annerledes ut. Jeg vil også takke Tone Kvernbekk, Trude Evenshaug og Ola Erstad for gode innspill. Godt følge på reisen har også vært mine medstipendiater Turid Løyte Hansen, Janicke Heldal Stray, Elisabeth Bjørnstad, Kristin Vasbø, Øystein Gilje, Knut G. Andersen, Tone Dyrdal Solbrekke – og utenfor instituttet, Anne Bregnballe, Anne K. Haugestad, Bjarne Øvrelid, Kjetil Børhaug, Birte Hatlehol, Jacob Dahl Rendtorff og mange, mange flere. Jeg vil også takke Gulbrand Rosenberg for teknisk bistand.

Min aller kjæreste institusjon er nok likevel det akademiske nettverket Nordisk Sommeruniversitet (NSU). Spesielt skal min medkoordinator, Anders Ramsay, ha en stor takk for faglige diskusjoner gjennom årene, og for å stille opp med fakta om den politisk-intellektuelle venstresidens historie når jeg har hatt bruk for det. NSU har gitt meg anledning til å presentere mine arbeider for en ytterst kvalifisert forsamling allerede fra lavere grad. To paperpresentasjoner i året gjennom 7 år vitner om at dette nettverket har fulgt min faglige utvikling tettere enn de fleste. Det mest fantastiske var da vi fikk opprettet en Castoriadis-gruppe i 2007. Her har det foregått mye viktig utveksling. Jeg vil spesielt nevne og takke Suzi Adams, Fotis Theodoridis, Harald Wolf, Mats Rosengren, David Ames Curtis, Mona Ringvej, Anders Michelsen, Rapahël Doridant og Gorm Harste. I 2006 fikk jeg et forskningsopphold ved Maison des Sciences de l'Homme (MSH) og Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. I den anledning vil jeg takke Forskningsrådet og MSH for finansieringen, samt professor og faglig leder ved Centre d'Analyses et d'Interventions Sociologiques (CADIS), Michel Wieviorka. En spesiell takk til instituttets stifter, Alain Touraine, som fortsatt foreleste der og tok imot meg på sitt kontor. Hans flammende, normative engasjement på den politiserte sosiologiens vegne ble et vendepunkt for min avhandling.

Asgeir Olden kom inn i mitt liv i arbeidets siste fase. Han har vært så sjenerøs å lese hele avhandlingen og gi meg språklige råd. For hans hjelp og varme nærvær kan jeg ikke få takket nok. Den aldri sviktende støtten og oppmuntringen fra min mor og far, Solrun Ullaland og Bjarne Straume, har også vært avgjørende for at dette lot seg gjennomføre. Til slutt vil jeg takke alle mine kolleger – nye og gamle – familie og venner. Dere har betydd mer for meg enn dere aner!

Nesodden, 29. mars 2008 – 5. oktober 2009

Kommentarer om oversettelse m.m.

Castoriadis skrev på fransk, noen ganger parallelt på gresk. Hans verker er ikke oversatt til norsk, bortsett fra en politisk pamflett under pseudonymet Paul Cardan (Cardan 1974). Det finnes enkelte større utgivelser på svensk og dansk (Castoriadis 1981, 1995 og et par til).

Bortsett fra hovedverket, som er en bok, består hans produksjon av artikler. Flere av disse var først foredrag skrevet på fransk, gresk eller engelsk, som senere ble utviklet videre gjennom flere trinn. Tekstenes genese har ikke vært prioritert i dette arbeidet.

Jeg har valgt å parafrasere, men ikke oversette lengre sitater. I den løpende teksten har jeg noen steder brukt de franske originalbegrepene i parentes etter min egen norske oversettelse, andre steder de engelske begrepene. Valget av form er først og fremst styrt av hensynet til forståelse og leservennlighet. Alle lengre sitat av Castoriadis er på engelsk der slik oversettelse foreligger, men det finnes også enkelte franske sitater, der meningsinnholdet er parafrasert i den løpende teksten. Siden det er relativt liten avstand mellom fransk og engelsk fagspråk i dette tilfellet, mener jeg det er forsvarlig å prioritere engelsk, også fordi Castoriadis hadde et nært samarbeid med sin mest brukte oversetter David Ames Curtis. I de få tilfellene der jeg mener den franske teksten inneholder betydninger som ikke kommer godt nok fram i den engelske versjonen, har jeg lagt den franske originalen i fotnotene eller parentes. I tillegg finnes det noen lengre sitater på svensk. Alle uthevninger er i original, bortsett fra de steder jeg har skrevet «min uth.» eller lignende.

Det finnes også noen greske ord i teksten. Enkelte steder her har jeg lagt meg på den engelske skrivemåten, for eksempel når ordet *cathexis* opptrer i et engelskspråklig sitat. På gresk finnes ikke bokstaven c, så en bedre skrivemåte ville vært *kathexis*, som jeg også bruker i norskspråklige utsagn. Det finnes også to skrivemåter for uttrykket «av naturen»: *ti fysi* og *te fysis*, og «av loven»: *to nomo* og *to nomos*. Siden begge forfatterne som bruker disse ordene er greskspråklige – den ene er Castoriadis, den andre er Theodoridis som tolker Castoriadis – har jeg forsøkt å bruke ordene slik de selv gjør. Jeg har også, kanskje noe sært, valgt skrivemåten Athen og athenerne, i stedet for Aten og atenerne. Dette er gjort for å samsvare med den

engelske skrivemåten, men også med tanke på gresk skrivemåte og uttale med bokstaven θ, theta.

Til slutt et ord om kilder. Det finnes overraskende lite kommentarlitteratur om Castoriadis' verker. En av de mest grundige greskspråklige, engelskskrivende fortolkere er Fotis Theodoridis, som arbeider med en større avhandling om Castoriadis. Jeg har valgt å sitere Theodoridis i min avhandling, og bruker da også et par tekster som i skrivende stund er upubliserte. Resonnementene vil antakelig kunne gjenfinnes i hans avhandling når den tid kommer. Enkelte andre kilder er også upubliserte konferansepapere og foredrag. Disse er brukt av mangel på publiserte alternativer. Litteraturlisten inneholder verker som danner bakgrunn for selve teksten. Verker som peker ut over teksten, men som kan være interessant for videre oppfølging, ligger som fulle referanser i fotnotene. Det er også brukt enkelte elektroniske kilder.

Verker av Cornelius Castoriadis

De mest siterte verkene er benevnt med forkortelsene nedenfor. En av grunnene til dette er at mange har samme utgivelsesår (1997). En annen grunn er at de allerede er i bruk i Castoriadis-litteraturen.

- CL-I–VI** *Les Carrefours du labyrinthe I–VI*. Paris, Seuil, 1978–1999
- CR** *The Castoriadis Reader*. Redigert av David Ames Curtis. Oxford, Blackwell, 1997
- DH** *Domaines de l’homme, Les Carrefours du labyrinthe II*. Paris, Seuil, 1986
- DPR** «Democracy as Procedure and Democracy as Regime» I: *Constellations*
Volume 4, No. 1 1997, s.1-18. Oversatt fra fransk av David Ames Curtis.
Fransk versjon: *La Montée de l’insignifiance; Carrefours du labyrinthe IV*.
Paris, Seuil, 1996
- FaF** *Fait et à faire, Les Carrefours du labyrinthe V*. Paris, Seuil, 1997.
- FT** *Figures of the Thinkable*. Stanford, Stanford University Press, 2007
- IIS** *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge, Mass., MIT Press, 1987
Fransk original: *L’institution imaginaire de la société*. Paris, Seuil, 1975
- PPA** *Philosophy, Politics, Autonomy. Essays in Political Philosophy*. New York,
Oxford University Press, 1991
- WIF** *World in Fragments; Writings on Politics, Society, Psychoanalysis and the
Imagination*. Stanford, Stanford University Press, 1997

Summary in English

The work of the philosopher and psychoanalyst Cornelius Castoriadis (1922-1997) is mainly concerned with political thought, psychoanalysis and ontology. His rich and complex work offers many insights of use in the philosophy of education. The ideas discussed in the thesis include “the imaginary”, “individual and collective autonomy”, “the double paradox of pedagogy”, *paideia* and the “twin birth of philosophy and political democracy”. These ideas are drawn into a theoretical reconstruction of *democracy education* and political *Bildung*.

The concept of “individual and collective autonomy” is of great interest. Castoriadis always used these terms as *one* concept. As I explain why this is so for Castoriadis, a particular political philosophy and ontology is unfolded. His concepts of freedom and autonomy are rather different from those underpinning traditional political thought, like political liberalism. Castoriadis’ thought is radical and politicized, inclined towards *doing*. A main point is the idea that autonomy for the individual is not possible without an already existing freedom of the collective; and correspondingly, collective freedom means nothing else than freedom of the individuals concerned. The freedom of individuals then depends on the freedom and agency of the collective, and vice versa. Most importantly, without the ability to act upon the social structures and change them, by conscious law and institution making, individuals can never be free in more than a narrow, private sense. In political terms, individual and collective autonomy can only be realized in a democracy. According to Castoriadis, the “project of autonomy” was embodied in the two historical cases, first in the *polis* of ancient Greece and again during the early European modernity (the autonomous city states). In his view, autonomy is not an ideal, but an empirical event and a project (*projet*), if only partially realized in the two cases.

In a profound critique of the Western philosophical tradition, Castoriadis discards notions such as “being as being-determined”, “the myth of universal causality,” all kinds of functionalism, structuralism, set theories and reductionist epistemology in general, to make

way for a notion of *being as creation*. With his ontology of “the imaginary” (*l’imaginaire*) and “social imaginary significations” (*significations imaginaires sociales*), Castoriadis provides a framework for conceptualizing society as both created and meaningful – and as a self-creating form (*eidos*). The human world is a created world, a “for-itself” that is always instituted as *meaningful*. The key to understanding the specificity of the human world, then, is *institutions*; in a wide sense of the term, including norms, laws and significations. Again, a perspective that differs from mainstream political theory.

In order to study the concept of political *paideia* or *Bildung* in light of the philosophy of Castoriadis, we must also look at the background: the theoretical field of citizenship education and democracy + education. Every notion of *education in a democracy* is based upon certain political thoughts. The dissertation argues that current educational discourse shows relatively little concern for the notion of democracy itself, or competing theories of democracy, politics and so forth. Hence, the field can be said to be in need of *politicization*. I argue that more attention to political thought in general – and radical thought oriented towards social and political creativity and change in particular – is needed. Citizenship studies and civic education tend to focus on the following three factors: democratic *knowledge*, democratic *skills*, or competency; and democratic *values*, or attitudes. These three factors, or very similar ones, are generally treated as the core of democracy education. Knowledge, skills and values are certainly important to the general exercise of democracy; however, such factors should not be confounded with democracy as a form of government, i.e. self-rule (*demos kratein*). Education concerned with democracy should, according to this definition, be concerned with political action and self-rule – including self-limitation.

However, dominant notions of democracy in education today seem to be geared towards *integration* and *peaceful coexistence*. A main concern seems to be the threat of disintegration, due to differences in values, culture, moral outlooks etc. There is also a strong tendency in the literature to cast democracy education as a form of life (following John Dewey), or learning how to live together (inspired by John Rawls). These are arguably *thin* conceptions of democracy – preconditions, but not the thing itself – more fit for integration and maintaining *status quo* than to facilitate political and social change. The idea of organizing the classroom

as a “miniature democracy”, for instance, can serve to reduce the stakes of democracy and matters political. Furthermore, if schools indeed *were* able to become a miniature democracy in any strong sense of the term, they would also cease to be an institution for *education* from one generation unto the next. Here, we encounter the classical “pedagogical paradox”, which can also be brought into theories of democracy education. In the context of political *paideia* (*danning*) the paradox appears doubly: First, how can teachers or parents aim at the child’s autonomy/freedom, when freedom is only something that can be effectuated and appropriated by the subject itself? And secondly, how can a society, through education, bring forth a new generation that is able to change the existing social structures – by way of the institutions that embody these very same structures? While this twofold paradox cannot be dissolved or overcome in a politicized theory of democracy, it should be held as a background for understanding the conditions of social-historical *creation*.

The position of “radical democracy”, constructed mainly from the thought of Castoriadis and Hannah Arendt, is committed to social and institutional *change*. “The project of autonomy” (Castoriadis) means to always maintain a radical interrogation, a questioning of the social institution *tout court*. Autonomy, then, is embodied in institutions where reflective thinking and institutional interrogation are maintained. Such activity requires a psychological capacity, which Castoriadis calls *élucidation*. Today, however, Western societies seem to be drawn by a general conformism and depoliticization that can be interpreted as a deep social alienation, or “worldlessness” (Arendt). The background is a lack of belief in our own social creativity, a certain hyper-reflexivity and lack of psychological investment (*cathexis*) in our central institutions – significations that we still live by (Žižek). This is a deep form of self-alienation, I argue. If we, following Castoriadis, consider a central idea of democracy to be the creation of new meanings, significations and institutions, what is lacking in the (Western) collective imaginary today is a sense of importance, urgency, deep political normativity and collective *will*.

For this, and more immanent reasons, the field of democracy education and political *paideia* (*politisk danning*) is, arguably, in need of philosophical investigation. Some new incisions are made in the thesis; others could be equally valid and interesting. The concepts and paradoxes

explored here are chosen in order to cast an alternative perspective in the field. Priority is given to rational, conscious creation, autonomy and elucidation, *and* to the a-rational, the always unstable situation of the radical imaginary – which for Castoriadis is the very background for something new to appear; to be created.

INNLEDNING

Demokrati og danning er temaene for denne avhandlingen. Danning¹ er et klassisk pedagogisk-filosofisk begrep, som stadig gjen tenkes og rekonstrueres. Det samme bør også gjelde for demokratibegrepet. Denne avhandlingen tar til orde for å *politiser*² tenkningen omkring utdanning, danning og demokrati gjennom å drive begrepene i radikaldemokratisk retning.³ Til dette formål er den gresk-franske filosofen og psykoanalytikeren Cornelius Castoriadis (1922-1997) spesielt interessant. Hans begreper om «sosiale imaginære betydninger», «det sosial-historiske», «det radikale imaginære», «individuell og kollektiv autonomi», «filosofiens og politikens tvillingfødsel» og mer, representerer uvante tenkemåter som kan belyse og problematisere sentrale antakelser og idékombinasjoner innenfor den pedagogiske filosofiens domene. Gjennom en (mer eller mindre systematisk) gjennomgang av Castoriadis' sentrale ideer, med vekt på pedagogiske problemstillinger, ønsker jeg å åpne det pedagogisk-filosofiske feltet slik at nye spørsmål lar seg stille. Nye tenkemåter gjør det mulig å perspektivere og problematisere dominerende ideer; ideer som kanskje ikke lenger *tenkes*, men bare gjentas. Feltet jeg har valgt å ta for meg spesielt gjelder *demokrati og utdanning*. Her kan Castoriadis' radikaldemokratiske perspektiver brukes til å vise hvordan de rådende perspektivene tenderer mot *avpolitisering*. Et annet formål er å utforske Castoriadis' egne bidrag til et politisk dannelsbegrep, noe som vil være sentralt for en ytterligere politisering. Min undersøkelse viser at dette bidraget er lovende, men ufullstendig.

¹ Det skilles ikke mellom danning og dannelse. Begrepet forbindes ofte med det greske *paideia*, og det tyske *Bildung* (jf. sv. bildning).

² Politisering betyr her å gjøre fenomener og temaer til gjenstand for diskusjon, problematisering, uenighet og politisk debatt. Avpolitisering vil da bety å unndra fenomener og temaer fra slik diskusjon.

³ For lesbarhetens skyld har jeg valgt ikke å skille skarpt mellom danning og utdanning med mindre det er relevant for det aktuelle argumentet. I de innledende, prinsipielle undersøkelsene er dette ikke nødvendig. Utgangspunktet er at danning er et viktig aspekt ved utdanningen i et demokrati, selv om førstnevnte begrep også omfatter ikke-formaliserte praksiser (jf. Hellesnes [1969]1992). Når det er snakk om den organiserte opplæringen brukes termen utdanning.

De fleste begrepene er underlagt et normativt blikk; men perspektivet er mer politisk-normativt enn etisk. Hva er så forskjellen? Med «politisk-normativt» mener jeg, grovt sagt, at åpenhet, frihet og nyskaping er viktigere enn en orientering omkring goder, normer eller andre substansielt-moralske begreper som kan utgjøre en normativ *målestokk*. Med andre ord er politisk normativitet i denne sammenheng mer knyttet til «frihet» enn til ideer om «det gode». Visse begreper blir mer sentrale enn andre, og gis en grundigere behandling. Ett av disse er *demokratibegrepet*, et annet er *autonomi* og et tredje er *subjektivitet*. Jeg skal innledningsvis si litt om hvert av disse.

Men aller først må jeg nevne et fjerde begrep, *danning*. Danningsbegrepet er gjennomgående i hele teksten, og binder sammen de andre tre. Det er ikke lett å gi en avgrenset definisjon av danningsbegrepet, dels fordi andre begreper inngår – sosialiseringbegrepet er spesielt problematisk – dels fordi begrepet har normative aspekter som legger det åpent for tolkning og skjønn. Mange tekster om danningsbegrepet dreier seg nettopp om å komme fram til en forståelse av danningsbegrepet, og starter ikke med en ferdig definisjon.^{4,5} Danning er gjerne et aspekt ved utdanningen, men ikke definatorisk knyttet til denne. Det forekommer altså danning også utenfor den organiserte opplæringen (Hellesnes 1992). Begrepet danning knyttes ofte til *selvdanning* (eller vi kunne sagt, egendanning), som representerer en bevisst bearbeidelse og overskridelse av sosialiseringen. Men danning kan aldri løsrives helt fra sosialisering, fordi fullstendig «desosialisering» ikke er mulig, og heller ikke ønskelig. Et annet viktig skille går mellom danning og oppdragelse. Jeg forstår forholdet slik at danningen (egendanningen) overtar der oppdragelsen slutter. Men for at egendanning skal kunne skje, må oppdragelsen være vellykket i den forstand at en autonom subjektivitet er i virksomhet (selvaktivitet). Disse momentene skal utdypes i flere av tekstens sammenhenger.

Jeg har valgt ikke å tilskrive danningsbegrepet et bestemt, substansielt innhold i form av en «oppskrift på danning», eller lister over hva som bør inngå i en danningsprosess.

Danningsbegrepet blir snarere skrevet fram, gjennom diskusjoner av hovedmotivene

⁴ Se for eksempel Løvlie, Korsgaard, og Slagstad (red) (2003). Se også Hellesnes (1992).

⁵ Dannelsesutvalget for høyere utdanning skriver i innledningen til innstillingen *Kunnskap og dannelse foran et nytt århundre*: «Hva “dannelse” innebærer, bør imidlertid ikke spesifiseres uavhengig av tid, sted og kontekst. I motsatt fall vil resultatet kunne bli et tilbakeskuende og nostalgisk ønske om å reversere endringer som i mange tilfeller har vært godt begrunnet, og som i alle tilfelle trolig er irreversible.»

politisering og samfunnsmessig kreativitet. Framstillingen er således mer fenomenologisk enn analytisk. Utgangspunktet er at den måten danningen manifesterer seg på i hvert enkelt tilfelle, neppe kan framkalles gjennom en pedagogisk oppskrift; danningen skapes i det sosial-historiske tilfellet som den individuelle siden av det kollektive autonomiprojektet (mer om dette siden).⁶ Mitt ønske er derfor å sette dannelsbegrepet i sving, i teoretisk arbeid – ikke bare innenfor pedagogikkens tradisjonelle rammer, men også for politisk teori og praktisk filosofi. Slik kan dannelsbegrepet forhåpentligvis bli et nøkkelbegrep for politisk tenkning.

Demokratibegrepet

«Demokrati» er ikke en entydig størrelse; det eksisterer mange konkurrerende demokratiteorier, så vel som mer eller mindre realiserte demokratier. Dette, vil jeg hevde, er et trekk ved demokratiets «vesen»; en entydig «realdefinisjon» av demokratiet vil ikke bare være vanskelig, men nærmest udemokratisk. De demokratiteoretiske ideene som framsettes i avhandlingen må derfor betraktes som innlegg i en debatt som er både faglig og politisk. Generelt argumenteres det for en mer reflektert, systematisk orientering omkring demokratiteorier, politisk filosofi og politisk danning; og mer substansielt-normativt for å betrakte demokratiet som en *politisk styreform med radikalt potensial*, dvs. et potensial for (mer eller mindre radikal) samfunnsforandring.

Det er altså mange måter å nærme seg en forståelse av demokratibegrepet. For pedagogikkens⁷ vedkommende har *deltakelse i demokratiet* vært ett av skolens mål. I det følgende skal jeg ramme inn de forestående teoretiske diskusjonene gjennom eksempler fra dokumenter som omtaler den norske skolens demokratimandat. Definisjoner av selve demokratibegrepet kommer jeg grundig inn på senere.

⁶ Dette dannelsbegrepet ligger nært Hellesnes' (1992).

⁷ Pedagogikkbegrepet i denne avhandlingen henspeler først og fremst på den akademiske pedagogikken slik den undervises ved universitetet, dvs. et hovedsakelig teoretisk studium som – tradisjonelt – har hvilt på de fire støttedisiplinene pedagogisk sosiologi, pedagogisk idéhistorie, pedagogisk psykologi og pedagogisk filosofi.

I 1998-2001 ble det foretatt en internasjonal kartlegging av ungdommers «demokrati-beredskap» i 28 land,⁸ *The Civic Education Study*, på initiativ fra *The International Association for the Evaluation of Educational Achievement*. I begrunnelsen heter det at:

[S]kolen er en av de institusjoner som mest eksplisitt forbereder unge mennesker på deres rolle som samfunnsborgere, det vil [...] si som deltakere i demokratisk politisk virksomhet (Mikkelsen et. al. 2001, kortversjon:6).⁹

Forbindelsen mellom skole og demokrati som det henvises til her, skal ikke bare forstås som utvendig og teknisk. Demokratiet utgjør også typisk utdanningens *ethos* og skolens samfunnsmandat. Dette har spesielt vært gjeldende i land der religion er unndratt det offentlige undervisningssystemet, men også i Norge. Ja, ifølge skolehistorikeren Alfred Oftedal Telhaug har demokratiet gradvis erstattet religionen som samlende verdigrunnlag i den norske skolen (Børhaug 2007:55).¹⁰ I forarbeidet til læreplanen for den 10-årige grunnskolen fra 1997 (L97), Stortingsinnstilling S. 15 (1995-96): «Om prinsipper og retningslinjer for den 10-årige grunnskolen», heter det at «Demokrati skal være en bærebjelke i grunnskolen. Gjennom opplæringen skal elevenes demokratiske sinnelag utvikles – blant annet gjennom at de gis innflytelse over sin egen hverdag» (Mikkelsen et. al 2001:33). Som vi ser, knyttes målet om et «demokratiske sinnelag» til en praktisk dimensjon av potensielt vidtrekkende betydning for skolens organisasjon: elevenes innflytelse over egen hverdag. Tilsvarende ideer uttrykkes i *Læreplanverket for den 10-årige grunnskolen*, i kapitlet Klasse- og elevrådsarbeid:

Oppseding til demokrati er ei viktig oppgave for grunnskolen. Kunnskap om demokratiske arbeidsmåtar og avgjerdsprosessar må utfyllast med praktisk aktivitet som gir elevane røynsle, reell medråderett og medansvar i å forme sitt eige oppvekstmiljø og læringsmiljø (*Læreplanverket for den 10-årige grunnskolen*, s. 326).

⁸ 23 av disse var europeiske.

⁹ Sidetallene for Mikkelsen et.al. (2001) henviser til rapporten *CIVIC Education Study*, elektronisk referanse.

¹⁰ En god gjennomgang av norske læreplaner fra N39 til L97 finnes i Mikkelsen et.al. 2001, kap. 2.

Demokratibegrepet i denne læreplanen konkretiseres til å bety «reell medråderett», «medansvar» og «innflytelse over sin egen hverdag».¹¹ Demokratibegrepet gis dermed en bestemt tolkning, som igjen kan knyttes til en (eller flere) demokratiteori(er). Også den nåværende læreplanen, *Kunnskapsløftet*,¹² har demokrati som ett av sine mål. Der understrekes det at skolen skal:

[...] stimulere elevene og lærlingene/lærekandidatene i deres personlige utvikling og identitet, i det å utvikle etisk, sosial og kulturell kompetanse og *evne til demokratiforståelse og demokratisk deltakelse* (Prinsipp for opplæringa i Kunnskapsløftet, *Læringsplakaten*, min uth.).¹³

og videre:

Et tydelig verdigrunnlag og en bred kulturforståelse er grunnleggende for et inkluderende sosialt fellesskap og for et læringsfellesskap der mangfoldet anerkjennes og respekteres. I et slikt læringsmiljø gis det rom for samarbeid, dialog og meningsbrytninger. Elevene får delta i demokratiske prosesser og kan slik utvikle demokratisk sinnelag, og forståelse for betydningen av aktiv og engasjert deltakelse i et mangfoldig samfunn (*ibid.*).

Som det kommer fram, blir demokratibegrepet operasjonalisert og gitt bestemte betydningsinnhold i norske læreplaner; som for eksempel når Kunnskapsløftet betoner «mangfold» og et «mangfoldig samfunn». Kjetil Børhaug (2007) har studert rådende demokratioppfatninger i norske ungdomsskoler og videregående skole, samt i den fagdidaktiske litteraturen om medborgerskap og demokratiopplæring. Han finner en klar tendens til at den fagdidaktiske litteraturen knytter demokrati, eller mer presist, «demokratisk kompetanse» til *direkte deltakelse* og *deliberasjon*.¹⁴ Denne demokratiteoretiske preferansen gjelder også for forfatterne av CIVIC-rapporten (Børhaug 2007:110). CIVIC-gruppen tolker sine studier av norske læreplaner som at utviklingen går i ønsket retning, dvs. i retning av *deliberasjon* og *direkte deltakelse*:

¹¹ Norges innføring av Barnekonvensjonen (ratifisert i 1991, innkorporert som norsk lov under Menneskerettighetsloven i 2003), får implikasjoner om økt krav om medvirkning i skole og barnehage. Dette er blant annet nedfelt i *Loven om barnehager* av 17. juni 2005 nr. 64 (Kunnskapsdepartementet).

¹² Her foretas ingen analyse av forskjeller mellom L97 og Kunnskapsløftet (fra 2006).

¹³ Fra Utdanningsdirektoratets nettsider, <http://www.udir.no/> hentet 14. september 2007.

¹⁴ Disse demokratioppfatningene går ikke ut på det samme, noe det etter Børhaugs syn er grunn til å problematisere (Børhaug 2007:111).

Siden 1939 har læreplanene på forskjellig vis nærmet seg skolens doble rolle, [kunnskapslæring om det representative demokratiske system, og deltakelse, i skolen som et demokratisk samfunn i miniatyr,] men som en hovedkonklusjon må det sies at skolen som et torv for demokratisk deltakelse har blitt styrket (Mikkelsen et.al 2001:kap 2:33).

Det teoretiske feltet omkring demokrati og utdanning er for omfattende til å kartlegges her. Litteraturen er meget omfattende, særlig i de siste 20 årene. Mange forskjellige betegnelser er i bruk, som: *citizenship education*, *civic education*, utdanning for «medborgerskap», «samfunnsborgerskap» m.v. Feltet er i stor grad pragmatisk innrettet, og forhold som nasjonal historie, styresett og utdanningssystemer legger premisser for forståelsen av hva som er på spill, mens den demokratiteoretiske dimensjonen ofte er mangelfullt utviklet (Børhaug 2004, 2007). Ett av denne avhandlingens anliggender er å vise at det – tross feltets praktiske innretning – er ønskelig å vektlegge mer systematiske, begrepsmessige undersøkelser, og framvise en større variasjon, ja, gjerne fantasi og radikalitet i oppfatningene av *hva demokrati er og kan være innenfor utdanningsfeltet*. Min inspirasjon stammer fra politisk filosofi med fenomenologiske grunntoner (spesielt Hannah Arendt og Cornelius Castoriadis). Noen systematisk gjennomgang av den nevnte litteraturen eller læreplaner er det imidlertid ikke rom for; undersøkelsen holdes hovedsakelig på begrepsnivå, med enkelte eksempler og illustrasjoner.

Autonomi

Et helt sentralt begrep i avhandlingen er «individuell og kollektiv autonomi», utmyntet av Cornelius Castoriadis som *ett og det samme*. Autonomi i Castoriadis' betydning er ikke ekvivalent til Kants velkjente begrep, og heller ikke tilsvarende autonomi i betydningen avgrenset system (som i Luhmanns eller Varelas systemteorier), eller ditto stat (i statsvitenskapelig forstand). Snarere er individuell og kollektiv autonomi på samme tid et *demokratibegrep og et subjektiverings- og danningsbegrep*; en sammenheng som er antydnet av Castoriadis og videreutvikles i denne avhandlingen. Castoriadis gir mange definisjoner av autonomi; her er én som viser begrepets primært samfunnsmessige karakter:

I call autonomous a society that not only knows explicitly that it has created its own laws but has instituted itself so as to free its radical imaginary and enable itself to alter its institutions through collective, self-reflective, and deliberate activity (Castoriadis 1997a:132).¹⁵

Begrepet brukes også mer eller mindre synonymt med demokrati. Eller mer presist: autonomi er for Castoriadis et «prosjekt» (*projét*), som bare kan realiseres i et demokrati. Her er en mer avansert definisjon:

We arrive [...] at an idea of autonomy that differs radically from simple self-constitution. We conceive autonomy as the capacity, of a society or of an individual, to act deliberately and explicitly in order to modify its law – that is to say, its form. *Nomos* becomes the explicit self-creation of form, which thus makes it appear both as, still, the opposite of *phusis* – and as one of the latter's points of culmination (*WIF*:340).

Mange spørsmål kan reises på denne bakgrunn, blant annet om politisk ontologi (teoretiske grunnstørrelser), spørsmålet om hva frihet er, om selvrealiseringens betingelser osv. I så måte er Castoriadis' autonomibegrep et demokratiteoretisk problem i grunnleggende forstand, slik jeg antydte ovenfor: et begrep vi aldri bør kunne anse oss ferdig med. Gjennom teksten aktiviseres da også begrepet innenfor mange forskjellige diskusjoner.

Subjektivitet

Når danning er tema, blir begreper om subjektivitet og subjektivering viktige. For å snakke meningsfylt om en dannelsingsprosess, må det finnes en idé om det subjektet som dannes, eller ikke dannes. Danningens mål er altså subjektivitet i en eller annen forstand, og dette forstås ofte i betydningen *autonom* subjektivitet. Men også for demokratibegrepet er subjektivitet sentralt. Demokratiet har et klassisk subjekt, nemlig folket eller *demos*. Grunntanken er at demokratiets subjekter styrer seg selv i forhold som angår dem selv. Hvordan dette skal forstås, varierer i de ulike demokratiteoriene; ja, synet på demokratiets subjekt er kanskje den viktigste variasjonsfaktoren når vi ser på diskusjoner omkring representativitet, direkte og

¹⁵ Castoriadis, Cornelius (1997a): *World in Fragments. Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination*. Stanford University Press. Heretter *WIF*.

indirekte medvirkning, folkesuverenitet, prosedyrer for viljesdannelse, styreformers legitimitet, sosiale kontrakter, majoritet/minoritet, maktdeling osv., osv.

I de fleste tilfeller har politisk tenkning et subjektbegrep som indikerer aktørskap (eng. *agency*). Eller mer presist, i den grad politisk tenkning er fokusert omkring viljesstyrt handling, forutsettes et slikt begrep. Handling, ansvar, vilje og refleksjon er eksempler på subjektkonstituerende kategorier (se f.eks. Ricœur 1992). Refleksjoner over disse begrepene vil derfor utvide den teoretiske forståelsen av hva danning/utdanning i et demokrati kan innebære.

Subjektbegrepet som utgår fra en radikal tenkning om demokrati og utdanning er *politisk*, dvs. det er investert med makt og evne til å skape nye institusjoner. En utfordring, som avhandlingen søker å imøtekomme, er å utmynte et *kollektivt* aktørbegrep (*demos*) hvis radikalitet konseptualiseres som kreativitet. Her kommer Castoriadis' begrep om «det imaginære» til anvendelse, som ontologisk grunnlag for et radikaldemokratisk dannelsesbegrep. Men med dette utsagnet foregripes begreper som krever en del forklaring.

Forskningsspørsmål, disposisjon og avgrensninger

Med disse betraktningene som utgangspunkt, framsettes følgende forskningsspørsmål:

Hvilke bidrag gir Cornelius Castoriadis' tenkning til et politisert danningsbegrep? Dette spørsmålet lar seg ikke undersøke umiddelbart og direkte; blant annet blir det nødvendig å definere hvilket teoretisk felt bidraget inngår i. Framgangsmåten – metoden – består da av følgende operasjoner:

- 1) Redegjøre for relevante begreper i Cornelius Castoriadis' filosofi
- 2) Utrede og problematisere det teoretiske feltet «demokrati og utdanning»
- 3) Argumentere for at feltet preges av manglende politisering
- 4) Trekke opp grunnlaget for et mer politisert danningsbegrep

Teksten består av relativt frittstående deler, organisert som følger: *Kapittel 1* er en lengre presentasjon av Castoriadis' mest sentrale begreper, med vekt på deres pedagogisk-filosofiske relevans. Kapitlet inneholder flere frampek til det som skal komme, og det tas en del grep i framstillingen, blant annet ved å knytte sammen pedagogikk, politikk og psykoanalyse, og ved å drøfte pedagogikkens klassiske paradoks innenfor rammen av disse begrepene.

Kapitlene 2 og 3 dreier seg om demokratiteori og politisk filosofi innenfor utdanningsfeltet. Det *første* av disse er en lengre demokratiteoretisk ekskurs, der Castoriadis' tenkning bare sporadisk trekkes inn. Her foretas en rekonstruksjon av tradisjonelle inndelinger mellom ulike demokratiteorier, der det argumenteres for at et viktig skille går mellom *integrerende* og *radikale* demokratiteorier. *Kapittel 3* tar for seg grunnlagsbegreper knyttet til politisering og demokratiets normativitet, som frihet, selvbinding, individuell og kollektiv autonomi og heteronomi. Her utdypes noen av Castoriadis' begreper fra kapittel 1. Hensikten med dette kapitlet er å trekke opp en politiserende, radikal demokratiteoretisk posisjon som danner utgangspunkt for et politisert danningsbegrep. I *kapittel 4* går jeg nærmere inn på danningsbegrepet gjennom å undersøke ideer omkring demokratiets subjekt, aktørskap og

demokratisk makt. Flere tenkere trekkes inn, som Hannah Arendt og Charles Taylor, for å skape et mer «subjekt-aktig» eller «konkret» aktørbegrep enn det Castoriadis' tenkning byr opp til. Så, i *kapittel 5*, foretas et taktskifte. Her trekker jeg opp en samtidsdiagnose som er inspirert av Castoriadis, men som også vendes tilbake mot ham selv og noe av det som er sagt så langt i avhandlingen. Formålet her er å sette tenkningen i arbeid med et ideologisk komplisert «landskap»; å åpne opp, problematisere og belyse en samtidstematikk på en mest mulig reflektert bakgrunn. Det *siste kapittelet* rekapitulerer noen av ideene som har vært gjennomgått, og rammer disse inn i tematikken som ble anslått i kapittel 1, skolen og klasserommet. Jeg spør meg blant annet om det er rimelig å betrakte klasserommet som et demokrati i miniatyr (jf. John Dewey). Avslutningen er kort, og knytter sammen de viktigste trådene i avhandlingen.

Noen temaer og begreper diskuteres flere steder i teksten. Slike gjentakelser har vært vanskelig å unngå; dels fordi mange av Castoriadis' begreper ikke lar seg forklare uten å trekke inn andre begreper – som igjen behandles andre steder – og dels fordi mange begreper ikke lar seg utfolde i all sin kompleksitet første gang de presenteres. I en tekst som denne er det også mange spor som kunne vært fulgt opp, og mange tilstøtende perspektiver og filosofiske posisjoner som det ikke har blitt anledning til å undersøke. Et begrep som gjerne kunne vært behandlet grundigere er *makt*. Dets beskjedne plass skyldes ikke bare nødvendig avgrensning, men også at begrepet ikke gis særlig mye oppmerksomhet i den litteraturen jeg tar for meg.¹⁶ Heller ikke kommunikasjonssystemer i et demokrati, pressen, media og offentlige kommunikasjonsinstanser har fått noen sentral rolle. Den meget omfattende litteraturen om medborgerskap, *citizenship* og *civics studies* har det heller ikke vært anledning til å gå grundig inn i. En siste pakke som ikke åpnes er studier av læreplaner, utdanningspolitikk osv.

Forskningsfeltet, litteraturen og policyprogrammer for demokrati og utdanning er til enhver tid preget av visse oppfatninger av demokrati, danning og utdanning. I dag er det særlig *medborgerskapsutdanning* – *citizenship education* – som preger feltet. I denne avhandlingen skrives det fram en mer politisert forståelse enn det som er vanlig i denne litteraturen. Ved å

¹⁶ Dette utgjør en mangel i de senere verkene til Castoriadis, ifølge Andreas Kalyvas (2003).

anlegge et større blikk på politisk danning, og betrakte det store bildet – slik Castoriadis inviterer til gjennom å se på samfunnets totale selvskapingsprosess, ikke bare individets selvdanningsprosess – forøkes ikke bare demokratiets, men også danningens gjenstandsområde. Mot et diagnostisk bakteppe av mangelfull politisk deltakelse, som også *citizenship*-litteraturen er ment å adressere, søker jeg å skrive fram en idé – eller et fenomen, i fenomenologisk forstand: opplevelsen av at noe viktig for oss alle kan være på spill i politikken, og dermed i også pedagogikkens dannelsesdiskusjoner.

Undersøkelsen holdes hovedsakelig på begrepsnivå, relatert til pågående diskusjoner innenfor pedagogisk og politisk filosofi. Mange av diskusjonene kan gjenkjennes fra politisk filosofi og statsvitenskap (politisk teori eller politologi). En utfordring i valg av kilder er at begrepet politisk danning ikke har vært gjenstand for noen systematisk drøfting av betydning, verken fra pedagogisk, filosofisk eller politologisk hold. Temaet mangler derfor i stor grad en egen litteratur. Dersom dette var en filosofisk avhandling, ville det vært ønskelig med mer systematiske sammenligninger mellom Castoriadis og andre sentrale tenkere; kanskje spesielt Jürgen Habermas, som beskjeftiger seg med flere av de samme temaene og spørsmålene. Dette ville imidlertid kreve temmelig stor plass, og gått på bekostning av det pedagogiske feltets egne problemstillinger. Tilsvarende kan det sies at dersom avhandlingen lå innenfor statsvitenskap, kunne man etterlyst flere politisk-teoretiske drøftinger, som for eksempel utfordringer knyttet til direkte-demokratiske løsninger i et samfunn med stor grad av kompleksitet og funksjonsdeling. Dette blir heller ikke prioritert.

Demokratiteori er utgangspunktet, men dannelsesbegrepet blir viktigere enn demokratiteori i seg selv. Det finnes en dyp sammenheng mellom de to begrepene hos Castoriadis, der muligheten for demokrati først og fremst avhenger av danning, eller med hans begrep: et demokratisk *paideia*. Spørsmålet er, for Castoriadis, ikke så mye hvilken demokratiform som er ønskelig, riktig eller best. I vår tid må problemet oppstilles mer radikalt, nemlig om det i det hele tatt finnes en «antropologisk type» som er i stand til å handle demokratisk, det vil for Castoriadis si å utøve politisk dømmekraft og selvbinding gjennom å skape sine egne lover og forplikte seg på disse (Castoriadis 2007:149). Dannelsesbegrepet peker også henimot forpliktelser mer enn rettigheter, det vil si det aktive subjekt-aspektet ved demokratiet. Av

denne grunn kan det hevdes at danning er et mye mer politisk prekært anliggende enn for eksempel spørsmål om styreform, rettigheter og prosedyrer.

Så et par ord om hvordan jeg forstår den akademiske pedagogikken. I demokratiteoretisk sammenheng bør pedagogikken som nevnt ikke forstås som en slags tjener for statsvitenskapen, en leverandør av en subjekt- og oppdragelsesmodell for demokratiteoriene – men heller ingen rival. Pedagogikken står her for en selvstendig normativ-politisk refleksjon som har den demokratiske subjektposisjonen, dens forutsetninger og praksiser som sitt gjenstandsområde. Men det er ikke bare pedagogikken som kan tenkes å forstå sitt gjenstandsområde, oppdragelse og utdanning, bedre gjennom en slik utforskning; kanskje kan den politiske filosofien også forstå *sitt* gjenstandsområde – samfunnet – bedre ved å studere oppdragelse og utdanning. La meg utdype sammenhengen gjennom Lars Løvlies utsagn om hvorfor pedagogikk er et kulturfag, ikke for eksempel en leverandør av midler og metoder, med et lengre sitat:

Pedagogikken framfor noen har koblet historie, kultur og politikk til oppdragelse, utdanning og danning i et 2000-årig perspektiv. Det er pedagogikken som har beskrevet frihet, individualitet og humanitet, ikke bare som rene kulturytringer, men i forhold til barnet og den unge. Det er pedagogikken – også i den litterære form – som har rammet inn beretningene om håpet og skuffelsen som folk nødvendigvis møtte under oppveksten og på dannelsesreisen. Og det er pedagogikken som dermed slår sirkelen mellom fortid og samtid, en sirkel som vibrerer av barnets og den unges nysgjerrighet, fantasi og sårbarhet. [...] Faget har i realiteten en sjelden profil som tenkende forgrunn for en bakgrunn av kunst og kultur, med leken og undringen som fremste motiv og kraft. Men denne virkeligheten er ikke skolepolitikken. [...] Pedagogikken er kulturfag når det svarer på kulturens utfordringer, og *før* det sier noe om hvordan kunnskap innprentes og kultur skal formidles (Løvlie 2003a:12-13).

Selv om jeg i denne avhandlingen er mer opptatt av politikk og samfunnsforandring enn av kultur som sådan, slutter jeg meg til Løvlies beskrivelse av pedagogikken som en «tenkende forgrunn» mot en, i dette tilfelle, politisk og betydningsmessig bakgrunn. Også mine refleksjoner befinner seg forut for det didaktiske nivå, der kunnskapsinnhold og kompetanser skal bestemmes.

1. CASTORIADIS' PEDAGOGISKE BIDRAG

We are already, whatever we may do, involved in changing [our] existence, with respect to which our sole choice is between suffering and acting, between confusion and lucidity (Castoriadis 1987:164).¹⁷

I en alder av 67 år utga Cornelius Castoriadis teksten *Fait et à faire*.¹⁸ Her svarer han sine kritikere og ser tilbake på sitt verk; på det som er gjort og det som gjenstår å gjøre. Ett av momentene som etter hans mening gjenstår, gjelder utdanning: «There is still the *prescriptive/normative dimension*, namely, [...] a reflection on a form of *education oriented toward autonomy*» (Castoriadis 1997b:380-81, min uth.).^{19,20} Castoriadis mener altså at autonomi kan tenkes sammen med en viss type danning/utdanning, forstått som en normativ virksomhet, men har ikke selv arbeidet nok med dette emnet. Neste setning er minst like interessant:

Finally to be treated more amply than I have done so far [...] is the passage of the psyche and the heteronomous social individual to reflective and deliberative subjectivity (that is, the elucidation of the *two* different modes of sublimation) (CR:381).

For å forstå utsagnene forutsettes kjennskap til Castoriadis' spesielle begreper om psyke, individ og heteronomi/autonomi – begreper som utlegges lenger ned – men selv med slik kjennskap er betydningen ikke opplagt. En mulig tolkning er som følger: De to formene for sublimasjon Castoriadis sikter til er 1) prosessen med å bli *individuert*, noe han skriver relativt

¹⁷ Castoriadis, Cornelius (1987): *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge, MIT Press. Overs. Kathleen Blamey. Heretter referert som *IIS*.

¹⁸ Først trykt i *Revue Européenne des Sciences Sociales*, 86 (desember 1989), s. 457-514. Gjengitt i Busino (red.) (1989), en antologi med 30 kommentarer til Castoriadis' verk på engelsk, tysk, fransk og italiensk. På engelsk: «Done and To Be Done» i Castoriadis (1997b): *The Castoriadis Reader*, Oxford, Blackwell s. 361-417.

¹⁹ Heretter referert som *CR*.

²⁰ Castoriadis knytter refleksjon over utdanningen til partikulære analyser av konkrete, sosial-historiske «artikulasjoner», et annet moment han mener det er viktig å undersøke mer (*ibid.*).

mye om i sine tekster om psykoanalyse,²¹ og 2) prosessen med å bli et *autonomt individ*, noe han skriver relativt lite om. På det siste, interessante punktet håper jeg å kunne gi et bidrag.

Castoriadis var svært interessert i pedagogikkens og danningens betydning, men gikk aldri særlig langt i å utvikle sin tenkning i denne retningen. De ansatser som fins, tas opp til videreutvikling her. Å bli et autonomt individ i Castoriadis' betydning er, slik jeg ser det, et spørsmål om politisk danning, noe som egentlig ikke kan tenkes atskilt fra kollektivitet, pluralitet og det som er felles, altså et politisk felt. Disse sammenhengene utvikles særlig i avhandlingens kapittel 3 og 4. Men her, i det innledende kapitlet, skal hans tenkning situeres innenfor pedagogikkens mer generelle, filosofiske interessefelt. En viktig ledetråd for dette formålet gis i den nevnte artikkelen (*Fait et à faire*), der Castoriadis kritiserer tendensen til å gjøre *læring* (fr. *apprentissage*) til en slags «mesterkategori» for å forstå mennesket:

A tendency has arisen, for a long time now, to make learning play the role of a central category, and even more, of a *deus ex machina* that would miraculously succeed in bridging the gap between the animal world and the human one and, even further, in dissipating by a curious sort of alchemy the question of the new. But learning – like its cousin, adaptation – as important and ineliminable as it might be, is a *biological* category (CR:381).

Hvorfor gjør Castoriadis et poeng ut av at læring er en biologisk kategori, og hva menes med at dette perspektivet oppløser spørsmålet om «det nye»? Som vi skal se etter hvert, er disse momentene nøye knyttet sammen for Castoriadis, der den sentrale idé er at menneskelighet – det som skiller oss fra dyrene – er *evnen til å skape en menneskelig verden*, bestående av forestillinger og betydninger, og opprettholdt av mening.²² Denne verdenen er i hvert tilfelle instituert, det vil si skapt, som én blant et mangfold mulige sosial-historiske verdener:²³

The essential feature of human “learning” does not concern a proper world given once and for all; it is related to another social-historical world, to other societies. This is manifest not only in the case of

²¹ Se for eksempel *IIS*, kapittel 6.

²² For Castoriadis er mennesket noe mer enn, og skiller seg fra, det blotte biologiske vesen ved sin (radikale) forestillingsevne (*l'imagination radicale*). Mens «det biologiske vesen», dvs. dyr, bare kan ha konkrete forestillinger, med referanse til sine biologiske behov etc., kan mennesket forestille seg ting som ikke har konkret referanse til den fysiske verden, og investere (gr. *kathekt*) disse med mening, lyst osv. Mer om dette i delkapittel 1.3.

²³ Eller kulturer; et ord Castoriadis reserverer for en mer spesifikk bruk.

one's tongue but also for all of one's behaviour. (One need only have seen Africans and Europeans/Americans dancing side by side to understand that one's relation to one's body is social-historically determined) (CR:382).

Mennesket kjennetegnes altså av en kulturell formbarhet. Uten denne formbarheten ville det verken kunne finnes historie eller forskjellige samfunn, men antakelig bare et «primærsamfunn» som det neppe var noen grunn til å legge bak seg, ifølge Castoriadis. Teorier som konseptualiserer mennesket og historien ut fra begrepene læring og utvikling (*apprentissage et progrès*) er imidlertid ikke i stand til å gjøre rede for denne menneskelige formbarheten, og enda mindre for menneskets skaperevne – noe som for Castoriadis utgjør to sider av samme sak. Forestillingsevnen (*the imagination*) er en nøkkelfaktor, både for å forstå den menneskelige psyken og dens sosiale motstykke, samfunnet:

At best, [the human malleability] remains for [these theories] an indigestible particle. In contrast, an elucidation of the socialization of the psyche on the basis of the imagination and of the imposition on the latter of the each time given institution of society allows us to view the entirety of the phenomena within a framework that renders it, in principle, comprehensible. [...] The existence of history and the diversity of societies force one to recognize as essential to the human this capacity for creation that makes it invent new forms of behaviour, as well as to receive, should the case arise, the new [...] (CR:382).

Å være menneske betyr for Castoriadis å skape samfunn, og disse samfunnene er irreduserbare former (gr. *eide*) som ikke forklares ved eller tilbakeføres til noe forutliggende «presosialt» eller «protososialt». Det faktum at det finnes så mange vidt forskjellige sosial-historiske samfunn, ja, at det finnes *historie*, er for ham et tegn på at hvert samfunn må forstås som skapt. Castoriadis' sentrale anliggende i alt han skrev, i hvert fall fra og med sitt hovedverk, var å gjøre filosofisk rede for *det å kunne skape noe nytt*. Teorier om det menneskelige som *ikke* kunne gjøre dette – det vil etter hans mening si teorier flest – var objekter for hans kritikk. Hans pedagogiske *credo* går dermed ut på å ivareta og tilrettelegge for denne grunndimensjonen ved det å være menneske – å kunne skape – slik vi så i kritikken av læring som pedagogikkens mesterkategori. Tilsvarende må pedagogikkens

epistemologiske grunnlag være knyttet til praktisk gjøren – *doing* – til forskjell fra viten, forstått som bestemt kjennskap, teori.²⁴

What is essential in [education] corresponds to the very relationship that will be established between the [...] adult and the child, and to the evolution of this relationship, which depends on what each of them will *do* (*IIS*:73).

Dette betyr ikke at våre handlinger som pedagoger er blinde, ubevisste eller ureflekterte, de er bare av en annen karakter enn den teoretisk-deduktive:

We do not ask the teacher or the doctor for a complete theory of their activity, which, moreover, they would be incapable of supplying. But we should not, for all that, say that these are blind activities, that raising a child or treating a patient is a game of roulette. The requirements with which human doing confronts us are of a different order (*ibid.*).

Castoriadis sorterer pedagogikken, sammen med politikk og psykoanalyse, under det han kaller «praktiko-poietiske vitenskaper»: virksomheter hvis mål avhenger av aktiviteten til det «objekt» de studerer.²⁵ Som følgende sitat viser, vil hans optikk tilføre pedagogikken flere dimensjoner enn det som er vanlig, for eksempel når han innfører et skille mellom individ og psyke (her *soul*), og betoner «det imaginære»:

We want autonomous individuals, that is, individuals capable of self-reflective activity. But, unless we are to enter into an endless repetition, the contents and the objects of this activity, even the developments of its means and methods, must be supplied by the soul's radical imagination. This is the source of the individual's contribution to social-historical creation. And this is why a non-mutilating education, a true *paideia*, is of paramount importance (*WIF*:133).

Denne henvisningen til «a true *paideia*» skal jeg vende tilbake til flere ganger gjennom tekstens løp.

²⁴ Filosofen og sosiologen Johann P. Arnason, som kjenner Castoriadis' verker godt, er av den mening at Castoriadis aldri helt fulgte opp sitt program fra *IIS* om å utvikle en filosofi for «doing» (fra privat korrespondanse).

²⁵ «Psychoanalysis and Politics», i *WIF*:125-136.

Castoriadis' tenkning er original, rik, dyp og mangslungen – men ikke alltid like systematisk framstilt av ham selv. Det er en utfordring å bestemme hva som er de relevante sidene ved hans verk for en pedagogisk sammenheng. En generell presentasjon av Castoriadis' hovedbegreper er uansett nødvendig for å forstå hva slags tenkning vi har med å gjøre. I tillegg må det treffes valg om hvilke tilstøtende og kontrasterende teoretiske posisjoner som må trekkes inn og eventuelt pensles ut. I stedet for en idéhistorisk presentasjon har jeg, som allerede nevnt, valgt å trekke opp et større felt, orientert omkring demokratiteori og politisk danning. Ved å utforske noen av feltets sentrale problemstillinger ønsker jeg å vise hvordan dette feltet kan se ut fra et Castoriadis-inspirert ståsted.

Castoriadis var en selvstendig tenker som utviklet en rekke originale begreper, og hans verk som helhet kan ikke plasseres innenfor noen «retning». Han forsto sitt filosofiske prosjekt som intet mindre enn et oppgjør med den rådende filosofitradisjonen generelt, og ideen om «væren som å-være-bestemt» (*être comme être-déterminé*) spesielt. Rundt ideen om væren som skaping (*création*) skapte Castoriadis en egen ontologi, «a creative ontology of being» (Theodoridis 2006), der ideen om væren (*être*) som *kreativitet* og *selvfinalitet* legger føringene for tenkningen om hva det vil si å være til: menneskelig, fysisk og, mest viktig, sosialt. Grunnideen er at ethvert samfunn først og fremst må forstås gjennom de *sosiale imaginære betydninger* som holder det sammen, og den *mening* samfunnets institusjoner tilbyr for sine medlemmer.²⁶ Eller, mer presist uttrykt, de imaginære betydningene er legemliggjort i samfunnets institusjoner, og samfunnsmedlemmene opprettholder disse institusjonene av en bestemt grunn, nemlig at de tilbyr mening (*sens*). Denne forståelsen framkommer når Castoriadis spør seg hva et samfunn *er*, og hva som kjennetegner det han kaller «det sosial-historiske» som eksistensform og væremåte (*mode d'être*) (se *IIS*:168-69). Castoriadis skiller seg fra de fleste andre filosofer – kanskje med unntak av Heidegger – ved å spørre seg hva væren og det sosiale er. Hans holistisk-fenomenologiske svar, at samfunn holdes sammen ved skaping av betydninger og mening, er karakteristisk. Andre, mer tradisjonelle alternativer kan være å omtale det sosiale i termer som funksjonalitet, strukturer

²⁶ De sosiale betydningene er «imaginære», ikke fordi de ikke eksisterer, men fordi de ikke har en «reell» referanse i naturen (dét Castoriadis kaller *the first natural stratum*). De tilhører den menneskelige verden, og vil ikke kunne oppfattes av et dyr. «That which is not social in 'things' is the stratum of the 'natural world' that a 'human ape' would perceive and as he would perceive it» (*WIF*:6).

(hva som enn måtte ligge i dét), makt, kommunikasjon (Luhmann), individenes samhandling osv. Alle disse forståelsesmåtene innebærer for Castoriadis at man omtaler det sosial-historiske i termer av noe annet, noe forutliggende, bestemt – noe det sosial-historiske selv *ikke* er, hvilket for ham innebærer reduksjonisme.

The attempts to ‘derive’ social forms from ‘physical conditions,’ from ‘antecedents,’ or from permanent characteristics of ‘man’ are worse than failures: they are meaningless. Here, inherited ontology and logic are helpless: they are bound to ignore the proper being of the social-historical (*WIF*:13).

Saken har også en normativ side for Castoriadis. I filosofisk tradisjon har *samfunn* vært bedømt i henhold til hva de burde være – det etiske – eller sine bestanddeler – det tekniske. Eksempler er ideen om idealstaten, den stabile byen, samfunnet som «bolig» for en evig fremadskridende fornuft, et system for naturlige skapninger (*natural beings*), «bakgrunn» for individets etiske selvrealisering m.m. Men det sosial-historiskes væremåte er ikke bestemthet, snarere er det ubestemthet og tilblivelse (*IIS*:168).

The classical rule enjoins: do not multiply beings unnecessarily. At a deeper level lies another rule: do not multiply the meanings of being; being must have a single meaning. This meaning, determined from start to finish as determinacy – *peras* in the Greeks, *Bestimmtheit* in Hegel – already in itself excluded the possibility of recognizing a type of being that essentially escapes determinacy, like the social-historical or the imaginary. Consequently [...] inherited thought has necessarily been led to reduce the social-historical to the elementary types of being that it knew or thought it knew – having constructed them and hence determined them – from somewhere else, making the social-historical a variant, a combination or a synthesis of the corresponding beings: thing, subject, idea or concept (*IIS*:168-69, *min uth.*).

Dette resonnementet har mange implikasjoner. Blant annet påpeker Castoriadis den tradisjonelle filosofiens manglende evne til å tenke *det imaginære* som noe annet enn irrasjonalitet og u-virkelighet. Castoriadis plasseres gjerne i en «postfenomenologisk» tradisjon (Adams 2006, Arnason 1989). Han la stor vekt på å distansere seg fra de fleste av sine samtidige; også mange av sine inspirasjonskilder.²⁷ Antakelig ønsket han å understreke

²⁷ Noen av hans viktigste direkte inspirasjonskilder var Marx, Freud, Aristoteles, Platon, Hegel, Kant, Weber, Arendt, Varela og Merleau-Ponty. Av disse har han tatt eksplisitt oppgjør med Platon, Hegel og Marx. Claude Lefort var i mange år hans politiske kollega i *Socialisme ou Barbarie*, og Pierre Vidal-Naquet var en god venn og

forskjeller mer enn likheter, også der det siste kunne forventes. Det er likevel gode grunner til å interessere seg for hans spesielle, egenkomponerte begreper, fordi de, nettopp ved sin insisterende unikheter, kan belyse mangler ved gjengse antakelser og tenkemåter i filosofien og samfunnsvitenskapene. Ved omskrivning til mer kjent terminologi vil man etter mitt syn kunne gå glipp av betydningsdybder og -lag. Blant annet av denne grunn har avhandlingen en del lengre sitater. Visse poenger kan etter mitt skjønn best framvises ved hjelp av Castoriadis' egen «utgrunnelige» – men langt fra uklare – språkføring. Slik gis leseren også anledning til å foreta egne tolkninger.

Jeg har anlagt en sympatisk lesning av Castoriadis, dvs. jeg går ikke inn for å «dekonstruere» hans tenkning, og prøver heller ikke å få den til å bryte sammen i møtet med motposisjoner, motargumenter eller lignende. Like fullt vil jeg undersøke enkelte svakere punkter i hans resonnementer, og utfylle med andre tenkere eller egne betraktninger der jeg finner det nødvendig eller ønskelig. Mitt prosjekt går med andre ord ut på å videreutvikle Castoriadis' tenkning ved å lese hans filosofi inn i en sammenheng, pedagogikken, der han etter mitt syn har mye å tilby, men ikke har utviklet sin tenkning i nevneverdig grad.²⁸ Spesielt ønsker jeg å forsterke og videreutvikle noen av innspillene til et politisk dannelsesbegrep som han selv skapte. Dette gjøres gjennom å studere og diskutere meg gjennom hans ontologi, politiske filosofi og aktørbegreper. Presentasjonen i dette første kapitlet består av mer utlegning enn problematiserende argumentasjon, dels fordi jeg finner hans tenkning fruktbar og konsistent, men også fordi begrepene er vanskelige nok i seg selv. Jeg vil likevel antyde frampek og problematiske punkter underveis, med henvisning til de steder i avhandlingen hvor disse spørsmålene behandles mer inngående og kritisk. Men aller først må det gjøres noen generelle betraktninger omkring forholdet mellom pedagogikk og politikk, samt ytterligere, nødvendige avgrensninger.

kollega. Andre sentrale tenkere for hans samtid var Heidegger, Lévi-Strauss, Sartre, Lacan, Foucault, Derrida m.fl. Om disse tilbyr han stort sett nedsettende kommentarer, ofte uten navns nevning. Dette siste har nok sammenheng med at Castoriadis skrev for et allment publikum fram til 1970-tallet, og derfor var fritatt fra akademiske referanseregler, skjønt praksisen jo ikke er ukjent fra andre tenkere med store ambisjoner.

²⁸ Castoriadis var opptatt av pedagogikk og utdanning, noe som kommer fram i spredte hentydninger gjennom hele hans verk. Det siste året han levde veiledet han en student, læreren Raphaël Doridant. Doridant har fortalt meg at Castoriadis var meget interessert i å undersøke pedagogikkens muligheter i forbindelse med utvikling av autonomi. Dette ble det dessverre ikke tid til.

1.1 Om pedagogikk og politikk

Jeg har ofte fått spørsmålet om hva politisk filosofi og demokratiteori har med pedagogikk å gjøre. Ja, hvorfor skrive om disse temaene i en avhandling innenfor pedagogikk? Det enkle svaret er historisk-deskriptivt: Målet for skole, utdanning og danning har, i antikken og i moderne tid, vært å sette oss i stand til deltakelse i samfunnslivet og til rollen som borger i demokratiet – i tillegg til våre andre roller som arbeidere, forbrukere, venner og familiemedlemmer.²⁹ Det *interessante* svaret er filosofisk-normativt: Dersom man skal legitimere demokratiets prinsipp om at hver borger avgir én stemme og at stemmene skal vektes likt, må man også tillegge de enkeltes meninger i prinsippet lik verdi. Hvis dette skal bli noe mer enn en abstrakt idé, fordres noe arbeid fra samfunnets side, nemlig utdanning og danning. Cornelius Castoriadis uttrykker dette slik:³⁰

Majority rule can be justified only if one grants equal value, in the domain of the contingent and the probable, to the *doxai* of free individuals. But if this equality of value among opinions is not to remain a 'counterfactual principle', some sort of pseudotranscendental gadget, then the permanent labor of the institution of society must be to render individuals such that one might reasonably postulate that their opinions all have the same weight in the political domain. Once again, the question of *paideia* proves ineliminable (Castoriadis 1997c:11).³¹

Her knyttes altså demokratiets legitimitet direkte til befolkningens danning/utdanning. Demokrati betyr her noe annet, og mer, enn befolkningens mer eller mindre ukultiverte standpunkter eller interesser som re-presenteres gjennom demokratiske prosedyrer. Castoriadis supplerer et rettferdighetsargument: «alle bør få styre seg selv», med et

²⁹ I norsk historie finnes et uttalt eksempel, i Johan Sverdrups initiativ for skolereformen av 1889 med Folkeskolelovene. Rett etter innsettelsen som statsminister for Venstre, i 1884, skrev Sverdrup et åpent brev til sin kirkeminister i Dagbladet, der han hevdet at virket for «Folkets Selvstyre» forpliktet til virket for «Folkets Oplysning» (Slagstad 2001a:111).

³⁰ Sitatet inngår i en diskusjon mot demokratisk proseduralisme, med spesiell adresse til Habermas. Jeg går ikke særskilt inn på å sammenligne Habermas og Castoriadis. For dette, se f.eks. Olsen (2006) og Andreas Kalyvas (2001): «The Politics of Autonomy and the Challenge of Deliberation: Castoriadis Contra Habermas». I: *Thesis Eleven*, Vol. 64 (1), s. 1-19.

³¹ Artikkelen «Democracy as Procedure and Democracy as Regime», i *Constellations* Volume 4 (1), 1997, ble først holdt som foredraget «La Démocratie comme procédure et comme régime» i Roma Februar 1994. Fransk versjon, i Castoriadis (1996): *La Montée de l'insignifiance: Les Carrefours du Labyrinthe IV*, Paris, Seuil, s.267-92. Heretter referert som *DPR*.

gyldighetsargument: «vårt samfunn bør utformes på bakgrunn av meninger som er kvalifiserte». ³² I et demokrati er utforming av institusjonene et felles anliggende, noe som her knyttes til befolkningens kultivering av egne meninger. Vi kan derfor si at folkestyret, demokratiet, *legitimeres* gjennom utdanning/danning. Men ikke bare det, Castoriadis understreker at demokratiet ikke kan *fungere* uten borgernes danning, eller med hans uttrykk, *paideia*.³³

Let us even suppose that a democracy, as complete, perfect, etc. as one might wish, might fall upon us from the heavens: this sort of democracy will not be able to endure for more than a few years if it does not engender individuals that correspond to it, ones that, first and foremost, are capable of making it function and reproducing it. There can be no democratic society without democratic *paideia* (DPR:10).

Argumentet er at et demokratisk samfunn ikke kan eksistere uten demokratiske individer. Demokratisk *paideia* blir dermed omdreiningspunktet for demokratiet som sådan: «An autonomous society, as a self-instituting and self-governing collectivity, presupposes the development of the capacity of all its members to participate in its reflective and deliberative activities» (WIF:132). Med dette utgangspunktet kan demokrati defineres som «the regime of collective reflectiveness» (*ibid.*), noe som omfatter alle samfunnsmedlemmene. Videre, hvis demokratiet er avhengig av befolkningens danning eller *paideia* kan dets prosedurale og rettsstatlige prinsipper – prosedyrer for beslutningsfatning, distribuert makt og beslutningsmyndighet m.v. – ikke løsrives fra spørsmålet om kvalitet. Demokrati blir et regime med visse kvalitative, meningsbærende og substansielt-normative trekk, som verdier, mening, betydninger o.l. Men nøyaktig *hvilke* trekk det er snakk om, er et sosial-historisk spørsmål som ikke kan besvares på forhånd, f.eks. av en demokratiteori. Dette blir tydelig hvis vi følger Castoriadis' idé om at et samfunn først og fremst består av det han kaller «sosiale imaginære betydninger» (*significations imaginaires sociales*), som skapes, utøves og

³² Dette var både Platons og Aristoteles' problem, henholdsvis i *Staten* og *Politikken*, der de diskuterer demokrati vis-à-vis andre styreformere under spørsmålet om hvem som er best skikket til å styre, og på hvilket grunnlag dette kan avgjøres. Det siste er utførlig behandlet hos Rousseau, i *Du contrat social* (1762), der forestillingen om makt ble skilt fra legitimitet innenfor politisk teori. C. Fred Alford sier det slik: «Never again could it be simply assumed that sovereignty and power were one. The question of what constituted legitimate power, justified power, would have to be addressed. In this way, Rousseau transformed the world of republican discourse forever, no mean achievement» (Alford 1991:167).

³³ Castoriadis' *paideia* er strengt tatt ikke det samme som danning. Distinksjoner mellom begrepene innføres senere.

fylles med mening av det til enhver tid eksisterende samfunn, og altså ikke et gitt sett med regler eller lignende som kan «plantas om» fra ett sosial-historisk tilfelle til et annet.³⁴

The being-society of society is the institutions and the social imaginary significations that these institutions embody and make exist in effective social actuality [*effectivité sociale*]. These are the significations that give a meaning – imaginary meaning, in the profound sense of the term, that is, spontaneous and unmotivated creation of humanity – to life, to activity, to choices, to the death of humans as well as to the world that they create and in which humans must live and die (*DPR:2*).

Samfunnsmessige betydninger er i en viss forstand politikkenes grunnmateriale. De er også i høyeste grad pedagogiske anliggender. At samfunn har forsøkt å behandle sine politiske problemer gjennom oppdragelse og organisert utdanning, er velkjent siden Platons *Staten*. Men hvordan skal vi forstå og behandle sammenhengene mellom pedagogiske og politiske spørsmål? Er de utvendige, analytiske, kontingente – eller innvendige, konstituerende, normative, osv? Tilnæringsmåtene er tallrike. Det er også betimelig å spørre hvorvidt det er ønskelig å snakke om utdanning *til* demokrati, utdanning *for* demokrati eller bare utdanning *i et* demokrati.³⁵ Her har jeg valgt å snakke mest om utdanning *i et* demokrati, eller bare demokrati *og* utdanning; mest for å holde avstand til instrumentalistiske oppfatninger av utdanning og danning. Jeg ser for meg en inndeling i følgende deltemaer:

- *utdanning til/for demokrati*, ofte analysert i termer av borgernes kunnskap, ferdigheter eller kompetanser, og verdier (eng. *knowledge, skills and values*)
- *sosialisering i / til et demokrati*, forstått som tilknytning til institusjoner, normer og praksiser
- *danning i et demokrati*: bestående av *utdanning, sosialisering – pluss «noe mer»*, som jeg foreløpig vil betegne som demokratiets normative *ethos*

³⁴ Disse betydningene representerer ikke *intendert* mening, det å *tillegge* verden betydning og mening; for Castoriadis opptrer mening også der den ikke er intendert – slik er vår ontologiske tilstand (Adams 2005). Se delkapittel 1.3.

³⁵ De tre formuleringene betoner forholdet forskjellig. Instrumentelle formuleringer – utdanning *for* eller *til* demokrati – framstiller demokrati som noe gitt, ved visse institusjoner (f.eks. rettsstat, maktdeling og et pluralistisk politisk system). Innenfor en slik forståelse for utdanningen lett en instrumentell rolle som leverandør av metoder og midler for gitte mål. Men dette er et spørsmål om konnotasjoner og tendenser, som selvsagt kan bestrides.

Siden et gitt samfunn selv utformer sine institusjoner, i aller videste og dypeste forstand av ordet, kan det verken gis noen «realdefinisjon» av hva demokratiet, eller utdanning i et demokrati, *er* for noe. Med alle forbehold som nå er tatt, er det likevel mulig å si noe generelt om demokratiets kvalitative aspekter. Gjennom vestlig historie, fra det athenske *polis* til i dag, har demokrati vært en styreform forbundet med rettferdighet, frihet og humanisme, sammenfattet i tiltroen til at vanlige mennesker evner å skape gode samfunn og institusjoner. Demokratiet innebærer dermed en implisitt avvisning av ideen om at noen er spesielt skikket, fra naturens eller historiens side, til å styre og ta beslutninger på vegne av andre. Ved å ta slike normative konnotasjoner på alvor, blir ett av avhandlingens temaer å undersøke ideer som konstituerer demokratiets *raison d'être*. Disse ideene, demokratiets *ethos*, vil også være spesielt relevant i en utdanningssammenheng.

Normativitetsspørsmålet er mangfoldig, og kan studeres gjennom mange deltemaer. Dette arbeidet befinner seg i en krysning mellom politisk filosofi, moralfilosofi, normativ politisk sosiologi³⁶ og pedagogiske grunnlagsspørsmål. Dette er et velkjent terreng for den norske universitetspedagogikken. På 1970-tallet var de pedagogiske utdanningsinstitusjonene, som kjent, åsted for betydelig kritikk av den samfunnsvitenskapelige positivismen, mot instrumentalisme, teknokratisk utdanningsvitenskap m.v.³⁷ Pedagogikken ble oppfattet som politisk vesentlig; man mente at noe viktig for samfunnet som helhet var på spill i datidens faglige selvrefleksjon. I samme periode vokste det fram en skog av pedagogisk litteratur som var inspirert av antiautoritær politisk filosofi.³⁸

En annen, mer generell grunn til at en avhandling innenfor pedagogikk bør beskjeftige seg med demokratiteori og politisk filosofi, er at et samfunns utdanningsinstitusjoner – i vid

³⁶ Med normativ politisk sosiologi tenker jeg for eksempel på kritisk teori og sosiologi med et frigjørende sikte, som Tourainegruppen i Paris (CADIS), latinamerikansk aktivistisk forskning, en del forskning på alterglobaliseringsbevegelsen etc.

³⁷ Sentrale tenkere for pedagogikkfaget var Hans Skjervheim, Jon Hellesnes, Erling Lars Dale og lesninger av Jürgen Habermas, Paolo Freire m.fl.

³⁸ Noen markante antiautoritære tenkere var Wilhelm Reich, Alexander S. Neill, Célestin Freinet, Ivan Illich, og i Norge, Niels Christie. Castoriadis' verker inngår indirekte i denne tradisjonen, gjennom hans inspirasjon på studentopprørets ledere (Daniel Cohn-Bendit) og det faktum at politiske pamfletter fra hans hånd ble distribuert sammen med antiautoritær pedagogikk (eng. *libertarian pedagogy*). Det er opplagt gyldig å koble Castoriadis' autonomibegrep til antiautoritær pedagogikk. Han omtaler iblant skole og utdanningsvesen som nødvendigvis repressivt (Cardan/Castoriadis 1975:9, *PPA*:148). Men i sammenligning med flere av de nevnte framstår hans pedagogiske tenkning likevel som relativt tradisjonell.

forstand – er et egnet inntak til å studere samfunnets mer generelle tilstand. Som både John Dewey har påpekt, har interessen for utdanning og oppdragelse en tendens til å øke i perioder når samfunnet er ustabil, dvs. under sterk omforming (Dewey i Vaage 2000:178). I sosiologien har man gjerne studert samfunnets generelle tilstand, og dets normer, integrasjon m.v. gjennom utdannings- og oppdragelsessystemer (Skarpenes 2004). Émile Durkheims forelesningsrekke fra 1904-05³⁹ er for eksempel et sosiologisk-historisk studium av hvordan samfunnsmessige endringer får nedslag i utdanningsfeltet i form av endringer i det pedagogiske innhold, verdier og undervisningsformer (*ibid*:52).⁴⁰ For Durkheim var transformasjoner i utdanningssystemet alltid et resultat av og et symptom på generelle sosiale transformasjoner (*ibid*:9). Det vil da være mulig, og etter mitt syn interessant, å studere samfunnets grad av politisering gjennom pedagogisk-teoretiske trender og meningsbrytninger. Det omvendte vil også være tilfelle; pedagogikken kan bedre forstå sitt gjenstandsområde, oppdragelse og utdanning, ved å utforske sine politiske, idéhistoriske og sosiologiske dimensjoner.

I tillegg til at utdanning/danning bidrar til å kultivere, og dermed rettferdiggjøre og realisere demokratiet, kan det pekes på en mer *intern* sammenheng mellom pedagogisk og politisk filosofi, mest markant i vestlig tenkning, i begges orientering omkring *autonomi*. Autonomi har vært et mål i oppdragelsesteorier så vel som i demokratiteorier fra antikken fram til i dag – skjønt det også har vært perioder der underkastelse, lydighet og dogmatiske tenkemåter var idealet. Her følger jeg Castoriadis i at autonomi – som prosjekt – ikke begynte med Kant eller opplysningstiden, men med det athenske demokratiet; et poeng jeg kommer grundig tilbake til.

³⁹ Durkheim (2001[1957]) er en samling forelesninger fra ca. 1904. Manuskriptet var tapt inntil en kopi dukket opp etter annen verdenskrig i Tyrkia. Første opplag av denne versjonen kom i 1992, med forord av Bryan S. Turner.

⁴⁰ Både Durkheim og Dewey utviklet sine teorier med henvisning til, og bekymring for, et samfunn under sterk omforming gjennom rask industrialisering, urbanisering, arbeiderklassens vekst og, ikke minst, gryende klassekonflikter. Jeg vil påstå at denne felles bakgrunnen var avgjørende for utviklingen av deres teorier om demokrati, som begge dreier seg om integrasjon, å bevare noe felles, samfunnets «lim» og det å motvirke klassekamp (Dewey) eller meningstap/anomi (Durkheim). Som vi skal se senere, er det demokratiteoretiske svaret, for begge, *samfunnsmessig kommunikasjon*.

1.2 Verk og livsløp

Det filosofiske og det politiske er flettet sammen hos Castoriadis, teoretisk så vel som biografisk.⁴¹ Hans biografi viktig – langt utover som er vanlig – for å forstå både hans filosofiske og politiske posisjon. Ikke bare levde han i en epoke som var ideologisk og storpolitisk skjellsettende, han var også aktivt engasjert i de politiske begivenhetene og debattene fra en alder av 14 år. Karrieren var preget av flere brudd og lange opphold i utkanten av det etablerte akademiske fellesskap, mens han politisk-ideologisk sett kan sies å ha vært i begivenhetenes sentrum – i hvert fall når vi ser tilbake. Castoriadis' tekster utgjør et mangslungent, originalt forfatterskap som ifølge hans psykoanalytikerkollega Joel Whitebook var påfallende konsistent:

He was able to steer a course which remained focused on fundamental theoretical and political issues and which – we can now see in retrospect – followed its own internal logic and achieved a remarkable degree of overall coherence (Whitebook 1998:141).

Denne tenkningen ble kanskje muliggjort nettopp ut fra den institusjonelle satellittposisjonen han hadde som utlending og dissident, skjønt personlige faktorer var også viktige (*ibid.*).⁴² Castoriadis ble født av greske foreldre i Konstantinopel i 1922, men familien flyttet til Athen et par måneder senere, der han tilbrakte oppveksten. Han var utdannet innenfor filosofi, jus, økonomi og politiske studier, men hadde også hjemmefra en bakgrunn i gresk historie, fransk språk og litteratur, musikk, samt selvstudier av Marx fra 12-års-alderen. Som 21-åring oversatte han Max Weber til gresk, med egne kommentarer.⁴³ Senere i livet utdannet han seg til psykoanalytiker. Han skrev og publiserte innenfor en hel rekke temaer, blant annet lingvistikk, vitenskapsteori, matematisk logikk, historie, antikkens filosofi og historie, kunstteori, psykoanalyse, økonomi, biologi, økologi, og det han ble mest kjent for: debatt om politiske og kulturelle forhold i sin samtid.

⁴¹ De biografiske opplysningene bygger på et intervju av Castoriadis foretatt av Agora International i 1991 (heretter betegnet som AI, se litteraturlisten under Agora International), samt «Chronologie et bibliographie», i Castoriadis 2005:281 ff.

⁴² Whitebook (1998) antyder at Castoriadis var mer enn gjennomsnittlig utrustet med både vilje og selvtillit. Hans intellektuelle kapasitet var også ekstraordinær.

⁴³ Innledningskapitlet i første bind av Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, utgitt posthumt i 1922.

General Ioannis Metaxas innførte diktatur i 1936, mens Castoriadis gikk på gymnaset. Det ble innført sensur, forbud og privilegier; greske klassikere ble brent på bokbål og det ble opprettet fascistlignende ungdomsorganisasjoner. Ordet «demokrati» ble farlig å uttale.⁴⁴ I siste klasse på gymnaset ble Castoriadis rekruttert til en celle av det forbudte greske ungdomskommunistpartiet. Dette var langt fra ufarlig i det okkuperte Athen, men verre ble det da han gikk inn i en trotskistisk fraksjon, «lengst til venstre», der han ble forfulgt av stalinistiske agenter så vel som av Gestapo. I 1945 fikk Castoriadis et stipend fra den franske staten, og forlot Athen for å studere i Paris, der han ble boende fram til sin død i 1997. Hellas hadde da bak seg Metaxas diktatur, Mussolinis angrep, Nazi-Tysklands okkupasjon med beleiring og hungersnød i Athen, samt forsøk på statskupp fra det greske stalinistiske kommunistpartiet i 1944. Selv framhever han erfaringen med sovjetkommunismen som skjellsettende:

Ma religion était faite sur la Russie; les événements de décembre 44 avaient scellée cette histoire; donc dans le parti trotskiste j'ai commencé à développer l'idée que la Russie n'était pas du tout un État ouvrier dégénéré, mais que c'était une nouvelle société de classe et d'exploitation (AI:5).

Erfaringen med det greske kommunistpartiet, og hans påfølgende studier av Sovjetunionen skulle vise seg fruktbare; skjønt de planlagte studiene ved Sorbonne ganske snart ble fortrent av hans politiske aktivitet. Dette skyldtes delvis misnøye med undervisningstilbudet, delvis hans valg av tema. Doktoravhandlingen i filosofi, «... whose theme was that every rational philosophical order culminates, from its own point of view, in aporias and impasses» (CR:371), bygde på tesen om at et filosofisk system ikke kunne bestå av en lukket form for rasjonalitet, da dette ville føre til absurditeter, umulige slutninger eller selvmotsigelser.⁴⁵ Men ifølge ham selv ble de politiske begivenhetene mye mer presserende, og doktorgradsavhandlingen ble aldri fullført. Dens program kan kanskje likevel sies å være gjennomført, bare i omvendt form,⁴⁶ i Castoriadis' hovedverk, *L'institutions imaginaire de la société* fra 1975 – da med en bemerkelsesverdig utvidelse av gjenstandsområdet til også å

⁴⁴ Oppvekst under disse vilkårene er godt beskrevet i en ungdomsroman av Alki Zei (1971): *Villkatt viser klør*, Oslo, Gyldendal.

⁴⁵ [...] il ne peut pas y avoir de système philosophique rationnel clos, que cela entraîne à des absurdités ou des impossibilités ou des contradictions (AI:3).

⁴⁶ Dvs. ikke gjennom å demonstrere den lukkede logikkens begrensninger, men gjennom å beskrive en åpnende, kreativ logikk-ontologi.

omfatte det politiske og sosiale feltet, som hadde slik betydning for Castoriadis i ungdomsårene. Ved ankomsten til Paris meldte Castoriadis seg inn i det franske trotskistpartiet PCI, men fikk stadig større problemer med å slutte seg til trotskistiske oppfatninger. En av disse dreide seg om tolkningen av Sovjetunionen. Trotskistene mente at sovjetstaten egentlig var en arbeiderstat som var «degenerert» (*un état ouvrier dégénéré*) pga. Russlands mangelfulle utvikling og uheldig styre, dvs. et kommunistisk prosjekt som lot seg redde, for eksempel ved en ny revolusjon ledet av en trotskistisk fortropp.⁴⁷ For Castoriadis var sovjetstaten snarere et nytt klassesamfunn preget av utbytting. Stalinistiske og reformistiske posisjoner ble dermed to varianter av det samme problemet, men den trotskistiske posisjonen brukte en rekke teoretiske begreper og ideer som gjorde det vanskelig å gjenkjenne dens stalinistiske element. Nettopp dette ble et kjernepunkt for Castoriadis intellektuelle virksomhet i de neste tiårene.⁴⁸

I 1946 innledet Castoriadis et samarbeid med filosofen Claude Lefort som skulle bli usedvanlig fruktbart for dem begge, og vare i over 30 år, med et par avbrekk. Sammen startet de først «*la tendance Chaulieu-Montal*» innenfor trotskistpartiet. Montal var Claude Leforts dekknavn innen partiet; Pierre Chaulieu var ett av flere pseudonymer Castoriadis brukte som forfatter av politiske skrifter. I begynnelsen produserte de to tekster som innspill til trotskistenes internasjonale kongresser, med formål å endre teorigrunnlaget i organisasjonen, spesielt synet på Sovjetunionen. Deres kritikk dreide seg om to forhold: Å vise at SSSR var en byråkratisk (kapitalistisk) stat – ikke bare som resultat av en degenerert revolusjonær prosess, men som et produkt av en generell, byråkratisk utvikling innenfor kapitalismen, som *også omfattet Sovjetunionen*. Dernest et mer normativt-politisk moment om at revolusjonær samfunnsforandring måtte springe ut av selvstyrende, selvforvaltende enheter, *ikke* per byråkratisk delegasjon, partier eller eksperter. Det holdt heller ikke at arbeiderne kunne

⁴⁷ «Against the idea that the process of revolutionary degeneration is a problem peculiar to a backward and isolated country like Russia (other, more ‘advanced’ countries presumably not having this problem because of the ‘objective’ conditions afforded by a higher development of the productive forces), Castoriadis points out that any revolution can degenerate because any country is backward and isolated ... when it is isolated and thus rendered backward in relation to the rest of the world economy» (Curtis 1988:xiii). Poenget var derfor ikke å lete etter ‘objektive garantier’ eller kriterier for en vellykket revolusjon, men snarere et *valg* mellom «sosialisme eller barbari» (*ibid.*).

⁴⁸ «À partir de là commence tout un développement des idées et des conceptions théorique; il fallait revoir ce qu’étaient les partis staliniens, la crise de la société contemporaine» (AI:5).

stemme, eller delta i politisk aktivitet på søndager mens hele resten av uka ble tilbragt i arbeidsslaveri. Folket, arbeiderne, måtte selv ha kontroll over sitt daglige virke, de måtte ha makt til å fatte beslutninger som angikk dette virket, og de måtte være i stand til å agere som kollektiv:

[C]et auto-gouvernement, cette autogestion doit être aussi et surtout dans les activités quotidiennes des gens: partout où il'y a collectivité de travail, il faut que ça soit la collectivité qui decide; ce qui conduit immédiatement au problème de comment on organise, d'un côté, et puis de l'autre le problème de comment ces collectivités productrices autogérées peuvent se mettre ensemble et former une économie, une société, un pouvoir collectif (AI:6).

I forbindelse med den 5. kongressen i PCI bestemmer «Chaulieu–Montal-fraksjonen» seg for å bryte med partiet. Samme høst, i 1948, tiltrer Castoriadis en stilling som ressursøkonom i sekretariatet for OECD, som han beholdt fram til 1970.⁴⁹ Vinteren 1949 grunnla Lefort og Castoriadis den radikale gruppen *Socialisme ou Barbarie*,⁵⁰ som utga et tidsskrift med samme navn i perioden 1949–1965.⁵¹ *Socialisme ou Barbarie* (SouB) hadde jevnt over få medlemmer; blant de mer kjente er Jean-François Lyotard, som var medlem fra midten av 1950-tallet til 1963. Alle tekster ble skrevet under dekknavn. Under den kalde krigen var det franske intellektuelle landskapet sterkt politisk polarisert. Enkelt sagt: Enten var man kommunist, og det var ensbetydende med sovjetvennlig, eller så var man borgerlig. Dette kan virke noe forsert i retrospekt. Jean Paul Sartre var for eksempel en fransk venstreorientert intellektuell som klarte å kombinere en sterkt frihetsorientert, individualistisk filosofi, eksistensialismen, med en ukritisk stalinisme (og senere, maoisme). SouB var lenge nesten blant de svært få på den franske venstresiden som kritiserte Sovjetunionen. Fra det ytterste venstre insisterte de på at valget sto mellom sosialisme eller barbari, men at den datidige kommunismen hadde falt ned på gal side, nemlig byråkratiet. Gruppens politiske program var antihierarkisk og antibyråkratisk. Dens kritikk av sovjetkommunismen ble et inntak til å videreutvikle ideer omkring arbeideres selvstyre, og tidsskriftet la stor vekt på reportasjer fra fabrikker, arbeideres selvrapporterte erfaringer og praktiske eksempler.

⁴⁹ Stillingen het Director of the Branch of Statistics, National Accounts and Growth Studies.

⁵⁰ «Sosialisme eller barbari» er et uttrykk som tillegges både Marx, Trotskij og Rosa Luxembourg.

⁵¹ Oppløsningen av SouB ble formelt kunngjort i et rundskriv i 1967, men på dette tidspunkt var det to år siden forrige utgave av tidsskriftet. Castoriadis hadde da arbeidet selvstendig og på tvers av gruppens felles forståelse siden tidlig på 60-tallet.

Castoriadis var den sterkeste tenkeren i gruppen, og produserte langt de fleste tekstene. Det var i stor grad hans tenkning som drev gruppens utvikling «framover», og det var også ofte utviklingen i hans tenkning som førte til fraksjonering, oppgjør og brudd. Den fraksjonen som ikke lenger kunne følge Castoriadis' tenkning, ble «nødt til» å forlate gruppen. Det endelige bruddet, og oppløsningen av gruppen, inntraff da Castoriadis tok sitt teoretiske generaloppgjør med Marx.⁵² Ikke bare tok han avstand fra dennes økonomiske teori, som han gjennom sitt arbeid som økonom i OECD fant at ikke holdt mål, han tok også etter hvert avstand fra ideen om arbeiderklassen som privilegert revolusjonært subjekt, og til sist, med marxismens «funksjonalisme» (første del av *IIS*). Valget sto etter hvert, for Castoriadis, mellom å forbli marxist *eller* revolusjonær.⁵³

I teksten «Recommencer la révolution» (1963) proklamerer han at siden kapitalismens problem omfatter alle aspekter av menneskelivet, dvs. samfunnet som sådan, må også revolusjonen være et anliggende for alle samfunnsmedlemmer, ikke bare for arbeiderklassen. Denne omdreiningen ble nok for vanskelig å følge for mange av gruppens medlemmer. Det kom til et smertefullt brudd: «très difficile et très pénible» (*AI:7*), på et tidspunkt da gruppen faktisk hadde mange medlemmer og tidsskriftet solgte godt. Men ifølge Castoriadis var den nye lezerskaren et publikum, de var «passive konsumenter av ideer», som ikke deltok i aktiviteter, arbeidsgrupper og lignende. Gruppen sendte ut sitt siste nyhetsbrev i 1967, men hadde i realiteten ikke fungert som gruppe siden 1965. Likevel hadde SouBs tekster stor innvirkning på student- og arbeideropprøret i Paris, Mai '68. Studentlederen Daniel Cohn-Bendit har uttalt at han brukte SouB's tekster som slagord.⁵⁴ Gruppen utøvde også stor innflytelse i utlandet, særlig på det såkalte *libertarian left* i Vesten, gruppen Solidarity i London,⁵⁵ og senere på dissidenter i Øst-Europa.⁵⁶

⁵² Det er ironisk at Jean-François Lyotard, den senere postmodernisten som på 1970-tallet proklamerte de store fortellingenes død – der marxismen var den største av dem alle – var en av de argeste kritikerne av Castoriadis' frafall. Den gang tilhørte Lyotard den mest ortodokst marxistiske fraksjonen i SouB, og forlot gruppen i protest mot den nye vendingen i 1963, for å virke videre i utbrytergruppen *Pouvoir Ouvrier* fram til 1969 (Ramsay 2003:35).

⁵³ Se for eksempel intervjuet *Le Projet révolutionnaire aujourd'hui* fra 1974, engelsk versjon i *CR*:1-39.

⁵⁴ Cohn-Bendit, Daniel (1968): *Obsolete Communism: The Left-Wing Alternative*. New York, Mac Graw-Hill, og Cohn-Bendit, Gabriel og Daniel (1968): *Le Gauchisme*. Paris, Seuil

⁵⁵ Som SouB var med på å grunnlegge, iflg. Curtis 1988:xi.

I løpet av 1960-tallet kvalifiserte Castoriadis seg til psykoanalytiker. Inntil han fikk fransk statsborgerskap i 1970, publiserte Castoriadis politiske tekster under pseudonym, da han ellers kunne utvises og miste sin stilling i OECD.⁵⁷ Etter statsborgerskapskiftet sluttet han i OECD, og åpnet egen psykoanalytisk praksis i 1973 som han opprettholdt fram til det siste. I 1979 ble han ansatt som *directeur des études* ved École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), der han underviste mellom 1980 og 1995. Fra 1971 publiserte Castoriadis tekster under eget navn, blant annet tekstene fra tidsskriftet *Socialisme ou Barbarie*, som ble gjenutgitt i tekstsamlingen *10/18* (1972-79). Teksten «Marxisme et théorie révolutionnaire» (1964), som gjorde oppløsningen av SouB ugjenkallelig, ble senere bearbeidet og tatt inn som første del av hovedverket *L'institution imaginaire de la société*. Verket ble utgitt i Frankrike i 1975, og oversatt og utgitt på engelsk først i 1987, med tittelen *The Imaginary Institution of Society*.

I årene etter 1968 trakk Castoriadis seg tilbake fra politisk aktivitet, men fortsatte å utvikle ideen om det autonome samfunn. Han mente at dette samfunnet måtte være ikke bare sosialistisk, men radikaldemokratisk – sterkt inspirert av det athenske *polis*. Samtidig utviklet han et særegent, psykoanalytisk blikk på det sosiale. Ifølge forordet til *IIS* var han i årene 1965-68 opptatt av å gjennomtenke *psykoanalytisk teori*, deretter bedrev han tre års refleksjon over *språket*, og i de neste tre årene et fornyet studium av den *filosofiske tradisjonen*. Disse temaene utgjør hovedlinjer i *IIS*. Selv om *IIS* definitivt har karakter av et hovedverk, er det like fullt «uferdig» i betydningen åpent, mer preget av ansatser enn av teser og definisjoner. I de neste 22 årene av sitt liv arbeidet Castoriadis videre med temaene i tallrike artikler, mange av dem samlet i *Les carrefours des labyrinthe* I-VI.

Castoriadis regnes av mange kolleger som en av vårt århundres mest interessante tenkere, spesielt innenfor politisk filosofi/samfunnsfilosofi. Jean Cohen har for eksempel sagt at Castoriadis må regnes som en *quintessential* demokratiteoretiker i det 20. århundre (Cohen

⁵⁶ SouBs tekster ble oversatt og distribuert i mange land, også Sverige og Norge. Solidarity smuglet engelske oversettelser inn til Polen i tiden før Solidarność. Adam Michnik har skrevet en beveget nekrolog over Castoriadis, se <http://www.castoriadis.org/fr/readArchives.asp?catID=4&subCatID=2&textID=27>

⁵⁷ Det var forbudt for utenlandske statsborgere å bedrive politisk virksomhet i Frankrike. Etter statsborgerskapskiftet kunne han publisere tekster under eget navn. Andre yrkesveier ble åpne for ham.

2005:10). Habermas skrev i *The Philosophical Discourse of Modernity* (1987) at Castoriadis' verk « [...] is the most original, ambitious, and reflective attempt to think through the liberating mediation of history, society, external and internal nature once again as praxis» (fra omslaget på *IIS*).⁵⁸ Tenkere som er sterkt influert av Castoriadis er Johann Páll Arnason, Hans Joas og Peter Wagner, for å nevne noen. Samtidig har statusen som aktivist og undergrunnstenker, pseudonymbruken og den meget sene oversettelsen til engelsk bidratt til at Castoriadis' verker fortsatt ikke har den utbredelsen som man kunne forvente for en tenker av hans format. Hans verker er i dag gjenstand for stadig økende interesse og utbredelse, spesielt utenfor Frankrike.⁵⁹ Skjønt han var aktiv i den parisiske intellektuelle sfære fra 1945 til 1997, ble han ikke sentral i resepsjonen av fransk tenkning i USA som fikk betegnelsen *French Theory*.⁶⁰ Mangelen på engelskspråklige oversettelser er ikke den eneste, og antakelig heller ikke den viktigste, grunnen til dette. Castoriadis' tenkning lar seg heller vanskelig innpasse i det postmoderne/poststrukturalistiske/identitetspolitiske landskapet som kjennetegner *French Theory*. Til det er hans opplysningstanke for sterk, og hans avvisning av strukturalismen for grundig. Han brukte mye energi på å posisjonere seg mot sentrale størrelser som poststrukturalistene Lacan og Foucault, mot Sartres eksistensialisme og mot marxismen. Oppgjøret med marxismen – som ikke bare var en avstandstaken fra stalinismen og maoismen, men fra selve teorigrunnet hos Marx – var noe han gjorde mer eksplisitt enn de fleste i sin generasjon, og fra et veldig tidlig tidspunkt.⁶¹ Den sterke interessen for den greske antikken gir dessuten en temmelig eurosentrisk slagside til hans tenkning, som kan ha gjort den lite anvendelig for postkoloniale teoriprojekter.

Etter den endelige oppløsningen av SouB var Castoriadis opptatt med å utvikle sitt eget teoretiske univers. Likevel er det klart for lesere utenfra, for eksempel nordiske sådanne, at han beskjeftiget seg med problemstillinger og begreper som mange samtidige tenkere var

⁵⁸ En karakteristikk som Castoriadis var sterkt uenig i, se CR:361-417 eller *FaF*.

⁵⁹ I tillegg har det vært store konflikter omkring opphavsretten til hans etterlatte skrifter, oversettelses- og utgivelsesrettigheter, da han ikke etterlot noe testamente. I dag utgis 1-2 bøker per år fra hans Nachlass, blant annet seminarene fra EHESS.

⁶⁰ Se François Cussets bok med samme tittel fra 2003.

⁶¹ Resonnementet som førte til bruddet, og den parallelle utviklingen av Castoriadis' autonomiteori, finnes i *Socialisme ou Barbarie* fra april 1964 til juni 1965, nr 36-40, og samlet i Castoriadis' gjenutgivelser 10/18. Senere ble de samme tekstene gjenutgitt i *Marxisme et théorie révolutionnaire*, som utgjør første del av *IIS*. Castoriadis' brudd med Marx hadde naturlig nok store konsekvenser for SouB's indre liv, da mange, ja de fleste medlemmene var uenig med den nye linjen, som de med rette betraktet som et sololøp fra Castoriadis' side.

felles om. Det er selvsagt problematisk å utpeke hva disse besto i på generelt grunnlag, eller å bestemme hvem som var de sentrale tenkerne. Jeg vil likevel, i det følgende, nevne noen momenter i stikkords form for å innramme Castoriadis' tenkning i sin samtid.

Den politiske konteksten for franske intellektuelle besto av et meget sterkt fransk kommunistparti under hele 1900-tallet, gaullismen, Algeriekrigen og en sterk polarisering mellom høyre og venstre under den kalde krigen. Venstresiden var nesten utelukkende kommunistisk fram til 1960-tallet, da situasjonismen, SouB m.fl. brøt opp landskapet i kjølvannet av opprøret i Ungarn (1956). På 1970- og 80-tallet oppsto en kraftig polarisering mellom maoister og sovjettro kommunister. Ideologisk var mange opptatt av marxismen. Franske tenkere ser ut til å ha vært mindre traumatisert av den totalitære erfaringen enn det som var tilfelle i Tyskland og USA, og dette tillot lesning av tenkere som fikk lengre «karantene» i de nevnte landene. En spesiell innflytelse hadde Alexander Kojèves Hegelforelesninger ved *L'Ecole Pratique des Hautes Etudes* i 1933-39, som ble fulgt av svært mange filosofer som senere ble kjent, blant andre Sartre, Foucault, Althusser og Merleau-Ponty. Den viktigste impulsen fra disse forelesningene – som utla en temmelig spesiell Hegel – angikk ikke Hegel, men Marx, ved at de «gav stødet til en ny filosofisk litteratur om Marx, hvor man gikk ut fra Marx som humanistisk filosof inspireret av Hegel» (Kemp 1978:37). Kojève tillia begge tenkere et eksistensialistisk motiv. Forelesningene falt sammen med gjenoppdagelsen av de såkalte ungdomsskriftene til Marx,⁶² og interessen for Hegel inngikk i et oppgjør med nykantianismen som dominerte ved franske universiteter tidlig på 1900-tallet (*ibid.*). Andre tenkere det var vanskelig å komme utenom var Heidegger, som man leste i Frankrike fra 1950-tallet, videre Freud, Lacan, Saussure, Lévi-Strauss, i en periode: Althusser, og ikke minst den allestedsnærværende Sartre. I begynnelsen av 1960-årene var Castoriadis assosiert med Lacan gjennom sin daværende kone, psykoanalytikeren Piera Aulagnier. Aulagnier var medlem av den såkalte «Fjerde Gruppen» psykoanalytikere, som brøt med Lacan i 1968.⁶³

⁶² *Parisermanuskriptene* og *Den tyske idealismen*, der en mer humanistisk orientert Marx viste sin innflytelse fra Hegel.

⁶³ Curtis 1988:xi. Se også Roudinesco (2004), som beskriver bruddet i sammenheng med den franske psykoanalysens historie.

Tematisk var tidsånden preget av kritiske undersøkelser omkring ideen om epistemologisk og ontologisk *identitet*. Andre tematiske spor er interessen for forholdet mellom ord, språk og betydning(er), for subjektivitet og subjektivering m.m. I tillegg kan nevnes ideen om at det sosiale er bærer av forestillinger (*représentations*), noe som blant annet kan knyttes til Durkheims begrep om kollektive representasjoner og den særfranske disiplinen «mentalitetshistorie». Peter Wagner benevner den franske samfunnsvitenskapelige skolen som «societal realism, in which the social formation predominates over natural individual propensities» (Wagner 2008:168-69) Samfunnet selv blir ansett som en kilde til følelser, og en samfunnsmessig normativitet eller samfunnsmoral antas å eksistere. Dette er ikke stedet for noen systematisk undersøkelse av noen av disse emnene; men det avtegner seg et miljø som skiller seg både fra angloamerikansk og tysk tenkning.

Det er imidlertid klart at Castoriadis' tenkning i minst like stor grad kommuniserer med tysk sosialfilosofi, spesielt i Frankfurterskolens tradisjon, som med hans franske kolleger. Flere av hans viktigste studieobjekter var da også tyske og tyskspråklige, som Hegel, Kant, Marx, Weber og Freud. Det er imidlertid ikke min oppgave å gå nærmere inn på fellestrekk og forskjeller mellom Castoriadis og samtidige tenkere, ei heller er det hensiktsmessig, eller mulig, å gi en fyllestgjørende presentasjon av hans egen tenkning *in toto*. Noen aspekter vil gi atskillig mer plass enn andre. Ett av disse er ideen om det imaginære, som blir tema i det følgende.

1.3 Ideen om det imaginære

I sine sene verker (fra og med *IIS*), som denne avhandlingen er konsentrert om, var Castoriadis mer opptatt av politisk filosofi, psykoanalyse og ontologi enn av praktisk-politisk handling. Man kan derfor spørre seg hvor mye hans sene tenkning har å tilføre en handlingsorientert tenkning som pedagogikken. Til dette vil jeg påstå at det er mye. Ikke minst viser Castoriadis en vei ut av den postmoderne/poststrukturalistiske apori, der ideen om radikal epistemologisk og/eller ontologisk kontingens vanskelig lar seg forene med

opplysning og politisk aktørskap. Her mener jeg Castoriadis tilbyr et unikt og fruktbart svar, som – i motsetning til nevnte retninger – lett lar seg skrive ut som politisk og normativ handling. Hans opplysningsbegrep, *élucidation* – eller med et dårlig norsk ord, belysning – og hans autonomibegrep henviser, som vi skal se, både til det kontingente og skapte ved den menneskelige verden og henimot et radikalt, handlingsbefordrende politikkbegrep.⁶⁴

Jeg skal nå begynne å nærme meg Castoriadis' (underartikulerte) bidrag til et danningsbegrep via et par omveier. Mitt utgangspunkt er essayet «Psychoanalysis and Philosophy»,⁶⁵ der Castoriadis diskuterer et spørsmål som kan sees som kjernen i den vestlige pedagogisk-filosofiske tradisjonen, nemlig hva det vil si å bli, og hjelpe noen til å bli, et selvstendig (autonomt) subjekt. Dette klassiske pedagogiske problemet opptok blant andre Rousseau, Kant og Herbart.⁶⁶ Castoriadis gransker spørsmålet ved å samtenke psykoanalyse, politikk, pedagogikk og filosofi som like mange muligheter for «virksom frihet» (*effective freedom*). Spørsmålet er, for Castoriadis som for de nevnte klassikerne, hvordan det kan være mulig å hjelpe en annen til sin egen frihet uten å gå på bekostning av den samme friheten. Dette er pedagogikkens klassiske paradoks, som Castoriadis her diskuterer fra henholdsvis en politisk, psykoanalytisk og pedagogisk synsvinkel. Frihetens og autonomiens paradoksale karakter beskrives gjennom å vise til tre viktige filosofiske innsikter som tilbys av psykoanalysen, eller rettere sagt, av psykoanalysens belysning av psyken og det imaginære. De tre innsiktene gjelder *ontologi*, *antropologi* og *praktisk filosofi*; tre punkter som jeg i det følgende vil bruke som inntak til å presentere Castoriadis' begrep om «det imaginære». Dermed introduseres en del begreper som skal utdypes i senere avsnitt; hensikten her er først og fremst å vise hvilken sentral stilling det imaginære har i Castoriadis' tenkning.⁶⁷

⁶⁴ Når det gjelder subjektivitet som kollektivt aktørskap, har Castoriadis ikke fullt så mye å tilby, derfor trekker jeg inn andre tenkere på dette punktet (kapittel 4). Men det er like fullt hans tenkning omkring autonomi, belysning, kollektivitet og det sosial-historiske som gjør dette mulig.

⁶⁵ CR:349-60, fransk versjon fra 1996 ble utgitt i *CL-V*. Dette er en svært fortettet tekst, skrevet i hans nest siste leveår. Se også *Psychoanalysis and Politics*, *WIF*:125-136.

⁶⁶ For en idéhistorisk gjennomgang, se Oettingen (2001).

⁶⁷ Se også «Épilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science». I: *CL-I*:33-80.

1.3.1 Det imaginæres ontologi

Før psykoanalysen «gjenoppdaget» det imaginære – det ubevisste og den radikale forestillingsevnen – var dette viktige domenet glemt av den filosofiske tradisjonen, med minimale unntak.⁶⁸ Det imaginære ble oppfattet som det ikke-rasjonelle, som ren mangel, henvist til det ikke-virkeliges område, mens filosofitradisjonen befattet seg med det den anså som virkelig, dvs. fornuftig og bestemt, hevder Castoriadis.

Despite the risk of one-sidedness, it is illuminating to think the history of the mainstream of philosophy as the elaboration of Reason, homologous to the positing of being as being-determined, or determinacy (*peras, Bestimmtheit*). [...] For what does not pertain to Reason and determined Being has always been assigned, in this central channel, to the infrathinkable or to the suprathinkable, to indetermination as mere privation, a deficit of determination, that is to say, of being, or to an absolutely transcendent and inaccessible origin of all determination (*WIF:213*).

Det er særlig to forhold som gjør ideen om det imaginære problematisk for tradisjonelle filosofer: Det ene er at det imaginære er en kvalitet eller egenskap som ikke bare kan knyttes til personers psyke – forestillingsevnen – men på et annet plan også til ikke-personlige kollektiver – det *sosiale* imaginære. Det andre er at ideen om det imaginære begrepsliggjør skaping av noe nytt, det vil si *helt* nytt. Tildekkingen av det imaginære betød da for Castoriadis at også skaping (*création*) ble ufattbart:

This position has, at all times, entailed the covering back over alterity and of its source, of the positive rupture of already given determinations, of creation not simply as undetermined but as *determining* or as the positing of new determinations. In other words, it has at all times entailed the occultation of the radical imaginary and, correlatively, that of time as time of creation and not of repetition (*WIF:213*).

⁶⁸ Unntakene er ansatser hos Aristoteles i *De Anima*, og et begrep om «*transcendental imagination*» i Kants første utgave av *Kritikk av den rene fornuft*, som ble kraftig neddempet i andre utgave av samme; deretter gjenoppdaget og atter «glemt» av Heidegger, (*WIF:213-45, FT:71-90*).

Det imaginære er altså ikke bare like reelt som alt annet, poenget er mer radikalt: Det imaginære er for Castoriadis opphavet til alle forestillinger vi har – og kan ha – om realitet. Å dekke over ideen om det imaginære betyr i praksis å tildekke alternativer til det bestående (*ibid.*) – et politisk poeng jeg kommer grundig tilbake til. Det ontologiske poenget som skal understrekes her er at psykoanalysen har belyst psyken som en spesiell værensform (*a mode of being*) som har vært oversatt av den filosofiske tradisjonen.⁶⁹ Denne værensformen kaller Castoriadis «magmatisk» for å betegne hvordan psykens råstoff, det ubevisste, er formløst i seg selv, men kan innta enhver form, skjønt aldri restløst eller fullstendig. Mens tradisjonell filosofi har konsentrert seg om det som allerede er gitt form – *being as being-determined* – kan psykoanalysen belyse det som er *bestembar, men ikke bestemt*. Da trengs et begrep om det imaginære, eller med et annet uttrykk, den radikale forestillingsevnen:

At the basis of indetermination, in the specific case of the human being, we find what radically differentiates this being from any other being, namely the radical imagination (*CR:355*).

Den menneskelige psyken, som psykoanalysen altså utforsker, kjennetegnes av at den skaper forestillinger (*représentations*). Disse refererer eller henviser alltid til noe, men ikke til noe bestemt. En fullstendig klassifikasjon, kartlegging og forståelse av psykens forestillinger og deres opphav er ikke mulig, ifølge Castoriadis, fordi det alltid kan finnes en alternativ klassifikasjon.⁷⁰ Derav begrepet *magma*.

We cannot say how many elements [...] there are 'in' a representation; we cannot even say what makes a representation *one* representation. We cannot apply to representations the basic schema of division [*partition*]. It is impossible to separate my representations into two classes, for example, where the intersection would be empty (*CR:352*).

⁶⁹ Castoriadis snakker om sin egen versjon av psykoanalysen, med tilslutning til Freud. Det er ikke rom for å utlegge denne her. Med hensyn til hans samtidige, Jacques Lacan, er det likheter i gjenstandsområde, interessefelt og begreper, men markante (uoverstigelige) forskjeller i syn på den menneskelige psykens konstitusjon og ontologi. Castoriadis' psykoanalyse har stor utbredelse i Latin-Amerika, blant annet Argentina.

⁷⁰ Den magmatiske tilstand er uunngåelig når det gjelder psyken. For eksempel preges det ubevisste av grunnleggende følelsesmessig ambivalens, som når både kjærlighet og hat er rettet mot samme objekt (*CR:354*).

Denne værensformen gjelder ikke bare for psyken, men for hele den menneskelige verden. Språket er et godt eksempel. Det som kjennetegner språk, er betydning (*signification*): alt språklig henviser til noe, men det er ikke mulig å avgjøre på entydig vis til *hva*:

Each signification in language, like each psychical representation, *refers* to an indefinite number of other significations, or other representations. This structure of *referral* is here fundamental (CR:352).

[F]ar from ever being able to be 'clear and distinct', to form a 'mirror of nature', to 'give things in person', etc., representations can only have being by condensing, displacing, and giving figure to that which, in itself, is strictly 'unfigurable' or, in any case, is without any figure previously determined in the psyche. In representation, it may be said that something is *always* there for something else, or for something else as well – or, finally, that, in any case, it can be so (CR:354).

Assosiasjonsrekker og referanser – der forestillinger refererer videre til noe annet enn seg selv – er i prinsippet uendelige. Psykens væremåte er å lage forestillinger, form og mening fra formløshet, og disse kan ifølge Castoriadis aldri tilbakeføres til noe forutliggende. De er alltid flertydige, «dømt til polysemi» (CR:354). Det er altså ikke mulig å si at en gitt forestilling har denne og kun *denne*, eller *disse*, betydningsreferansene. Tilsvarende er psykens assosiasjoner uendelige, uavgrensede og irreducerbare. «Determinisme», kausalitet o.l. i forhold som angår den menneskelige psyke er derfor umulig. Freud ville, hevder Castoriadis, gjerne være determinist, i betydningen at han ville finne entydige opphav, «årsaker» til sine pasienters forestillinger, og predikere utviklingsforløp i terapi og sykdomsutvikling, men dette lyktes ham ikke (CR:355). Nettopp derfor er hans metode fruktbar.

Etter Castoriadis' mening kan en ontologi ikke baseres på at en fullstendig forståelse av den menneskelige psyken – eller, *a fortiori*, samfunnet – er mulig (verken i praksis eller teori). Castoriadis' ontologi er for komplisert til å framstilles i sin helhet; her skal jeg bare skissere noen hovedtrekk.⁷¹ Det er snakk om en stratifisert ontologi, der formløshet og form utgjør forskjellige strata, eller sjikt, som ikke er reduserbare til hverandre, men «lener seg på» hverandre. Fotis Theodoridis (2003) har systematisert posisjonen som følger:

⁷¹ For gode framstillinger av Castoriadis' ontologi, se Theodoridis (2003), Fréssard (2005) og Adams (2006).

Varat som magma kännetecknas därmed av en indefinit, alltså irreducibel och outtömlig bestämdhet. Det består av ett oräkneligt antal mer eller mindre ensidiskt [se nedenför] organiserade skikt, som är kompatibla med varandra, som är involverade i oräkneliga och oändligt komplexa relationer till varandra, där det ena utgör möjlighetsvillkoret för det andra, men som tillsammans inte kan organiseras till ett ensidiskt system. Detta är den magmatiska logiken-ontologin: synet på varat som en fragmenterad och stratifierad enhet av indefinit bestämda skikt (Theodoridis 2003:11).

Ordet «ensidisk» er skapt av Castoriadis, satt sammen av ordene *ensemblistisk* og *identitær*. I denne sammenheng betegner det en logikk av bestemthet. Theodoridis forklarer: «I dette tänkesätt framstår mångfalden av ting och varaformer (naturen, det levande, psyket, samhället) som ett system eller ett system av system, bestående av element, egenskaper och relationer som organiseras utifrån två universella principer», nemlig enhets- eller identitetsprinsippet og bestemthetsprinsippet (Theodoridis 2003:9). Den ensidiske logikken, som altså preger det meste av vestlig vitenskap og filosofi, er grunnleggende *reduksjonistisk*. Det er likevel ikke ønskelig å erstatte, eller kvitte seg med denne tenkemåten; da ville tenkning som sådan, språk m.v. bli umulig (se *IIS* kapittel 5 og 6). Castoriadis' prosjekt er å supplere og overskride den ensidiske tenkemåte med sin magmatiske «logikk-ontologi». Men det ensidiske er overalt der det finnes virkelighet. Det ensidiske og det imaginære opptrer nemlig alltid sammen: «Those two dimensions are indissociable and irreducible to each other, and everything in existence, irrespective of its form, unfolds in both» (Castoriadis 2007:185).⁷² Forholdet mellom værens magmatiske karakter og det ensidiske kan da sammenfattes slik:

[B]eing is not a set or a well-ordered hierarchy of sets, but a magma. We can extract sets from it, we can construct sets within it, but those extractions and constructions will never exhaust it or cover it (FT:187).

Det imaginæres skapende rolle (gr. *poiēsis*) er å skape og konstruere nye former, sett, logikker og systemer. Å være autonom betyr å være seg denne skapingen bevisst, og dette innebærer, i hvert fall til en viss grad, erkjennelsen av væren som magma. Begge disse utsagnene krever

⁷² Castoriadis, Cornelius (2007): *Figures of the Thinkable*. Stanford CA, Stanford University Press. Heretter kalt FT.

en del forklaring; noe jeg kommer grundig tilbake til senere. Nå skal jeg ta for meg det andre bidraget psykoanalysen har gitt til filosofien, nemlig et perspektiv på filosofisk antropologi.

1.3.2 Det imaginæres betydning for filosofisk antropologi

Filosofisk antropologi dreier seg om synet på hva et menneske er; et spørsmål som er høyst relevant for den pedagogiske filosofien generelt, og danningsspørsmålet spesielt. Ifølge Castoriadis har psykoanalysen vist oss at mennesket ikke er et «dyr utstyrt med fornuft»,⁷³ men et fantaserende vesen: «essentially an imagining being, one endowed with radical, unmotivated, defunctionalized imagination» (CR:351). Mens dyrenes psyke består av en rent funksjonell forestillingsevne, som opererer i henhold til deres behov o.l., er menneskets forestillingsevne «defunksjonalisert»; det vil si at mennesket produserer forestillinger eller «fantasmer» også for sin nytelses skyld, og ikke bare for å opprettholde sine biologiske funksjoner.⁷⁴ Menneskets forestillingsevne (*imagination*) er dermed «radikal»; den overskrider dyrenes «biologiske» bevissthet:

Now, the rupture that is expressed in the emergence of the human is tied to an alteration in this imagination – which becomes, henceforth, radical, constantly creative imagination, the uninterrupted surging forth, in the (unconscious as well as conscious) psychical world, of a spontaneous and unmasterable flux of representations, affects, and desires (CR:356).

Mennesket skaper seg en egenverden (*Eigenwelt*) som består av sosiale imaginære betydninger som tilbyr mening for psyken, noe vi kommer tilbake til. Det sentrale her er at menneskets egenverden i stor grad er *defunksjonalisert*; den opprettholdes ved lystprinsippet og ikke (bare) som funksjonalitet. Dermed muliggjøres språk, kunst, historie, samfunn og musikk, for å nevne noe. Castoriadis mener derfor at det er en grov reduksjonisme å «forklare» disse fenomenenes «framvekst» ved å henvise til biologi, evolusjon, spredning av gener osv. Musikk, for eksempel, er en skapt form (*eidos*), den representerer noe annet

⁷³ Viser til Aristoteles' *zoon logon ekhon*.

⁷⁴ Castoriadis understøtter poenget med menneskets defunksjonaliserte forestillingsevne ved å vise til at mennesket er i stand til å produsere og investere sin energi i forestillinger som direkte undergraver sine biologiske behov (ibid., se også *WIF*:137-71).

(*alteritas*) enn enhver annen form den kunne sammenlignes med, eller biologiske faktorer den søkes «forklart» ut fra. Igjen finnes en god sammenfatning hos Theodoridis:

Människans värld av mening – hennes ‘värld-för-sig’ – består dock inte enbart, eller ens i huvudsak, av reella ting som skapar organisk njutning, utan av imaginära ting som skapar representativ njutning. [...] Därför handlar människans själv-finalitet inte enbart om att överleva, utan också om att tjäna sådana imaginära ting som gudar, konungen, nationen, partiet, eller att bygga socialismen, folkhemmet eller företaget – för att därigenom överleva, förverkliga sig själv eller realisera alla sina innersta imaginära begär, bortom, och till och med emot, varje funktionellt-instrumentellt överlevnadsvillkor (Theodoridis 2003:15).

Forestillingsevnen (*l'imagination*) – som er et sjikt eller «subform» (Theodoridis) av det imaginære (*l'imaginaire*)⁷⁵ – er altså nøkkelen til å forstå hva et menneske er, for Castoriadis. Forestillingsevnen ligger til grunn for språket, og for den ensidiske logikk:

It is this autonomization of the imagination, its disconnection from functionality, that permits human beings to pass from the simple signal to the sign, to the arbitrary *quid pro quo* of language (CR:357).

Forestillingsevnen gjør oss dessuten i stand til å knytte oss følelsesmessig til objekter som kun har eksistens som forestilte, gjennom sublimasjon, der grunnlaget for sublimasjonsprosesser er vår evne til å erstatte organ-nyttelse med forestillings-nyttelse.

Sublimation is the capacity to cathect unperceivable, socially instituted ‘objects’ that have no other kind of existence but a social existence, and to find therein some pleasure (in the psychical sense) (CR:357).

I Castoriadis’ antropologi får menneskets sosialiseringssprosess avgjørende betydning. I utgangspunktet er psykens forestillingsvirksomhet grunnleggende «asosial», basert på lystprinsippet, der den «psykiske monaden» er lukket om seg selv og sin egen nytelse.⁷⁶ For å kunne bli et individ så vel som et subjekt er det avgjørende at den monadiske forestillingsverden brytes opp og orienteres mot det sosiale.

⁷⁵ Det imaginære opptrer gjennom to «poler»: psyken og det sosial-historiske. Sistnevnte behandles relativt grundig i 4.3.3.

⁷⁶ Også for den psykiske monaden er nytelse ikke bare organnytelse, men representativ nytelse. Monadens grunntilstand beskrives som en strøm av udifferensierte forestillinger (omnipotens) (se IIS:294ff).

The psychical condition for human beings' 'need' for society is to be sought in the nature of the initial psychical monad, which is closed upon itself, absolutely egocentric, all-powerful, and lives in the felt experience of the original identity that I = pleasure = meaning = everything = being. *Ich bin die Brust*. There one finds the prototype of meaning for human beings (CR:357-58).

Denne tilstanden går tapt for oss i sosialiseringprosessen, skjønt vi prøver alltid å gjenvinne den i mediert form, gjennom sosialt instituerte imaginære betydninger som religion, filosofi og vitenskap. Slike samfunnsmessige substitutter vil likevel aldri lykkes i å tilby den samme grad av total, selvomsluttende mening (proto-mening) (*ibid*). Til gjengjeld blir vi sosiale individer og subjekter, gjennom å investere følelsesmessig (*cathect*) i det sosiale ikke-meg (mer om dette nedenfor).

It is through its socialization, its social fabrication *qua* social individual, that the human subject accedes to what we call 'reality' and 'logic' (CR:358).

Men, som tilfellet var med den individuelle psyken, er også de samfunnsmessige institusjoner basert på – og legemliggjør – imaginære, defunksjonaliserte betydninger:⁷⁷

Society is a totality of institutions – but these institutions hold together because they embody, each time, a magma of social imaginary significations. There never has been and there never will be a purely 'functional' society. Social imaginary significations organize the proper world of each society under consideration and furnish a 'meaning' to this world (CR:358).

Den mening som samfunnet og individene både fordrer og består ved, er altså skapt av det sosiale imaginære. Dette poenget er av stor betydning for pedagogisk-filosofisk tenkning omkring demokrati og danning, som vi skal se senere. For å avrunde dette avsnittet, og knytte an til det forrige, vil jeg understreke at Castoriadis ikke ønsker å skille ut det ontologiske nivået, men tvert i mot insisterer på å betrakte alle analytiske nivåer, eller bedre sagt, værens-sjikt, i én fenomenologisk sammenheng. For ham må begreper som subjektivering, danning, menneskelig utvikling, samfunn, demokrati, politisering m.v. alltid forstås ut fra de sentrale

⁷⁷ De imaginære betydningene er både grunnleggende og grunnleggende ubestemte. De konnoterer nær sagt alt, og denoterer ingenting (*IIS*:143).

ideene om det imaginære, magma og imaginære sosiale betydninger. Dette skal utdypes i det følgende.

1.3.3 Det imaginæres betydning for praktisk filosofi

As practico-poetic activity, psychoanalysis sheds light on the idea of practice and indicates, in the case of the singular human being, both a path toward the transformation of this being and autonomy as the goal of this transformation (CR:351).

Den tredje innsikten Castoriadis tilskriver psykoanalysens gjenopptagelse av det imaginære, gjelder «det praktisk-poetiske plan». Psykoanalysen kan, for Castoriadis, belyse hvordan ideer om sannhet, verdi, gyldighet osv. er «fundert», eller rettere sagt: skapt. Dermed aktiviseres forskjellige spørsmål innenfor praktisk filosofi – etikk, politikk og pedagogikk – og stilles innenfor en ramme som er både kontingent og normativ (selvrefererende). Han argumenterer samtidig for at filosofisk virksomhet kan bindes til et «prosjekt», nemlig det han kaller *autonomiprosjektet*. Utgangspunktet er igjen psykens grunntilstand. For Castoriadis er psykisk virkelighet «ren aktualitet» [*effectivité*]; begjær er bare begjær, det er verken godt eller ondt, skjønt eller stygt, sant eller falskt, det bare *er* (CR:359). «Overgangen» fra psykens ubestemthet til filosofiens ideer om sannhet, verdi og så videre har representert et uoverskridelig problem for tradisjonell filosofi, hevder Castoriadis.⁷⁸ Selv tenker han seg denne overgangen som sublimasjon, psykens følelsesmessige investering (*kathexis*) i de sosialt instituerte betydningene, deriblant ideene om representativ kausalitet, ensidisk logikk og bestemthet, men også moralske ideer om det gode, det sanne osv.

The indeterminacy of psychical processes helps us to elucidate the effective possibility of truth only if this indeterminacy is accompanied, paradoxically, by its contrary: causation via representation. And when we speak of truth, or more generally of value, such causation presupposes sublimation, namely, the cathexis of unperceivable (or, if you prefer, ideal) representations; in psychoanalytic terms it presupposes the conversion of the drive into an intention aimed at the sublimated object. We are capable

⁷⁸ Kants problemer med å forbinde moralens transcendens med menneskenaturen er kanskje det beste eksemplet.

of truth because we can cathect an activity that offers no libidinal pleasure in the proper sense of the term: the search for what is true (CR:359).

Her kunne det kanskje vært ønskelig å gå dypere inn på spørsmål om sannhet, verdi, gyldighet osv. Castoriadis gjør imidlertid ikke dette, men henviser til at denne typen spørsmål er «sekundære» i den forstand at de bare kan stilles innenfor en bestemt type samfunn, nemlig et samfunn som har instituert disse spørsmålene som meningsfulle. Alle ideer om sannhet, gyldighet, verdi og så videre er sekundære til dette poenget.⁷⁹ Det at vi er i stand til å søke etter sannhet, og finner glede og mening i sannhetssøken, leder derfor hen til det sosial-historiske nivået, der disse ideene er skapt:

[...] it refers us back to a history wherein the idea of truth has been created and to a society that has found itself capable, somehow or other, of breaking the closure of meaning characteristic of traditional heteronomous societies (CR:359).

Et slikt samfunn har instituert *autonomi* som en sentral betydning. Videre hevder Castoriadis at autonomi som mål, slik det forefinnes i psykoanalysen, bare kan eksistere innenfor et samfunn som har brutt med den heteronome reproduksjonen av mening, slik det skjedde i den tidlige (vestlige) moderniteten. Kun i et slikt samfunn er en målsetning om frihet og autonomi meningsfull, hvilket for Castoriadis vil si: mulig. Bakgrunnen er at den individuelle psyken ikke kan framstille slike betydninger fra seg selv (ibid.) – et poeng jeg skal utdype lenger ned.

Autonomi er for Castoriadis først og fremst å forstå som et idéhistorisk og realhistorisk *prosjekt*, hvis fremste kjennetegn er at de sentrale imaginære betydningene er åpne, ikke lukkede. Et annet uttrykk for autonomi er *bevegelse*, noe som innebærer å kunne stille grunnleggende spørsmål, eller med et godt norsk uttrykk, problematisere. Problematisering er startpunktet for ethvert autonomiprojekt:

⁷⁹ Selv om dette argumentet bidrar til å gjøre filosofiske spørsmål om sannhet, gyldighet osv. litt vel enkle for Castoriadis, får han gjennom nettopp denne manøveren framhevet et viktig aspekt ved individuell og kollektiv autonomi. Ikke overraskende har Jürgen Habermas påtalt at Castoriadis ikke skiller mellom mening (*Sinn*) og gyldighet (*Geltung*), i Habermas, J. (1985): *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp. Dette innlegget imøtegås av Castoriadis i CR:384ff, der han utdyper betydningen av gyldighet *de jure* (se også Bauman 1999 og Castoriadis 1995:39-72).

As a germ, autonomy begins when explicit and unlimited interrogation explodes on the scene – an interrogation that has bearing not on ‘facts’ but on the social imaginary significations and their possible grounding. This is a moment of creation, and it ushers in a new type of society and a new type of individuals. I am speaking intentionally of *germ*, for autonomy, social as well as individual, is a *project* (Castoriadis 1991:163).⁸⁰

«Autonomiprojektet» omtales som forbindelsen mellom psykoanalyse, praktisk filosofi, pedagogikk og politikk; det vil si at subjektet blir i stand til å innta et refleksivt, bevisst og skapende forhold både til sitt eget ubevisste og til det virksomme, samfunnsmessige livet. Autonomi i Castoriadis’ forstand angår nemlig alle nivåer samtidig (ibid).

Den psykoanalytiske relasjonen er en handlingsrelasjon som går ut på å fremme frihet hos en annen. Denne dynamikken kjennetegner også pedagogikk og politikk – eller det Castoriadis kaller «genuin» pedagogikk og «genuin» politikk (CR:360).⁸¹ Målet er i alle tilfelle en reflekterende og deliberativ, viljesstyrt subjektivitet. Dette betyr verken å skulle temme, eller underkaste seg, det imaginære, ubevisste. Snarere betyr det at man anerkjenner det imaginære som skapende, og oppretter *et annet forhold* mellom det *skapende* og *det skapte*, nemlig et som er preget av autonomiens refleksivitet, fleksibilitet og aksept; i stedet for lukning eller dominans. Dette målet – som er en bevegelse, prosess, mer enn en tilstand – kan bare nås gjennom subjektets egen aktivitet:

Such lucidity can be attained only by the means of the patient’s self-activity, his own self-questioning, the development of his own reflectiveness (CR:359-60).

Psykoanalysen (og oppdragelsen) kan neppe kalles vellykket uten at subjektet også tar grep med å endre sin egen væremåte og «egenverden» («danning»). Dette fordrer at en ny

⁸⁰ Castoriadis, Cornelius (1991): *Power, Politics, Autonomy. Essays in Political Philosophy*. New York, Oxford University Press. Heretter referert som *PPA*.

⁸¹ Castoriadis snakker mest om psykoanalysen, men lar samme mål og dynamikk gjelde for alle de nevnte disiplinene. Jeg følger ham her i en begrepsbruk som ligger nær psykoanalysen, men kunne like gjerne ha snakket om oppdrags- og dannelsesprosesser. Poenget er å beskrive en prosess rettet mot å befordre en annens frihet. Jeg har valgt ikke å (eksplisitt) problematisere analogien mellom psykoanalyse, pedagogikk og politikk, men heller å videreutvikle hans ansatser med enkelte presiseringer og nyanseringer. Det er selvsagt mulig å innføre en rekke forbehold på dette punktet, blant annet å påpeke at pedagogikk ikke må forstås som terapi, at den pedagogiske relasjonen er asymmetrisk osv. Disse forbeholdene har jeg tatt hensyn til i drøftingen av enkeltspørsmål, her og nedenfor.

subjektivitet er i virksomhet, en som kan ta grep om seg selv og transformere gamle, uhensiktsmessige mønstre i tenke- og handlemåter:

[...] one capable of filtering his own unconscious pushes and desires, of shattering the coalescence of phantasm and reality, of putting into question not only his thought but also his practices (CR:360).

Denne reflekterende og viljesstyrte subjektiviteten – psykoanalysens slutt punkt og danningens omdreiningspunkt – er altså en autonom subjektivitet (CR:360). Men hvordan kan en slik subjektivitet fremmes av en annen, uten å forstyrre subjektets frihet? Svaret som tilbys av Castoriadis at terapeuten/pedagogen tar i bruk, appellerer til, potensielle elementer av den andres gryende autonomi. Dermed adresserer Castoriadis pedagogikkens klassiske paradoks:

The emergence of a reflective and deliberate – that is to say, autonomous – subjectivity can be defined as the end of the analytic process [...]. We can consider this type of subjectivity as the formal norm of human beings. And we can also consider the activity of the genuine analyst – who aims at the emergence of the autonomy of the patient by ‘using’ for this purpose the potential elements of this same autonomy – as a formal model for all human praxis. Such praxis may be defined as the activity of an autonomy that aims at the autonomy of one or several others – which is what genuine pedagogy and genuine politics also do or should do. Here we find the answer to the question: How is the action of one freedom upon another freedom possible? (CR:360).

Dermed knytter Castoriadis sammen politikk, psykoanalytisk praksis og pedagogikk i det vi kunne kalle en *utvidet pedagogisk relasjon* som går ut på å hjelpe en annen til å bli autonom. Teksten har få praktiske anvisninger, det for eksempel ikke umiddelbart klart hva det vil si å «bruke» potensielle elementer av noens autonomi i en bevisstgjøringsprosess (et problem som blir mer akutt i en politisk sammenheng enn i pedagogikken og psykoanalysen). Det er imidlertid interessant å se at Castoriadis her formulerer det klassiske pedagogiske paradoks som et generelt problem for politikken; det vil si, han gjør dette til et definerende trekk for det han kaller *genuin* politikk. Paradokset kan dermed overføres – mer eller mindre direkte – til diskusjoner omkring politikk, demokratiteori og politisk danning. Denne avhandlingen er bygd opp på en slik overføring, der grunnlaget og implikasjonene utdypes etter hvert; spesielt i kapittel 3.

Det klassiske pedagogiske paradoks – hvordan er det mulig å gripe inn i en annens frihet med det formål å fremme dennes autonomi – stilles altså av Castoriadis på vegne av både pedagogikken, psykoanalysen og politikken. Med tilslutning til Freud mener han at disse tre disiplinene er «umulige profesjoner». Bakgrunnen er at det ikke finnes noe ahistorisk, teknisk eller transcendentalt mål for mennesket som pedagogikken, psykoanalysen og politikken kan rette seg mot å oppfylle. Disse virksomhetenes mål kan derfor ikke settes opp på forhånd, slik at man kan styre deretter; de avhenger av aktiviteten til «objektet» selv, dvs. av menneskene og samfunnet det gjelder. Ja, ikke bare av menneskenes aktivitet, men av selve målene som disse subjektene *setter for seg selv*. Det er derfor heller ikke mulig å skille mellom målet og midlene/aktiviteten/prosessen innenfor de umulige profesjonene – oppdragelse, danning, psykoanalyse og genuin politikk – målet er i seg selv *et subjekt som selv er i stand til å sette seg mål og forfølge dem* (WIF:126ff). Og, som sagt tidligere, mener han at denne type subjektivitet, og disiplinene som sådan, bare kan finnes i en bestemt sosial-historisk ramme.

Jeg vender tilbake til en grundigere behandling av det pedagogiske paradoks i kapittel 5. Der vil jeg også utdype hvorfor det pedagogiske paradoks for Castoriadis ikke kan dreie seg om det enkelte menneskes oppdragelse og «selvdanning», men alltid også om det aktuelle sosial-historiske tilfellet: de instituerte imaginære betydningene. Det er for eksempel neppe mulig å oppdra et menneske til autonomi innenfor en heteronom samfunnsform. Autonomiens paradoks har derfor en dobbel karakter: det gjelder på det (inter-)personlige nivået og på institusjonsnivå.

Jeg har nå tatt for meg det imaginæres betydning innenfor Castoriadis' ontologi, antropologi og praktiske filosofi. I alle tre tilfeller betones ubestemthet, kontingens og epistemologisk *antifoundationalisme*.⁸² Samtidig peker utlegningen i retning av at den menneskelige verden er en skapt verden bestående av mening og betydninger. Det er nå på tide å gå dypere inn i denne sfæren, og knytte mer direkte an til Castoriadis' pedagogiske bidrag. Inngangen som byr seg fram, er først og fremst begrepet *paideia*.

⁸² Jeg kjenner ikke noe godt norsk uttrykk som kan erstatte det engelske *foundationalism*.

1.4 Demokratisk *paideia*: sosialisering og autonomi

De foregående utlegningene har vist at Castoriadis har en langt mer eksplisitt ontologi enn det som er vanlig innenfor nyere tids filosofi. Han tilhører også det fåtall av vår tids filosofer som uttaler de *pedagogiske* aspektene ved sin tenkning.⁸³ I flere av hans mer programmatisk tekst framholdes *paideia* som et uunnværlig element for et virksomt demokrati – styreformen for individuell og kollektiv autonomi.⁸⁴ Men selve begrepet *paideia* underlegges, så vidt jeg vet, ingen egen analyse, og gis heller ingen egentlig definisjon. Som oftest snakker han om *paideia* som forming, og som *culture*,⁸⁵ instituert i samfunnets forskjellige praksiser og sfærer. Her er det ofte liten forskjell på *paideia* og sosialisering.⁸⁶ Enkelte steder snakker han også om *paideia* i en dypere, mer «egentlig» forstand. Da hensespeiles det på en mer normativ praksis som kan knyttes til autonomiprojektet og det pedagogiske paradoks (jf. forrige avsnitt). For avhandlingens formål er det mest interessant å se hvordan *paideia*-begrepet forholder seg til autonomibegrepet. Det er ikke helt opplagt hvordan disse kan forstås i sammenheng. Fra det som er sagt så langt, er det antakelig blitt klart at Castoriadis' autonomibegrep ikke har mye til felles med mer tradisjonelle (politisk liberale) oppfatninger, der det å være et autonomt subjekt betyr å kunne fristille seg fra samfunnet, å agere uavhengig av kollektivet, altså en individorientert kategori som stilles opp *i motsetning* til det sosiale. For Castoriadis ville et sånt menneske ikke være individuert, ikke et subjekt – ikke en gang asosialt – men snarere autistisk eller psykotisk.

La meg utdype dette resonnementet, med utgangspunkt i *paideia*-begrepet. Det eksisterer, som vi har sett, for Castoriadis en immanent sammenheng mellom demokrati og *paideia* eller danning (begrepene kan her brukes synonymt). Uten demokratisk danning blir demokratiske institusjoner for Castoriadis en tom, abstrakt idé. For selv om man kunne tenke seg et samfunn bestående av institusjoner som var «demokratiske i seg selv» – noe han *ikke* mener – ville disse ikke kunne vare dersom det ikke samtidig fantes *demokratiske individer* som kan få

⁸³ Men, som Castoriadis også påpeker (*FT*:176), var pedagogikk, eller *paideia*, et helt sentralt tema for klassisk politisk filosofi, fra Platon til Rousseau (og vi kan gjerne tilføye, for Kant).

⁸⁴ Spesielt utviklet i *DPR*, i «Power, Politics, Autonomy» (*PPA*:143-174) samt «The Greek *Polis* and the Creation of Democracy» (*ibid*:81-123). De to siste foreligger på svensk i Castoriadis (1995).

⁸⁵ Betydningen av det franske *culture* ligger nær forming.

⁸⁶ Se også Hellesnes ([1969]1992:79): «[...] når vi tek til å dane oss sjølve, så er vi alt dana av andre».

dem til å virke etter sin hensikt, vedlikeholde og opprettholde dem. Slike demokratiske individer tenker han seg som formet gjennom demokratisk *paideia* (DPR:10). En av de fremste politiske oppgavene for et demokrati er derfor å ta seg av utdanningen. Ei heller kan demokratiske individer oppstå utenfor eller forut for demokratiet:

The idea that a democratic regime could receive history 'ready made' from democratic individuals who would make it function is [but a mirage]. Such individuals can be formed only in and through a democratic *paideia*, which does not grow up like a plant but instead has to be one of the main objects of a society's political concerns (DPR:11).

I teksten «Det grekiska *polis* och skapandet av demokratin» (Castoriadis 1995 [1983]) skriver Castoriadis om hvilke kvaliteter som kjennetegner et demokratisk *ethos*. Det viktigste her angår ikke innhold – det finnes ikke noe politisk *epistēme* – men består i en forpliktelse på det politiske livet. I demokratiet er hver og en i prinsippet like kvalifisert til å formulere en politisk mening (*doxa*). Skaping av demokratiet betyr derfor samtidig skaping av borgeren:

[Skapandet av demokratiet och ett offentligt rum] går hand i hand med de [...] fundamentala drag som kännetecknar medborgaren: *isegoria*, allas lika rätt att yttra sin uppriktiga mening, och *parrhesia*, allas förpliktelse att verkligen tala fritt om allt som rör offentliga göromål (Castoriadis 1995:60).

Polis var de politiske borgerne. Dette gjenspeiles i det forhold at ordet for athenerne og Athen var ett og det samme.⁸⁷ Demokratisk *paideia* er også i en viss forstand demokratiets substans, hevder Castoriadis: «Only the education (*paideia*) of the citizens as citizens can give valuable, substantive content to the 'public space'» (PPA:113).⁸⁸ Begrepet oppbærer også et visst *ethos*, bestående av et felles ansvar.

Men denna *paideia* är inte i första hand en fråga om böcker och anslag til skolorna, utan innebär först och främst insikten om att *polis*, det är du och jag, och att dess öde även beror på oss själva och vårt tänkande, vårt beteende och våra beslut. Med andra ord, den består i att delta i det politiska livet (Castoriadis 1995:61).

⁸⁷ Ἀθηναί, *Athenai*.

⁸⁸ Castoriadis, C. (1991): *Philosophy, Politics, Autonomy. Essays in Political Philosophy*. New York, Oxford University Press. Heretter benevnt som *PPA*.

Det greske *paideia*⁸⁹ betyr mer enn barneoppdragelse; det betegner også dydsetisk forming, sosialisering og «kultur». Det er viktig å understreke at det i den greske antikken neppe var meningsfullt å oppstille individet i et motsetningsforhold sitt samfunn, *polis*, og i henhold til dette plassere sosialiseringen på den ene siden og selvdanningen på den andre. Å sosialiseres betød samtidig å dannes til visse idealer eller dyder, og disse var i det store og hele ensbetydende med *egne* idealer. Det er først langt senere at man opererer med et dannelsesideal som skal kunne *motvirke* rådende trekk i kulturen.⁹⁰ Castoriadis' bruk av termen *paideia* ser ut til å betegne den klassiske, udifferensierte betydningen, der demokratisk *paideia* betyr både sosialisering, oppdragelse og danning i og for et demokrati.⁹¹ En mangel ved denne konseptualiseringen av *paideia* så vel som utdanning (*éducation*) er at han ikke har utviklet en nyansert forståelse av intensjonell pedagogisk aktivitet, f.eks. når det gjelder oppdragelse og danning for autonomi; en mangel han selv er klar over (*FT*:176). Men i og med at det norske språket tilbyr et litt større begrepsforråd på området, blir det mulig for meg å utvide og nyansere disse diskusjonene.

I de siterte tekstene om *paideia* frammaner Castoriadis en type subjektivitet, et borgersubjekt som oppfatter seg selv som politisk viktig, og som medansvarlig for samfunnets tilstand – som i sin tur oppfattes som viktig for en selv. Med andre ord, en politisk subjektivitet der *selvforståelsen er samfunnsmessig*. Dermed antydes sammenhengen mellom individuell og kollektiv autonomi, et forhold som vi snart skal gå nærmere inn på. Videre hevder han at autonomi er den «sanne politikkens» mål, og at dette målet innebærer politisk danning:

[T]he object of true politics is to transform institutions, but to transform them in such a way that those institutions educate individuals, putting them on the road to autonomy (*FT*:175).

Når Castoriadis hevder at et demokratisk samfunns fremste politiske oppgave er oppdragsmessig og kulturell, mer enn antydes en politisering av pedagogikken. For hvordan kan det avgjøres hvilken bestemt type danning som er den ønskedige? Dette blir et spørsmål som i seg selv må politiseres; ikke slik å forstå at partipolitikere i parlamentet eller

⁸⁹ *Paideia* (gr.), av *pais*: barn, *paideuo*: jeg oppdrar et barn, *paideusis* eller *paideia*: barneoppdragelse. (Andersen 1999:10).

⁹⁰ Rousseau er kanskje det mest markante eksemplet.

⁹¹ *Education* brukes ofte på samme, udifferensierte måte, se for eksempel «Psyche and Education», *FT*:165-187.

lignende skal bestemme eller *avgjøre* dette spørsmålet, men snarere at samfunnet som helhet har en pågående diskusjon og refleksjon omkring danningsspørsmål, knyttet til spørsmål om hvilke institusjoner vi vil ha, hvilke mål vi vil forfølge som samfunn osv. Sett fra motsatt kant er det sannsynlig at en bestemt dannelsingspraksis vil gi seg utslag i visse samfunnsmessige og politiske uttrykk. Danningsspørsmålet er derfor dypt politisk, i normativ og substansiell forstand. Dette blir tydelig i den grad et samfunn spør seg hva slags individer dets institusjoner skal utdanne: For eksempel lovlydige borgere, samfunnskritiske aktivister, soldater, lojale arbeidere eller dedikerte forbrukere, for å nevne noen alternativer.⁹²

Det kan synes vanskelig å si noe generelt om hva demokratisk *paideia* er eller bør være. Videre er det uklart hvordan ideen om *forming* kan forstås i sammenheng med autonomi, der sistnevnte indikerer frihet, betydningsskaping og selvstyre? Er det mulig å forme, og formes, til autonomi, forstått som skapende og selvdannende subjektivitet? Ideen om forming gir vel snarere konnotasjoner til et passivt subjekt, underlagt en påvirkning som vedkommende ikke har (psykologisk) anledning til å motsette seg. Jeg vil likevel argumentere, med Castoriadis, for at formingsforståelsen som tilligger det klassiske *paideia*-begrepet også er mulig i sammenheng med autonomi. Først og fremst kan det framsettes som et logisk-symmetrisk poeng: Hvis det er mulig å sosialiseres og formes til heteronomi, dvs. ikke-autonomi, må det samme kunne gjelde for autonomi. Det filosofiske arbeidet blir da å undersøke hva som kan ligge i dette formingsbegrepet. For, som følgende sitat viser, mener Castoriadis at alle samfunn former sine individer, noe annet er ikke mulig:

An autonomous society entails autonomous individuals. Individuals become what they are by absorbing and internalizing institutions; in a sense, they *are* the main concrete embodiment of these institutions. This internalization, we know, is anything but superficial: modes of thought and of action, norms and values, and, ultimately, the very identity of the individual as a social being all depend upon it. In a heteronomous society, the internalization of the laws, in the widest sense of the term, would be useless if it were not accompanied by the internalization of the supreme law or metalaw, 'Thou shalt not put the laws into question.' But the metalaw in an autonomous society can only be, 'You shall obey the law – but you may put it into question. You may raise the question of the justice of the law, or of its appropriateness.' (*WIF*:133).

⁹² Spørsmål om organisering av utdanningsvesenet, differensiering m.v. kommer også inn her, men vil ikke bli behandlet i denne avhandlingen.

Internaliseringen av denne «metaloven» er, slik jeg forstår Castoriadis, essensen av det autonome samfunns *paideia*. Det er viktig å merke seg at metalovens andre ledd har karakter av en mulighet: « ... you *may* ... ». Den definatoriske forskjellen mellom heteronom og autonom danning har derfor karakter av en *mulighet*; en mulighet som også oppbeholder myndiggjøringens paradoksale karakter. Bare i det autonome samfunn kan det eksistere en type *paideia*, en forming hvis *ethos* er myndiggjøring – men frihetens mulighetsrom kan benyttes til så mangt, og betyr også at subjektene kan velge *ikke* å ta i bruk sin frihet. Dessuten, som jeg senere skal argumentere for, har autonomi kanskje også en slagside, eller kanskje heller en mislykket variant, i form av hyperrefleksivitet uten psykologisk mening / opplevelse av viktighet (kapittel 5). Men nå er det på tide å vende oppmerksomheten direkte mot autonomibegrepet.

Ideen om å hjelpe noen til å bli autonom, kan sies å befinne seg innenfor tre *praxis*-typer som Castoriadis var opptatt av: det politisk-revolusjonære, det psykoanalytiske og det filosofiske området. De tre områdene kan leses ut av følgende utdrag fra artikkelen «The 'End of Philosophy'?»), der Castoriadis skriver om autonomiprojektet:

The meaning of [the project of social and individual autonomy] is the refusal of closure, and the establishment of another relationship between the instituting and the instituted at the collective level, between radical imagination and the socialized individual at the level of the singular human being, between the incessant reflective activity of thought and its results and accomplishments at any given moment (*PPA*:31).

I utsagnet ligger det politiske, psykologiske og filosofiske komponenter. Som allerede påpekt, henger disse «komponentene» uatskillelig sammen for Castoriadis, og forenes i autonomiprojektet. Poenget jeg vil belyse er at Castoriadis, i alle disse tilfellene, er ute etter å etablere et annet forhold – *establish another relationship* – mellom forskjellige instanser, nemlig det forholdet som kjennetegner individuell og kollektiv autonomi. Dette forholdet er det motsatte av lukning (fr. *clôture*), altså en type åpenhet. Jeg er her spesielt interessert i det vi, rett nok med en kraftig tøyning av begreper, kunne kalle den «pedagogiske relasjonen» innenfor hvert av disse områdene. Dette må forstås i vid forstand. En «pedagogisk relasjon»

kan da ikke bare betegne forholdet mellom voksne og barn, men kan for eksempel gjelde to voksne, eller et forhold mellom forskjellige grupper i samfunnet, slik tilfellet vil være i en politisk sammenheng. Dersom vi godtar å betrakte pedagogikk, psykoanalyse og politikk som tre typer virksomhet som alle går ut på å fremme (hverandres) autonomi, slik jeg argumenterte for ovenfor,⁹³ vil dette være både relevant og interessant. Gjennom denne optikken skal jeg derfor nå ta for meg det pedagogiske og dannelsesmessige innholdet i Castoriadis' autonomibegrep, i tre påfølgende avsnitt. Samtidig gis det en ytterligere innføring i Castoriadis' teoretiske og begrepsmessige utvikling, fra det tidlige politiske arbeidet, via psykoanalysen til hans sene, avanserte ontologi.

1.4.1 Autonomi er et prosjekt

Autonomy is self-positing of a norm, starting from some content of effective life and in relation to this content (CR:401).

Gjennom hele sin filosofiske utvikling, men særlig i de første tretti årene, utviklet Castoriadis sin tenkning gjennom befatning med empiriske, politiske hendelser.⁹⁴ I *Socialisme ou Barbarie*-tiden, 1949-1965, var det forholdet mellom arbeidere og ledelse som utgjorde kjernetematikken. Castoriadis var i denne perioden opptatt av klassekamp og kritikk av byråkratiet, men hans tenkning dreide gradvis over mot autonomi mer generelt.

Autonomiprojektet betraktet han som ett og det samme gjennom hele forfatterskapet, selv om betegnelsene og nedslagsfeltet skiftet, og han omtalte seg selv som «revolusjonær» hele sitt liv. Å være revolusjonær betød for Castoriadis ikke bruk av vold, men å gjøre radikalt om på samfunnets bestående institusjoner, først og fremst ved hjelp av belysning (*élucidation*). Tilsvarende omtales autonomiprojektet ofte som et *revolusjonært* prosjekt.

⁹³ Se 1.3.3

⁹⁴ «It was [...] the very rational, but not rationalistic, effort to elaborate revolutionary ideas, programs, and forms of organization and action capable of remaining *open to* changing events while being engaged in responding to the present situation that has enabled Castoriadis's work to stand the test of time like no other writer of the postwar world» (Curtis 1988:xiv).

Castoriadis understreker flere steder forskjellen mellom autonomi som prosjekt og autonomi som teori, og holder fram det politiske autonomiprojektet som primært. Grunnen er at det aldri vil kunne lages en teori for å predikere en bestemt sosial-historisk «utvikling», eller «forklare» en samfunnsmessig virkelighet, for eksempel ved hjelp av en særskilt samfunnsvitenskapelig metode. Poenget var at det ikke kan finnes noe teoretisk svar som kan fungere som en praktisk løsning, like lite som det kan finnes en praktisk løsning som overflødiggjør teoretiske undersøkelser (Curtis 1988:xvii). Ifølge ham selv ble den teoretiske utviklingen drevet fram av hans politiske engasjement, og ikke omvendt – som beskrevet i artikkelen *Done and To Be Done*:

[...] I have always tried to conduct political activity and reflection without directly mixing therein philosophy in the proper sense of the term. It is as political, and not philosophical, ideas that autonomy [...], the creativity of the masses, what today I would have called the irruption of the instituting imaginary in and through the activity of an anonymous collective [...] made their appearance in my writings; it is starting from a reflection on the contemporary economy, from an immanent critique of his economics and his view of society and of history, and not as metaphysician, that I criticized Marx, then distanced myself from him (CR:371-372).⁹⁵

Vi ser her at hans inspirasjon i utviklingen av autonomibegrepet ikke var det athenske demokratiet, slik hans senere verker kunne indikere (der autonomibegrepet typisk gjøres rede for med henvisning til Athen). I et svar til sine kritikere, som beskylder ham for hellenosentrisme,⁹⁶ påpeker han at det i *Socialisme ou Barbaries* 3000 sider kun finnes to referanser til antikken. Autonomibegrepet ble altså utviklet gjennom hans befatning med konkrete historiske hendelser i etterkrigstidens Europa:

What is constantly discussed, described, analysed, and reflected upon [in *Socialisme ou Barbarie*] is the modern experience: the Russian experience, of course, but also struggles, great and small, of Workers in the Western world since 1945, the Hungarian and Polish Revolutions of 1956, the struggles of the 1960s, and so on. *One will not find a single sentence* in [*The Contents of Socialism II*], for example, that does not refer to a real historical experience, to a form invented by the workers' movement, to a problem this movement encountered or was inevitably going to encounter had it continued to develop, to a new question posed by changes in the contemporary world (CR:414).

⁹⁵ Dette skjer i «Marxisme et théorie révolutionnaire», utgitt i *Socialisme ou Barbarie* 1964-65.

⁹⁶ G. Busino (red.) (1989).

Ifølge ham selv er det umulig, dersom man har litt kjennskap til nyere historie, å lese hans verker uten å se hva som er den røde tråden, nemlig:

[...] the preoccupation, the obsession with the risk that a collective movement might ‘degenerate’, that it might give birth to a new bureaucracy (whether totalitarian or not) – in short, to overcome the division of political labour [...] (CR:414).

Byråkratiet var gjennomgangstema i Castoriadis’ kritikk av SSSR⁹⁷ – men også i kritikken av vestlig kapitalisme. I stedet for å oppstille den tradisjonelle analysen, der Vesten er kapitalistisk og Sovjetunionen kommunistisk (degenerert eller ei), betraktet han både Vestens kapitalisme og Sovjetstaten som to varianter av «byråkratisk kapitalisme». Sosialisme, autonomi, selvstyre og demokrati var altså en motsats til byråkratiske statsformer av begge slag. All type hierarkisk organisering – f.eks. i form av byråkrati – er for Castoriadis en legemliggjøring av heteronomi (Theodoridis 2003:4).⁹⁸ Også det representative politiske system utgjør en stratifisering og hierarkisering av den politiske makten, mener Castoriadis, ved at en gruppe mennesker, en klasse, får styre på vegne av andre, bortsett fra én dag hvert fjerde år. Det å styre seg selv må for ham bety at man selv setter den politiske dagsorden, og bestemmer hvilke saker som er viktige nok til å tas opp. Aktørene, de tekstlige subjektene, skifter i hans verker. Han snakker i de tidlige verkene om ordre-givere og ordre-mottakere; senere arbeiderstyre og selvforvaltning *vis-à-vis* byråkrati og hierarki; så autonomi og heteronomi, der byråkrati forstås som en instituert subform av heteronomi; og til sist snakker han ikke lenger om byråkratiet eller arbeidere, men om instituert autonomi *vis-à-vis* heteronomi i forskjellige varianter, med en tiltakende filosofisk, ontologisk betoning. Fra teksten «Recommencer la révolution» (1963) er det ikke lenger hensiktsmessig for Castoriadis å tenke seg at revolusjonen eller autonomiprojektet har noe privilegert subjekt (arbeiderklassen).⁹⁹

⁹⁷ Som han, idiosynkratisk, omtalte som Russland.

⁹⁸ Se også *DPR*, der Castoriadis argumenterer mot Habermas og ideen om prosedural demokratiteori, nærmere bestemt dennes anti-substansialisme. Castoriadis forsøker å vise at autonomi som frihet impliserer likhet.

⁹⁹ Mange av hans tidligere lesere ble skuffet over denne vendingen, og klandrer ham for å ha blitt «for filosofisk» i betydningen upolitisk (Kalyvas 2003).

Det er som nevnt viktig for Castoriadis å understreke at autonomi må forstås som en bevegelse, en streben, et prosjekt. «No doubt, there is no autonomous society in existence» (FT:175). Han bestreber seg på å bruke dynamiske begreper for å beskrive dette. For vårt formål er det interessant å se at det jeg har kalt en utvidet pedagogisk relasjon også er å finne innenfor det revolusjonære prosjekt – som når Castoriadis i en svært innflytelsesrik tekst, *Le contenu du socialisme*,¹⁰⁰ går i rette med datidens revolusjonære sosialister vedrørende spørsmålet om revolusjonær ledelse. Autonomitemaet i denne teksten gjelder selvbestemmelse innenfor arbeidslivet. Castoriadis kritiserer sosialister som kun forbinder klassekamp med forbedring av lønnsvilkår, dvs. å minimere utbytting. Ifølge Castoriadis er økonomisk forbedring, slik forstått, fullt forenlig med kapitalismen.¹⁰¹ For ham var det langt viktigere å endre maktforholdene innenfor produksjon og arbeidsliv, slik at arbeiderne styrte seg selv. Dette var for Castoriadis «sosialismens innhold»:

For den revolusjonære organisasjonen er det bare ett kriterium som kan være avgjørende når det blir fattet beslutninger om den holdning den skal ta til arbeidernes kamp. Øker eller minsker denne spesielle kampformen, denne spesielle organisasjonsformen arbeidernes deltagelse, deres bevissthet, deres evne til å styre sine egne saker, deres selvtillit? (Alt dette er for øvrig den eneste garantien for at kampen vil bli seierrik og effektiv selv fra det mest umiddelbare og begrensede synspunkt)
(Cardan/Castoriadis [1961] 1974:24).

På dette tidspunktet var det fortsatt utelukket for Castoriadis å tenke seg en sosialisme som hadde et annet handlende subjekt enn arbeiderne. Et eventuelt revolusjonært parti kunne på ingen måte danne fortropp, gå foran og legge til rette for de uopplyste masser. I høyden kunne et revolusjonært parti hjelpe arbeiderne til å innse sin egen subjektstatus, slik at de kunne ta sin handlekraft og makt i bruk. Bevissthet og autonomi er det sentrale i klassekampen for Castoriadis, og ikke forbedring av materiell levestandard for forbedringens skyld.¹⁰² Men

¹⁰⁰ Kortversjonen i pamflettform ble utgitt under pseudonymet Paul Cardan i 1961. Oversatt til bl.a. engelsk (utgiver: Solidarity), japansk, svensk, norsk, polsk, italiensk. Mange hundre polske eksemplarer ble smuglet inn i Polen, ifølge forordet til den norske utgaven, Cardan (1974): *Sosialismens mening*. Oslo: Frihetlige Rådssosialister, fra en oversettelse av Jan Henriksen, 1970.

¹⁰¹ Noe som ikke var selvsagt for en del av datidens marxister, som opprettholdt tesen om kapitalismens innebygde motsigelser som på logisk og lovmessig vis skulle føre til et sammenbrudd av kapitalismen som økonomisk system.

¹⁰² Han var like fullt en sterk motstander av å sette likhet og frihet opp mot hverandre, slik politiske liberalere ofte gjør. For ham kunne ulikhet ikke være forenlig med frihet, og sitatet kan således ikke tolkes som at han var mot økonomisk forbedring for arbeiderklassen.

bevissthetsøkning var ikke nødvendigvis synonymt med utdanning; han var skeptisk til at «bedre utdanningsmuligheter for alle» automatisk skulle føre til frihet, fordi utdanningssystemet i alle typer samfunn tenderer mot å reprodusere den bestående samfunnsorden (*ibid.*). En utdanning for autonomi må derfor være av en spesiell karakter for å motvirke slik reproduksjon, dvs. sosialistisk og/eller radikaldemokratisk, noe han naturlig nok ikke utdyper i denne teksten, som omhandler arbeidernes frigjøring vis-à-vis byråkratiet generelt og ideen om den «revolusjonære fortropp» spesielt.¹⁰³

Tekstens tema er hvordan arbeidernes bevissthet og evne til selvorganisering kan økes – men problemstillingen som sådan har etter min mening paralleller i pedagogikkens og autonomiens paradokser. Dette viser seg når Castoriadis hevder at bare tiltak og organisasjonsformer som øker subjektene evne og mulighet for autonomi – omtalt som bevissthet, selvtillit og evner til å styre sine anliggender – er akseptable for en revolusjonær organisasjon eller parti. Ved å tøyne begrepene kan vi, som sagt, lese dette forholdet som en «pedagogisk relasjon», der den revolusjonære organisasjonens eneste legitime «pedagogiske mandat» kan være å bistå arbeiderne på veien mot en autonom subjektstatus – for dermed å gjøre seg selv overflødig i denne rollen.¹⁰⁴

Oppsummerende kan vi si at for et praktisk rettet, revolusjonært autonomiprojekt er autonomi et spørsmål om selvstyre, dvs. å styre i forhold som angår en selv.¹⁰⁵ Å hjelpe noen

¹⁰³ I teksten «On the Content of Socialism, I» (Castoriadis [1955] 1988:290-309) skriver han at arbeiderne også må skape kultur. Fremmedgjøringen under kapitalismen er i stor grad kulturell, og det å skape kultur er noe annet enn å tilegne seg den hegemoniske kulturen. Dette poenget er relevant for dannelses- og utdannings spørsmål, kanondebatt osv., men jeg kan ikke se at han har fulgt det opp senere.

¹⁰⁴ Ved en slik sammenligning må man selvsagt vokte seg for å betrakte arbeidernes autonomiprojekt som synonymt med for eksempel barnets. Arbeidere er allerede voksne, og derfor i stand til å ta hånd om sine egne anliggender i en grad barnet ikke er, ja, de *bør* også ta hånd om seg selv i den grad vi mener at det å være voksen er å være autonom. Men dette siste er ikke nødvendigvis tilfelle i Castoriadis' analyser av arbeidslivet, da «autonomi» her betyr en viss måte å organisere samfunnet på, som i den siterte teksten kalles «sosialistisk», og i senere tekster «demokratisk», eller rett og slett som «individuell og kollektiv autonomi».

¹⁰⁵ Som sosiologen Brian Singer har påpekt, vil det være interessant å se på hvordan SouB løste spørsmålet om sin egen organisering. Gruppen prøvde virkelig å gjennomføre den antihierarkiske ideen i sin egen organisasjon, noe som ga seg utslag i en lang rekke kontroverser, spesielt mellom Castoriadis og Claude Lefort. Ifølge Singer (1979) lyktes forsettet ikke for gruppen. Claude Lefort forlot SouB to ganger, den første gangen pga. organisasjonsspørsmålet, og det ble dannet en gruppe som skulle være mer arbeiderorientert, Pouvoir Ouvrier. Den andre gangen var bruddet endelig, og dreide seg om tolkningen av Sovjetunionens invasjon i Afghanistan, men antakelig også slitasje og personlige forhold. Det er en allmenn oppfatning blant SouB-historikere at Castoriadis utøvde en såpass dominerende innflytelse på gruppen at hans tenknings mangslungne utvikling – og

henimot autonomi betyr da å gjøre noen oppmerksom på sine evner til selvstyre, og oppmuntre slike aktiviteter hos hverandre. Hva det *ikke* betyr er å gå foran og brøyte vei; ei heller som et godt eksempel.¹⁰⁶ Autonomiprojektet dreier seg om praktisk, organisatorisk og politisk frihet, og involverer reell makt, tilgang til ressurser, bestemmelse over den politiske dagsorden m.v. Men som allerede påpekt, for at autonomi skal være reell, forutsettes også at samfunnsmedlemmene innehar bevissthet, organisatoriske evner og selvtillit. Ja, ikke bare det, men for at selvbestemmelse m.v. i det hele tatt oppfattes som verdige mål å strebe etter er må den imaginære betydningen autonomi være sosialt instituert.

1.4.2 Psyken og det sosiale

I perioden mellom den siste utgaven av tidsskriftet *Socialisme ou Barbarie* og utgivelsen av hovedverket *L'institution imaginaire de la société* – 1965 til 1975 – opptrådte den tidligere så aktive Castoriadis omtrent ikke i offentligheten. Da *IIS* kom ut må dette, som Brian Singer påpeker, ha medført stor overraskelse for leserne av hans tidligere tekster, grunnet verkets sterke betoning av nye emner som psykoanalyse og lingvistikk (Singer 1980:75).¹⁰⁷ Samtidig er det relativt bred enighet, i hvert fall i akademiske kretser, om at Castoriadis fortsatte med samme det samme teoretiske prosjektet, skjønt på andre nivåer og ved hjelp av andre disipliner.¹⁰⁸ Autonomiprojektet var og forble sentralt. Det er da mulig å tenke seg psykoanalysen som en slags «praktiko-teoretisk bro» mellom det tidlige politiske arbeidet om arbeideres selvorganisering og det sene filosofiske arbeidet om væren-liv-tid som skaping, slik det kan anes i essayet «Psychoanalysis and Philosophy» (CR:349-60).¹⁰⁹ Som vi har sett, er det imaginære et nøkkelbegrep for Castoriadis, et begrep som gjør seg stadig mer gjeldende

hans personlighet – gjorde det påkrevd for resten å forholde seg til disse utviklingene. For eksempel var hans brudd med marxismen, som nevnt, tungt å svelge for mange.

¹⁰⁶ Jf. ideen om en kommunistisk fortropp.

¹⁰⁷ Hans daværende kone Piera Aulagnier utga sitt psykoanalytiske hovedverk på samme tid. Det er mer enn sannsynlig at de to fulgte hverandres prosess og intellektuelle utvikling i denne perioden, men jeg har ikke hatt anledning til å studere verkene i sammenheng.

¹⁰⁸ Singer (1979, 1980), Ramsay (2003), Whitebook (1998), Poirier (2008). Det finnes også de som ikke er enige, særlig blant lesere som er mer aktivistisk og/eller revolusjonært orientert.

¹⁰⁹ Et «rent psykoanalytisk» perspektiv er heller ikke mulig. Pasienten kommer nemlig ikke til analysen med en unik psykologisk konstitusjon: Mesteparten av psykens «innhold» er ting vi har felles i form av sosial-historisk instituerte betydninger, for eksempel språket. (CL-I:74ff).

når han i sine senere arbeider utvider autonomibegrepet fra å gjelde arbeidernes selvstyre til filosofitradisjonen som sådan.

For å forstå autonomibegrepets psykoanalytiske aspekter er det nødvendig å gå inn på noen enkeltbegreper. Helt grunnleggende er forestillingene om «individet», «psyken» og «det sosiale». Disse begrepene må forklares i sammenheng, en sammenheng som bare skal skisseres i første omgang, men utvikles senere. Castoriadis anlegger et uortodokst perspektiv på forholdet mellom disse størrelsene. Først og fremst mener han at det er meningsløst å hevde at det skulle eksistere noen motsetning mellom individ og samfunn som må forlikes, noe som skiller ham fra liberal politisk teori, store deler av sosiologien m.v. Det å være «individ» er for Castoriadis ensbetydende med å være sosialisert. Motsetningen, som det er sosialiseringens oppgave å forlike, eksisterer ifølge ham ikke mellom individet og samfunnet, men mellom psyken og det sosiale, eller mellom psyken og de sosiale imaginære betydningene (*les significations imaginaires sociales*). Denne påstanden trenger en del forklaring. Jeg starter med en skisse av begrepene samfunn og individ, og vender meg deretter mot psyken og ideen om sosialisering som sublimasjon.

Først, hva er det sosiale i denne sammenheng? Det sosiale, eller samfunnet i det enkelte tilfelle, består for Castoriadis av to instanser: det som skaper seg selv, «det instituerende samfunnet» (*l'instituant*), og det som er skapt, «det instituerte samfunnet» (*l'instituée*).

Society is self-creation. 'That which' creates society and history is the instituting society, as opposed to the instituted society. The instituting society is the social imaginary in the radical sense. (PPA:84).

«Det instituerende» er med andre ord det imaginære i sin sosiale, radikale, tapning. Dette kommer jeg tilbake til. Det «instituerte» samfunnet, på sin side, eksisterer som en menneskelig verden av ting, betydninger og institusjoner:

The self-institution of society is the creation of a human world: of 'things,' 'reality,' language, norms, values, ways of life and death, objects for which we live and objects for which we die – and of course, first and foremost, the creation of the human individual in which the institution of society is massively embedded (PPA:84).

Begrepet «the institution of society» henspeler her på samfunnet som helhet, ikke bare enkeltinstitusjoner. Som vi ser, beskriver Castoriadis «samfunnsinstitusjonen» i termer av (instituerte) *betydninger* og *mening*; et perspektiv som skal utdypes lenger ned. Samtidig er det alltid et overskudd i det sosiale, et ubestemt meningsoverskudd, som eksisterer som *instituerende*:¹¹⁰

[There cannot be] any question of a society that would completely coincide with its institutions, that would be exactly covered, without excess or deficit, by the institutional fabric and which, behind this fabric, would have no flesh on it, a society that would be a network of infinitely flat institutions. There will always be a distance between society as instituting and what is, at every moment, instituted – and this distance is not something negative or deficient; it is one of the expressions of the creative nature of history, what prevents it from fixing itself once and for all into the ‘finally found form’ of social relations and of human activities, what makes a society always contain *more* than what it presents (IIS:113-114).

Hva er så et individ? I sitatet ovenfor (*PPA*) nevnes «the human individual in which the institution of society is massively embedded». Denne uttrykksmåten krever litt oppmerksomhet. Det kan synes som sosialiseringen av individet er total. Et annet sted sier Castoriadis at individet ikke bare er avhengig av samfunnet, men uløsbart fra det:

Our relation to the social – and to the historical which is its unfolding in time – cannot be called a relation of dependence, for this would be meaningless. It is rather a relation of *inherence* [...] (IIS:112).

Som jeg skal vise, er sosialiseringen av individet i en viss forstand total – men det samme gjelder ikke for psyken. Poenget her er at individet kan ikke bli noe «annet» enn det samfunnet som har frambrakt det: Visse samfunn frambringer visse individer: Vi sosialiseres i dette samfunnet til kapitalist eller proletar, sa Castoriadis i 1975, ikke til patrisier eller Amon-Râ- prest. I dag ville han kanskje byttet ut proletaren og kapitalisten med hhv. forbruker og spekulant. Det er med andre ord ikke mulig å sosialisere et menneske til *hva som helst* – ingen vil kunne lykkes med å frambringe en sosial type fra en helt annen sosial-historisk epoke,

¹¹⁰ Her er en parallell til psyken, som også har et ubestemt «forestillingsoverskudd» i forestillingsevnen.

samme hvor iherdig man prøvde.¹¹¹ Individenes sosialisering – deres psykogenetiske prosesser – er på sin side avgjørende for å opprettholde en gitt samfunnsform (*IIS*:318). Men disse prosessene er ikke reduserbare til det sosiale, dvs. determinert; poenget er ganske enkelt at psyken ikke selv kan produsere sitt sosiale meningsinnhold:

These [psychogenetic] processes are irreducible to purely social processes; but at the same time they logically and effectively presuppose them, since what is in question here is forming the individual as capitalist or proletarian, and not as lord, patrician or Amon-Râ priest. Nothing in the psyche as such can produce *these* significations, the *world* of significations without which they are nothing, the *mode of being* of these significations as instituted (*IIS*:318).

Andre steder er han mer provokativ, og hevder at «individet» er et «produkt av samfunnet», et «vandrende bruddstykke» eller «et hologram» av det sosiale:

[T]he individual *is* society, a fragment at the same time as a miniature – or, better, a sort of hologram – of the social world (*DPR*:2).

We are all, in the first place, walking and complementary fragments of the institution of our society – its ‘total parts,’ as a mathematician would say. The institution produces, in conformity with its norms, individuals that by construction are not only able but bound to reproduce the institution (*WIF*:7).

Her kan det lett oppstå misforståelser. Det kan se ut som om Castoriadis mener at individuell motstand mot det bestående er umulig, eller kanskje til og med uønsket? Men, som hans autonomibegrep viser, er total identifisering med det bestående ikke på noen måte Castoriadis’ prosjekt – tvert i mot. Poenget i det ovenstående er snarere at det å *ikke* ta inn samfunnets betydninger som sine egne, betyr å *ikke bli individuert*. Et menneske utenfor samfunnet er verken et «beist eller en gud», som Aristoteles mente,¹¹² «he simply is not» (*DPR*:2). Dette problemkomplekset, som ikke er ferdigbehandlet i en hånd vending, skal utvikles mer lenger ned. En slutning så langt er at muligheten for autonomi for individet er, som Castoriadis presiserer, ikke avhengig av, men *inherent*, omsluttet av, det sosiale. Slik

¹¹¹ Isolasjon er selvsagt heller ikke et alternativ for sosialisering.

¹¹² *Politics*, I.2, 1253a18-28.

begynner det å bli klart hvorfor Castoriadis mener at et demokratisk samfunn er umulig uten en demokratisk *paideia*: individer og samfunn er i så måte to sider av samme sak.¹¹³

Men sosialiseringprosessen kan aldri bli total, dels fordi psykens ubevisste ikke lar seg utslette av det sosiale: «[T]he psyche of each singular human being is not and can never be *completely* socialized and rendered exhaustively conformal to what institutions demand of it (DPR:3)», dels fordi det sosialt instituerte selv er under press henimot å forandre seg, dels fordi psyken ikke lar seg sosialisere fullstendig (ibid). Castoriadis' konseptualisering av individet skiller seg, som vi ser, temmelig radikalt fra den politiske liberalismens, der individet er en i prinsippet fri figur, bærer av visse preferanser og interesser som er individets egne, og nettopp *ikke* tilhører det sosiale. Ulikheten mellom disse to oppfatningene av individet, og forholdet mellom individ og samfunn, gir opphav til mange spørsmål, spesielt om frihet. Disse diskusjonene fortjener en grundig behandling som tas i et eget delkapittel (3.3).

Forholdet mellom individ og kollektiv må sies å være grunnleggende for filosofiske diskusjoner omkring politisk danning. Det samme gjelder autonomibegrepet, som for Castoriadis alltid omfatter både individ og kollektiv. Et spørsmål som melder seg fra et ovenstående er hvorvidt Castoriadis mener at autonomi er noe som individer kan dannes *til*, og deretter så å si gå ut og praktisere, eller om autonomi må være instituert i *det sosiale først* for at politisk danning skal kunne finne sted? Svaret på dette ligger nærmest det siste, for Castoriadis. Men «autonomi» kan ikke institueres en gang for alle: Den samfunnsmessig instituerte betydningen «autonomi» må stadig vedlikeholdes og investeres med mening, fordi ethvert samfunn tenderer mot lukning av sine betydninger. Autonomiprojektet er derfor som en råk som må holdes åpen – og her er utdanningen like viktig som de politiske institusjonene. Ja, ifølge Castoriadis er *paideia viktigere* for politikken enn konstitusjoner, og med dette synspunktet påberoper han seg Aristoteles', Platons og Rousseaus gode selskap (PPA:161-162).

¹¹³ J.P. Arnason (i korrespondanse) foreslår å betegne individet som «a selective embodiment» av det sosiale, ikke «total part», fragment, hologram etc., som Castoriadis skriver. Denne reformuleringen synes jeg er god.

Så langt har framstillingen dreid seg om det sosialiserte individ, en størrelse som er stramt innrammet av det sosiale. Hva så med det usosialiserte menneske; er dette kanskje en mer fri figur i Castoriadis' tenkning? Svaret er nei. Psyken i usosialisert form er for Castoriadis monstrøs, ikke-menneskelig. Dens grunnform er monaden, en enhet som er lukket om seg selv.¹¹⁴ Den psykiske monadens kjerne er en grunntilstand der «subjekt, verden, affekt, hensikt, sammenheng og mening er samme sak» (IIS:298, min overs.). Denne grunntilstanden må brytes gjennom sosialisering, slik at realitetsprinsippet innføres. Menneskets behov for sosialisering er altså *ikke* en følge av vår langsomme fysiske modning, hevder Castoriadis; det stammer fra den psykiske monadens grunnleggende asosiale karakter (CR:358).¹¹⁵ Vi blir oss selv *qua* subjekt ved å internalisere den menneskelige, instituerte verden gjennom sublimasjon, dvs. ved å knytte oss følelsesmessig til vårt samfunns sosiale betydninger og forestillinger. Men vellykket er denne «humaniseringsprosessen» bare når psyken lykkes i å finne individuell glede og tilfredsstillelse gjennom å gjøre kollektive forestillinger og betydninger til sine egne (IIS:315). Det er likevel viktig å understreke at psyken selv aldri kan bli *fullstendig* sosialisert. Det gjenstår alltid en «vill», usosialisert rest, som er sete for å skape nye forestillinger, dvs. et sete for kreativitet, nemlig den radikale forestillingsevnen (*l'imagination radicale*).¹¹⁶ I følgende sitat beskrives denne psykiske aktiviteten slik:

The psyche is [...] the emergence of representation as an irreducible and unique mode of being and as the organization of something in and through its figuration, its 'being put into images'. The psyche is a *forming*, which exists in and through *what* it forms and *how* it forms; it is *Bildung* and *Einbildung* – formation and imagination – it is the radical imagination that makes a 'first' representation arise out of a nothingness of representation, that is to say, *out of nothing* (IIS:283).

¹¹⁴ Her skiller Castoriadis seg vesentlig fra Lacan, som fremholder ideen om det spaltede subjekt og den tilhørende teorien om mangel/begjær. For Castoriadis er ideen om et spaltet subjekt, og mangel/begjær som grunnforklaring på psykologiske tilstander og sykdom, falsk, fordi selve mangelen må ha et utspring i psyken. En mangel må være en mangel *for et subjekt*. «The subject, it is said, is this very thing – desire; and desire is sustained only by the lack of its object» (IIS:288). Men det er, for Castoriadis, en feilslutning å tro at psyken kan mangle noe hvis den ikke først har bestemt (*posited*) noe som ønskelig objekt. Dette innebærer *kathexis*, følelsesmessig investering av noe som først må ha vært present for psyken. Dermed kan begjær og mangel ikke være psykens *grunntilstand* (IIS:288-89).

¹¹⁵ Dette er for Castoriadis den egentlige betydningen av Freuds postulat: «*Ich bin die Brust*» (CR:358).

¹¹⁶ Castoriadis foretrekker å snakke om det radikalt imaginære (*l'imaginaire radicale*) framfor den radikale forestillingsevnen (*l'imagination radicale*), som han bruker i en mer begrenset betydning, i sin rekonstruksjon av psykoanalysen (Arnason 1989:324).

Det er dette «ut av ingen ting» som gjør forestillingsevnen «radikal». Dette poenget skal utdypes senere. Som nevnt, opplever psyken glede/lyst/nyttelse ved å produsere psykiske former, som mening, forestillinger og fantasmer. Den monadiske allmaktstilstand utgjør psykens «protomening», mens all påfølgende meningsskaping i en viss forstand er en pågående søken etter denne for alltid tapte enhet (CR:358). *Sosialisering* betyr i denne sammenheng at psyken tar opp i seg samfunnets *imaginære betydninger*, som kommer til å utgjøre den sosialiserte psykens spesielle innhold, så vel som dens form («individet»). Gjennom sosialiseringen investerer psyken de sosiale imaginære betydningene med energi, følelser og driv. At psyken nå finner glede i sosiale forestillinger, betyr at sosialiseringen er vellykket. Men hva er egentlig en imaginær betydning? Dette er et av de mest sentrale, men samtidig blant de mest «unnvikende» begrepene hos Castoriadis. Med dette mener jeg at det ikke lar seg nedfelle i en enkel definisjon.¹¹⁷ Selv med en forenklet presentasjon, som er alt det blir plass til her, kommer vi ikke utenom Castoriadis' ontologi og kosmologi på dette punktet. Dette tas opp i neste kapittelavsnitt.

For å fullføre undersøkelsen om psykens sosialisering og autonomiprojektet skal jeg nå konsentrere meg om hva Castoriadis' sosialiseringbegrep – som altså dreier seg om psykens sublimasjon av sosiale imaginære betydninger – har å si for ideen om å bli autonom. Castoriadis' svar vil være at det å bli autonom innebærer å selv ta kontroll, bevisst kontroll, over prosessen med å skape betydninger. Men dette er ikke noe som kan løses i psykoanalysens terapikammer, uavhengig av det sosial-historiske «omland». Å bli autonom er, i denne sammenheng, noe som først og fremst kan skje på samfunnsnivå, fordi individet i sin meningsskappingsprosess ikke kan benytte seg av imaginære betydninger som det bare «deler» med seg selv. Autonomi, forstått som bevisst betydningsskaping, må altså først og fremst institueres i det sosiale. Dette er grunnlaget for at kollektive begreper i en viss forstand har forrang hos Castoriadis. Det er umulig å være autonom alene, i et heteronomt samfunn. Ressursene for autonomi – for eksempel refleksivitet – institueres nemlig kollektivt, i det sosial-historiske; ikke i individet. Castoriadis snakker derfor alltid om individuell og kollektiv frihet, eller autonomi, som *ett* fenomen. Selv om jeg ikke skal foregripe dette punktet for mye – det skal behandles grundig i senere kapitler – bør det nå være rimelig klart at muligheten for

¹¹⁷ Se en god beskrivelse hos Olivier Fréssard (2005).

å oppnå autonomi, for Castoriadis, er uatskillelig fra samfunnets instituerte tilstand. Når det gjelder pedagogikken og psykoanalysen gjør det samme seg gjeldende: Begge er disipliner eller vitenskaper som bare kunne oppstå innenfor en samfunnsform preget av autonomi, hevder Castoriadis, her med vekt på psykoanalysen:¹¹⁸

Psychoanalysis aims at helping the individual become autonomous, that is, capable of self-reflective activity and deliberation. In this respect, it fully belongs to the great social-historical stream of and struggle for autonomy, the emancipatory project to which both democracy and philosophy belong (*WIF*:131).

Autonomiprojektet kjennetegnes av streben etter et fleksibelt og bevisst forhold mellom det instituerte og det instituerende, det skapte og det skapende, det bevisste selvet og det ubevisste, som motvirker tendenser til stivning, lukning og rigiditet. Men målet er ikke å oppnå en moralsk status som «autonom», eller å avgjøre om ens handlinger og deres begrunnelser lever opp til et visst ideal – autonomi som en filosofisk målestokk – et mye viktigere mål er å kunne *gjøre* ting:

Autonomy is not just an end in itself: we want autonomy for its own sake, but also in order to be able and free to do things (*WIF*:134).

Å kunne skape nye betydninger, og omskape det bestående; eller med ett ord, det å *gjøre*, står mer sentralt i Castoriadis' oppfatning av pedagogikk og politikk enn det å *være* – fri, autonom, selvrefleksiv, respektert etc. Hans bærende interesse er ikke «transcendental», men «virksom» subjektivitet. Men hvis denne skal kunne være virksom – hvis selvrefleksivitet, kritisk tenkning m.m. skal være mer enn et teoretisk postulat – må det finnes betydningsmessige ressurser å tenke med eller innenfor. Derfor blir de sosiale imaginære betydningene viktige. Det er disse som utgjør tenkningens vilkår – men ikke dens årsaker: «*conditions, (not 'causes'!)*» (*PPA*:30). Sagt på en annen måte: Visse sosial-historisk instituerte betydninger *muliggjør* visse former for tenkning, gjøren og skaping. Også den

¹¹⁸ Som psykoanalytiker satte Castoriadis psykoanalysen som forgrunn, og nevner pedagogikken en passant, eller som nok et eksempel på det som gjelder for psykoanalysen. Dette er selvsagt en begrensning av muligheten til å finne egnede sitater.

refleksive (og selvrefleksive) tenkningen er for Castoriadis et produkt av menneskelig skaperevne; et produkt hvis frambringelse han hevder det er mulig å tidfeste:

But we know that reflective thinking, no more than democracy, was there all the time. It emerges, it is created through human activity at a certain time, in a certain place (after which, of course, it becomes virtually accessible to all humans) (*PPA*:31).

Dette bestemte historiske stedet og tidspunktet var demokratiet i Athen, fra omkring det 6. århundret før vår tidsregning, i det Castoriadis kaller demokratiets og filosofiens «tvillingfødsel».¹¹⁹ Dette blir tema for det følgende.

1.4.3 Filosofiens og politikens tvillingfødsel

Any being-for-itself exists and can only exist in a *closure* – thus also society and the social individual. Democracy is the project of breaking the closure at the collective level. Philosophy, creating self-reflective subjectivity, is the project of breaking the closure at the level of thought (*PPA*:21).

Fra og med *L'institution imaginaire de la société* (1975) kommer Castoriadis' filosofiske tenkning til full utfoldelse gjennom utforskning av tid, språk, tenkning, subjektivering, ontologi og kosmologi. Disse emnene videreutvikles i årene 1978-1999, i tekstsamlingene *Les carrefours du labyrinthe*, bind I-VI.¹²⁰ Et sentralt tema i *IIS* er undersøkelsen av «det instituerende» og «det instituerte» samfunnet, hvor «autonomi» innebærer å innse det «rette» forholdet mellom disse. Dette er både et politisk og et filosofisk anliggende. Hva er så det rette forholdet mellom det instituerende og det instituerte? Kortversjonen er at det instituerte (det skapte, institusjonene) er et produkt av det instituerende, skapende samfunnet – og *ikke*

¹¹⁹ Castoriadis oppgir litt ulike årstall for når dette skal ha inntruffet. I *Fait et à faire* tidfester han autonomiens fødsel til slutten av det sjuende århundre før vår tidsregning: «[Reason, unlimited interrogation] – and the space of *de jure* validity it constitutes – was created for the first time in ancient Greece, around the end of the seventh century» (*CR*:389).

¹²⁰ Det siste bindet utkom posthumt.

omvendt. Det vil si at samfunnet oppfatter seg som kilden til sine egne normer, lover og institusjoner, og *ikke* som et produkt, underlagt disse normene, lovene og institusjonene. Selv om dette kan virke innlysende – ja, hvordan skulle det ellers være? – er det likevel *ikke* slik at ethvert samfunn instituerer seg på en slik måte at forholdet *fortoner seg* som åpenbart. I de fleste samfunn skjules eller tildekkes forholdet mellom det instituerende og det instituerte, påstår Castoriadis:

The collectivity can only exist as instituted. Its institutions are always its own creation, but usually, once created, they appear to the collectivity as given (by ancestors, gods, God, nature, reason, the laws of history, the workings of competition, etc.); they become fixed, rigid and are worshiped (*WIF*:131).

Such a state of society I call heteronomous; the *heteros*, the other who gave the law is none other than the instituting society itself (which, for very deep reasons has to disguise this fact) (*WIF*:132).

Slike «heteronome» samfunn frambringer heteronome, konforme individer med begrensede muligheter for refleksjon, nyskaping og (spesielt) problematisering av det bestående.

«Autonome» er de samfunn som har instituert innsikten om sin egen skaperstatus:

I call autonomous a society that not only knows explicitly that it has created its own laws but has instituted itself so as to free its radical imaginary and enable itself to alter its institutions through collective, self-reflective, and deliberate activity (*WIF*:132).

Den styreformen som er i stand til å ivareta den skapende og refleksive aktiviteten, gjennom genuin politikk, er demokratiet.¹²¹ Det er ikke tilfeldig, mener Castoriadis, at filosofien og politikken oppsto samtidig. Deres «tvillingfødsel» i antikken er for ham et konkret uttrykk for den samme, autonome impuls, som avløste den tidligere, arkaiske og heteronome tenkemåte. Bakgrunnen er som følger: I løpet av det sjette og femte århundre før vår tidsregning oppdaget grekerne skillet mellom *nomos* og *fysis*, og innså at lovene var *to nomos* («av loven», dvs. kulturprodukter), ikke *te fysis* («av naturen»). Politikken og demokratiet avhenger av denne type innsikt:

¹²¹ Det er videre opplagt, mener Castoriadis, at autonomiprojektet slik beskrevet går ut på å bringe fram autonome individer (gjennom *paideia*), og omvendt, at autonome individer etterstreber å frambringe institusjoner som ivaretar deres autonomi (*ibid.*).

If a full and certain knowledge (*episteme*) of the human domain were possible, politics would immediately come to an end, and democracy would be both impossible and absurd: democracy implies that all citizens have the possibility of attaining a correct *doxa* and that nobody possesses an *episteme* of things political (*PPA*:104).

Da grekerne oppdaget at lovene ikke var naturgitt eller gudegitt, men skapt, ble det også klart for dem at lovene var menneskelige produkter – deres egne produkter – og dermed noe som både kunne og burde omskapes:

This opens up immediately the possibility and questioning of *our own* institution and of *acting* in regard to it. If its origin is *nomos* and not *physis*, then it could be changed through human action and human reflection, and this leads immediately to new questions: Ought we to change it? For what reasons? Up to what limits? How? (*PPA*:38).

Ifølge Castoriadis – og dette er ett av hans yndlingspoenger – har denne innsikten, denne spesielle sosial-historiske formasjonen, autonomi, inntruffet to ganger i historien: i antikkens Hellas og i ved avslutningen av middelalderen i Vest-Europa, fra middelalderens bystater og framover, gjennom renessanse, opplysningstid og liberalt demokrati.

Now, this closure itself undergoes a rupture twice in history – in ancient Greece, in Western Europe beginning in the thirteenth century – and this rupture signifies once again the appearance of a new *form*, unprecedented in the history of being. Both the democratic movement and philosophical interrogation put back into question society's existing institutions – whether they be laws in the proper sense or the constitution of human representations. We have here a being – the society of the Greek *polis*, certain European societies – that *explicitly* puts back into question and challenges the laws of its own existence [...]» (*WIF*:339-40).

Grekerne var de første til å innse, påstår Castoriadis, at de samfunnsmessige lovene var noe de selv kunne påvirke, fordi de innså at de hadde skapt dem selv. Den filosofiske tenkemåten, der påstander utforskes i henhold til gyldighetsbetingelser, ligger også til grunn for å

problematisere lovene.¹²² Filosofi og demokratisk politikk er derfor to sider av samme sak, fordi begge går ut på å undersøke grunnlaget og grensene for resonnementer, gyldighetsbetingelser for utsagn osv. – med andre ord, verken demokratiet eller filosofien godtar overleverte dogmer uten kritisk gjennomlysning og problematisering (*élucidation; d'examen et de questionnement sans limites*). Det finnes ikke noe *tekhnē* eller *epistēme* for politikken, problematiseringen er uten slutt punkt. Når man har erkjent at politikken, normene og lovene ikke har noen grunn (*fondation*), verken av filosofisk eller vitenskapelig art (som Naturen, Fornuften, Historien), kan man stille seg de genuint autonome spørsmål:

... vad är en rättvis lag? vad är rättvisa? – vilken är samhällets 'lämpliga' institution? – autentiska frågor (det vill säga eviga frågor) (Castoriadis 1995:62).

Siden ethvert samfunn skaper sine egne betydninger – enten man er klar over det eller ikke – finnes det heller ingen grenser eller garantier for politikkens utfall. Autonomi er for Castoriadis et risikabelt, ja, et tragisk prosjekt, knyttet til menneskets dødelighet, hybris og muligheten for selvdestruksjon. Dens eneste mulige begrensning er selvbegrensning (*autolimitation*). Men det finnes ingen, og kan aldri finnes noen garanti mot at et autonomt samfunn ikke ødelegger seg selv.

I en demokrati *kan* folket göra vad som helst – men måste forstå att det *inte bör* göra vad som helst. Demokratien är självbegränsningens styrelseform; den är följaktigen också det historiska risktagandets styrelseform – vilket är ett annat sätt att säga att den är frihetens styrelseform – och en tragisk styrelseform. Den atenska demokratins öde illustrerar detta (Castoriadis 1995:62).

Den problematiserende tenkningen representerte i sin tid noe helt nytt, hevder Castoriadis, og dannet grunn for et autonomt, selvskapende og fleksibelt samfunn, der medlemmene for første gang var klar over at de selv skapte sine lover, normer og institusjoner.

¹²² Castoriadis' analyse av overgangen fra det arkaiske, heteronome samfunn til autonomi har mange likhetstrekk med Jürgen Habermas' analyse av overgangen fra mytiske til moderne verdensbilder i første del av hans verk *Theorie des kommunikativen Handelns*, især i det innledende systematiske kapitlet om rasjonalitet og i det lange kapitlet om Webers teori om ulike rasjonalitetstyper (bind 1) (Frankfurt, Suhrkamp, 1981).

I Grekland finner vi det første eksemplet på et samhälle som uttryckligen överlägger om sina lagar och som ändrar dessa lagar. På andra håll ärvs lagarna från förfäderna eller gives av gudarna, eller av den ende sanne Guden, men de uppställs inte, det vill säga skapas inte, av människor efter ett gemensamt möte med diskussion om bra och dåliga lagar. Denna hållning leder fram till en fråga som även den har sitt ursprung i Grekland – inte bara frågan: är *just denna lag* bra eller dålig?, utan: vad innebär det att en lag är bra eller dålig, det vill säga, vad är rättvisa? Denna fråga är direkt kopplad till skapandet av filosofin (Castoriadis 1995: 48).

Dermed ble det skapt et skille mellom det som var gyldig *de facto*, og *de jure* gyldighet. Mens alle samfunn kan spørre seg etter det første: hva *er* gyldig? er det bare autonome samfunn som spør seg hva vi *bør* mene om det som tilskrives foreliggende, positiv gyldighet. Poenget er altså ikke bare å kunne skille mellom «fact» and «right» (CR:388), eller med Habermas (1995), faktisitet og gyldighet. Alle samfunn, også de heteronome, skaper oppfatninger om og standarder for gyldighet. Uten en distinksjon mellom *gyldighet* og *mening* (fr. *sens*) vil et samfunn ikke kunne skille mellom *korrekt* og *ukorrekt* – et skille som er instituert i alle samfunn (CR:389, FaF:484). Autonomiens betydninger gjør det i tillegg mulig å stille spørsmål også ved det som anses som *de facto* gyldig – i vårt eget så vel som i andre samfunn – i form av et *de jure*-perspektiv:

The stoning of adulterers is a valid rule for Judaic society and its validity is unquestionable (it is prescribed by Yahweh). But *we question* this validity. We raise the question of the *de jure* validity of this rule. We ask ourselves: What *ought we* to think of this rule, and what *ought we to make of it*? We acknowledge the indefinite variety of historical *nomoi*, and we pose the question: Do all these *nomoi* have the same *value*, and what *nomos* ought we to want for ourselves? That is equivalent to saying that we introduce (we accept) the metacategory of *de jure* validity (CR:388-89).

Denne «metakategorien» knytter Castoriadis til refleksjon og deliberasjon, i radikal og omfattende forstand, noe som for ham er innbegrepet av fornuft (*raison*) (*ibid.*). Filosofi og demokratisk politikk er altså uttrykk for, eller legemliggjør, autonomiprojektet gjennom å bryte den heteronome tilstand av *closure*, av lukkede imaginære betydninger, som kjennetegner tradisjonelle, og i særdeleshet religiøst funderte, samfunn. Ved å studere filosofiens og politikens felles gjennombrudd blir det også mulig å forstå deres karakter, mener Castoriadis:

I believe it impossible to understand what philosophy is truly, without taking into account its central place in the birth and deployment of the social-historical project of (individual and social) autonomy. Philosophy and democracy were born at the same time and in the same place. Their solidarity come from the fact that both express the refusal of heteronomy – the rejection of the claims to validity and legitimacy of rules and representations just because they happen to be there, the refusal of any external authority (even, and especially, ‘divine’), of any extrasocial source of truth and justice, in brief, the putting into question of existing institutions and the assertion of the capacity of the collectivity and of thought to institute themselves explicitly and reflectively (*PPA:20*).

Ved autonomiens – filosofiens og politikken – gjennombrudd blir kollektivet i stand til å instituere seg selv, eksplisitt gjennom politisk aktivitet, og refleksivt gjennom tenkning. Men Castoriadis stopper ikke undersøkelsen her, han har også utviklet en ontologi for den spesielle type kontingens som er samfunnets «grunnlag», og den kreativitet som gjør samfunnet mulig. Jeg skal se nærmere på to aspekter ved denne ontologien i det følgende: væren og det sosial-historiske.

1.4.4 Væren som Kaos og skaping

Den menneskelige verden er alltid en imaginær verden av mening, som skapes *ex nihilo*¹²³ av «det radikalt imaginære».¹²⁴ Men selv om verden alltid framtrer som meningsfull for oss, er væren (fr. *ce qui est*) i seg selv meningsløs og formløs:

What is is not ensemble or systems of ensembles. What is is not fully determined. What is is Chaos, or Abyss, or Groundlessness. What is is Chaos with nonregular stratification (*CR:307*).¹²⁵

¹²³ *Ex nihilo*, «ut av ingen ting» betyr ikke av ingen ting eller i et vakuum, men at det som skapes ikke kan tilbakeføres til noe som kan «forklare» det. Ved å skape noe nytt, gis en *annen betydning* til det som lånes fra andre verdener/sjikt/former (*WIF:174*).

¹²⁴ Som allerede nevnt, består det radikalt imaginære av psykens forestillingsevne/det ubevisste og det sosial-historiske. Fotis Theodoridis kaller dette to «stratifiserte værenssjikt» (Theodoridis 2003:14).

¹²⁵ «The Logic of Magmas and the Question of Autonomy», *CR:290-337*, «La logique des magmas», *DH:481-523*.

‘Being’ is not a system, is not a system of systems, and is not a great chain. Being is abyss, or chaos, or the groundless. It is a chaos with a nonregular stratification: that is, with partial ‘organizations’ that are specific to the various strata we discover (discover/construct, discover/create) in being (*WIF*:3).

Det lar seg ikke avgjøre hvor «væren i seg selv» slutter og vår skaperevne, dvs. forestillingsevnen og det sosial-historiske, «tar over». Spørsmålet er rett og slett galt stilt, for Castoriadis. Men fordi den tradisjonelle filosofien har betraktet væren gjennom den «grunnleggende hyperkategorien» *bestemthet* (ty. *Bestimmtheit*, gr. *peras*, *WIF*:4), blir det ingen plass for forestillingsevnen, og dermed ideen om imaginær skaping – ikke før den «gjenoppdages» av Freud. Castoriadis konseptualiserer dessuten forestillingsevnen som atskillig mer radikal enn den var for Freud.

Castoriadis påpeker at den menneskelige psyken framstiller, eller oppfatter, væren¹²⁶ som noe bestemt – noe det altså ikke er. Men dét å oppfatte/framstille væren som noe bestemt er en egenskap ved selve tenkningen *qua* språklig og rasjonell, og en dimensjon ved språk som sådan. Denne – viktige – dimensjonen kaller Castoriadis «ensemblistisk-identitær»; vanligvis forkortet til «ensidisk» (fr./eng. *ensidic*). «Ensemblistisk»¹²⁷ betegner det å *sette sammen* elementer til rekkefølge, eller som sett (*ensembles*) og systemer. «Identitær»¹²⁸ er den *bestemmende* tankeoperasjon, det å betrakte noe som bestemt, i betydningen lik seg selv, dvs. væren som å-være-bestemt (*être comme être-déterminé*). Disse to operasjonene til sammen gjør det mulig å framstille grunnleggende magmatiske, formløse betydninger og forestillinger som språklig, vitenskapelig og rasjonell viten, det vil si *som noe bestemt*. En god illustrasjon på forholdet mellom det magmatiske og det bestemte, er språket:

Language is in and through two indissociable dimensions or components. Language is *langue* to the extent that it signifies, that is to say, to the extent that it refers to a magma of significations. Language is a *code* to the extent that it organizes and organizes itself in an identitary manner, that is to say, to the

¹²⁶ I nyere tid er dette begrepet ikke ofte i bruk. Et opplagt unntak er Heideggers metafysisk-eksistensialistiske værensbegrep, som åpenbart har helt andre konnotasjoner. Dette er ikke stedet for å gå nærmere inn på begrepene væren (eller Væren), og skjelne mellom væren og tilværelse, eksistens osv., men det ville vært interessant for videre undersøkelser.

¹²⁷ På gresk, *teukhein*.

¹²⁸ På gresk, *legein*, som betyr tale.

extent that it is a system of ensembles (or of ensemblizable relations), or, in other terms, to the extent that it is *legein* (IIS:238)

Alt som eksisterer for menneskene, eksisterer som betydninger som er «ensembliserbare»: De lar seg bestemme, skjønt de ikke selv er bestemte (*determinable, not determined*).

Betydningers egen eksistensform er altså *ikke* den ensemblistisk-identitære.

Betydninger spiller en spesiell rolle når det gjelder å forstå hva et samfunn er, nærmere bestemt som *sosiale imaginære betydninger*. Disse er legemliggjort i institusjoner, men ikke i form av ensidiske systemer. Det er når vi forsøker å språkliggjøre – eller vitenskapeliggjøre – det sosiale, at det skjer en forskyvning henimot den ensidiske dimensjonen, noe som altså innebærer reduksjonisme:

For a society, to say that a term *is* means that it signifies (is a signification, is posited as a signification, is tied to a signification). Once it *is*, it *always* has meaning [...], that is it can always enter into a syntax or can constitute a syntax in which to enter. The institution of society is the institution of a world of significations – which is obviously a creation as such, and a specific one in each case (IIS:235).

Reduksjonisme og betydningsmessig lukning er alltid nærliggende, fordi den ensidiske logikk framstår som den mest «logiske». Selv om ensidisk logikk bare utgjør ett av værens mange sjikt, framstår det likevel som mer uttømmende for oss, mer totalt, fordi den ensidiske logikk oppebærer den imaginære betydningen *rasjonalitet*, som har en helt spesiell status i det moderne. Rasjonalitet er den målestokk som (nesten) alt annet holdes opp mot.

Identitary logic creates the illusions of self-foundation, necessity and universality. 'Reason' – in fact, Understanding – then presents itself as the self-sufficient foundation for human activity, which otherwise would discover that it has no foundation outside itself (WIF:38).

Språkets ensidiske dimensjon dominerer det som for Castoriadis er én av vårt samfunns *sentrale* imaginære betydninger, nemlig ideen om ekspanderende rasjonelt herredømme.¹²⁹

¹²⁹ I sine sene tekster foretrakk Castoriadis å skrive (pseudo-)rasjonelt herredømme, eller (pseudo-)herredømme (eng. *mastery*).

The 'modern' period – let us say 1750 to 1950 – is best defined by the conflict, but also the mutual contamination and entanglement, of two imaginary significations: autonomy, on the one hand, unlimited expansion of 'rational mastery' on the other. They ambiguously coexisted under the common roof of 'Reason'. In its capitalist acceptance, the meaning of 'Reason' is clear: it is 'Understanding' (*Verstand* in the Kantian-Hegelian sense) or what I call 'ensemblistic-identitary logic,' which is essentially embodied in quantification and which leads to the fetishization of 'growth' per se (*WIF*:37-38).

Dette er ikke stedet for å pakke ut de mange lagene i situatene, der det blant annet kommer fram hvordan Castoriadis' ontologiske begreper får politiske implikasjoner. La meg heller sammenfatte det viktigste: Et samfunn og de imaginære betydningene som det legemliggjør, instituerer seg alltid langs to uatskillelige dimensjoner: den ensemblistisk-identitære, der fenomener betraktes som bestemte, rubriserbare, distinkte, ja, der det å eksistere er lik å være bestemt; og den imaginære, der eksistens er lik betydning; «henvisende» (fr. *renvoi*) men ikke på entydig vis (*WIF*:11).¹³⁰ For å si det enkelt: Castoriadis hevder at den ensidiske dimensjonen har kommet til å dominere over det imaginære og erkjennelsen av den magmatiske værensform. Til grunn ligger det Castoriadis kaller «myten om universell kausalitet og uendelig reduserbarhet». Denne myten er ikke politisk harmløs:

[C]ausality is always the negation of otherness, the positing of a double identity: an identity in the repetition of the same causes producing the same effects; an ultimate identity of the cause and the effect since each necessarily belongs to the other, or both to the same. It is therefore not by chance that the very element in and through which the social-historical unfolds, namely, significations, is neglected or else transformed into a mere epiphenomenon, a redundant accompaniment to what is supposed really to be happening (*IIS*:172-73).

Men den ensidiske dimensjonen er ikke noe man skal fjerne seg fra – det kan man heller ikke – poenget er å innse at det finnes flere og andre stratifikasjoner. For samfunnet trenger/bruker den ensidiske logikk for å kunne eksistere som samfunn; et bestemt samfunn:

The institution of society always and necessarily reconstitutes, recreates a logic which adequately corresponds to this ensidic logic – thus allowing it to survive qua society – and it does so under the

¹³⁰ I den ensidiske dimensjonen er språket *code*, i den imaginære er det *langue*, der den henvisende funksjon kjennetegnes av *quid pro quo*, som i «x står for y», dvs. som arbitrære, eller mer presist, *instituerte* relasjoner (*WIF*:11-12).

aegis of the social imaginary significations instituted each time – thus allowing it to create a world endowed with *meaning* (which, each time, is different) (*WIF*:256).

Et samfunn består av imaginære størrelser, betydninger, også slike som ikke har noen reell referanse i det Castoriadis kaller «the first natural stratum» – dét filosofer vanligvis vil referere til som naturen – som for eksempel guder, ånder og ideer. Dessuten instituerer ethvert samfunn ting som *ikke* finnes som en del av sitt betydningsrepertoar, dvs. de eksisterer som ikke-eksisterende for dette samfunnet:

[T]he being of non-being, or non-being as such, always exists for society; into its universe of discourse enter entities whose being is or has to be negated, positions that must be asserted by means of explicit negations or that are presented only to be negated. The possibility of ‘this does not exist’ or of ‘it is not like that’ is always explicitly posed in the institution of society (*IIS*:234).

Disse to forholdene viser for Castoriadis at samfunnet først og fremst må forstås som instituerte imaginære betydninger (jf. tittelen på hovedverket). Samtidig som Castoriadis erkjenner at han må benytte seg av ensidisk logikk for å framstille sine tanker, prøver han, spesielt i det siste kapitlet av *IIS*, å skrive fram en forståelse av de sosiale imaginære betydningene som unndrar seg denne framstillingsformen, fordi den reduserer forestillingen om de imaginære betydningene i temmelig stor grad. I innledningen til dette kapitlet skriver han for eksempel:

Recognizing that identity or ensemblist logic has a hold only on one stratum of what is and that thoughtful doing is unavoidably led to go beyond this stratum brings us to the question: can we go further than simply acknowledging the limits of identity logic and of the ontology which is consubstantial to it, go beyond merely negative ontology and open up a path (or several paths) in order to think what is without confining ourselves to saying how it is not to be thought? (*IIS*:340).¹³¹

Det er altså en utfordring, som Castoriadis gjerne tar på seg, å uttrykke *det som fins/det som er* i annet enn negative ordelag. Ett slikt forsøk er begrepet magma. Magma er ikke så mye et grunnlag for organiseringen av vår verden, som et dypere sjikt av det som *er*:

¹³¹ Som et forsøk på å utsi noe mer om hvordan han tenker seg værens magmatiske karakter og de sosiale imaginære betydningene, bytter Castoriadis takt i det påfølgende kapitlet og går delvis over i et suggererende, poetisk språk.

A magma is that from which one can extract (or in which one can construct) an indefinite number of ensemblist organizations but which can never be reconstituted (ideally) by a (finite or infinite) ensemblist composition of these organizations (*IIS:343*).

Selv om det som er (*ce qui est*), er Kaos, framtrer det likevel ikke som Kaos, men som noe bestemt. Det er fordi det som er, innehar (*comporte*) en ensemblistisk-identitær dimensjon (*CR:307*). Det som forestilles, forestilles på nettopp den måten det gjør fordi det er noe ved tingene selv som gjør at de «lar seg framtre» på nettopp denne måten – de er ensembliserbare – men ikke bare på denne ene måten, det finnes i prinsippet uendelig mange framstillingsmåter. Men hva betyr det at Kaos skulle inneha en ensidisk dimensjon? Castoriadis spør: «Does [what is] bear this dimension with it or do we impose this dimension on it?», og svarer at dette spørsmålet ikke lar seg avgjøre:

For the 'near-perfect' observer, the question of knowing, in an ultimate sense, what comes from the observer and what comes from the observed is undecidable. (Nothing absolutely chaotic is observable. No absolutely unorganized observer can exist. The observation is a not fully decomposable coproduct) (*CR:308*).

Dette peker for Castoriadis hen mot at væren er skaping. For tingenes ikke-bestemthet (*nondetermination*) viser til det forhold at andre bestemmelser alltid er mulig: «No state of being is such that it renders impossible the emergence of *other* determinations than those already existing» (*ibid.*). Det som fins, er slik at det lar seg forestille (representere) på mange forskjellige måter. Det er derfor vi har historie, og så mange forskjellige samfunn med forskjellige, instituerte egenverdener.

Castoriadis' tenkning er, som det nå er kommet fram, *antifoundationalistisk*, men likevel ikke relativistisk eller radikalt konstruktivisk. Vi har allerede berørt skillet mellom gyldighet *de facto* og *de jure*, som motsetter seg moralsk og kulturell relativisme (*CR:384ff*). Nå skal jeg ta for meg den epistemologiske relativismen, som Castoriadis heller ikke forfekter, selv om det kan se slik ut fra det som nettopp er sagt. Men det er altså ikke slik for Castoriadis at hva som helst kan skapes og opprettholdes som meningsfylt. Den viktigste faktoren er ideen om at det

som skapes, må finne betydningsmessig «støtte». For at nye betydninger skal kunne skapes, må de *la seg* forestille, og dette betyr blant annet at de må institueres i den ensidiske dimensjonen. Alle samfunn har noe felles, noe som ikke problematiseres, for eksempel nevner Castoriadis at alle samfunn har instituert $2 + 2 = 4$ (CR:386). En viktig begrensning for hva som lar seg forestille er naturen, som Castoriadis i sine senere verker kaller «det første naturlige stratum».¹³² Sammenhengen mellom naturens «tilbud» eller støtte til forestillingsevnen betegner Castoriadis med et begrep fra Freud: *Anlehnung*.¹³³ Ideen er at de former som skapes av psyken må finne støtte, visse betingelser, i det som allerede fins, for i det hele tatt å kunne frambringes. Dette gjelder også for historiske samfunn, som «lener seg mot» de historisk foregående sjiktene, uten at det kan tales om årsaker eller opphav.¹³⁴ Betingelsene utgjør de nye formenes støtte, men konstituerer ikke deres grunn (*ground*). For eksempel er naturen en betingelse for levende vesener, fordi «det levende» fremstår med og i naturen. Som *form*, derimot, kan det levende vesenet ikke bestemmes av det allerede foreliggende, naturen, verken med henblikk på dets tilblivelse eller dets beskaffenhet:

The emergence of the living being, for example, finds a support in or leaning on nature, as it uses materials and relations that pre-exist in nature, hence it is emergence in something and with something. As form however, the living being cannot be determined by what pre-exists it, neither with regard to its very emergence, nor with regard to its internal organisation (Theodoridis 2006:2).

Castoriadis hevder at filosofitradisjonen bygger på en ontologi som ikke bare underkommuniserer, men «skjuler» (eng. *veils*) ideen om imaginær skaping (*création*). Ifølge ham var Aristoteles i ferd med å konseptualisere forestillingsevnen, men gjorde aldri mer ut av denne oppdagelsen, dessuten berørte Kant temaet i Kritikken av den rene fornuft (WIF:213-245, CL2:409ff.). Denne mangelen har Castoriadis altså satt seg fore å gjøre noe med. Ikke bare vil han, gjennom sine begreper, vise at den sosiale verden av betydninger er

¹³² Et annet sted snakker han om den fysiske verdens stratum: «Det som ikke er sosialt ved 'ting' er den fysiske verdens stratum; det som en 'menneskeape' ville oppfatte, og slik den ville oppfatte det.» (Castoriadis 1986:277, min overs.).

¹³³ På engelsk: *leaning on*, fransk: *étayage* (WIF:10). Han bruker også det greske begrepet *anaklisis*. *Anlehnung/anaklisis* er etter mitt syn et godt vitenskapsteoretisk begrep, som får de mest radikale versjonene av sosialkonstruktivisme til å virke overdrevent idealistiske (i Marx' forstand).

¹³⁴ Skaping av nye former (*eide*) skjer derfor ikke *in nihilo* (i ingen ting), heller ikke *cum nihilo* (fra ingen ting), men *ex nihilo* (ut av ingen ting) (se for eksempel WIF:174).

skapt, men også at tiden, det sosial-historiske og den menneskelige væren, *er skaping*.¹³⁵ Væren tenkes altså som skaping og omskaping av irreduserbare former, med støtte i det værende (Theodoridis 2006:2). Castoriadis bruker gjerne ordet *antideterminisme* for å beskrive sitt epistemologiske prosjekt, men ifølge Theodoridis (2003) er det først og fremst snakk om *antireduksjonisme*; noe jeg finner overbevisende. Grunnideen her er at selv om alt som kan frambringes må kunne finne støtte i det foreliggende, er *det nye* aldri reduserbart til, eller fullt forklarbart ved, sine foreliggende eller forutgående betingelser. Sagt på en annen måte: Skaping er uforutsigbar, men ikke forutsetningsløs.

Når filosofer vil undersøke virkeligheten starter de vanligvis i det enkle, ja, trivielle. Men en slik reduksjonisme vil aldri gjøre oss i stand til å forstå det menneskelige, hevder Castoriadis (*WIF*:5). For eksempel spør han hvorfor en filosofisk undersøkelse av hva væren og virkelighet er, må ta utgangspunkt i fakta fra den konkret-fysiske verden – jf. påstander av typen «her er et bord» – heller enn å starte undersøkelsen med det imaginære, for eksempel med en drøm:

Why could we not start by positing a dream, a poem, a symphony as paradigmatic of the fullness of being and by seeing in the physical world a *deficient* mode of being, instead of looking at things the other way round, instead of seeing in the imaginary – that is, human – mode of existence, a deficient or secondary mode of being? (*WIF*:5).

Reduksjonismen trivialisere både mennesket og filosofien. Det ligger Castoriadis spesielt på hjertet å begrepsliggjøre *annethet* (*otherness*), ikke som forskjell/differens, som i poststrukturalismen, men som *radikal* annethet, slik at skaping av noe *helt* nytt blir begripbart. Dette er for ham også et politisk poeng, der det å tildekke muligheten for annethet er en form for avpolitisering. Her har eksempelet Athen en spesiell status: for Castoriadis var filosofiens og politikkenes tvillingfødsel i Hellas et empirisk eksempel på skaping av noe helt nytt, som ikke kan tilbakeføres til noe allerede foreliggende.¹³⁶

¹³⁵ Hans teori om tid, som ikke er sentral her, går kort fortalt ut på at tid er frambringelse av noe nytt, dvs. skaping, og at dypest sett er tid modusen for væren (*WIF*:3).

¹³⁶ Castoriadisforskerne Suzi Adams og Johann P. Arnason har tatt til orde for å relativisere dette poenget, og Arnason (1989) ønsker ikke å snakke om skaping *ex nihilo*. Se også Wagner (2008).

Omdömet och valet, i dessa begrepps radikala mening, skapades i Grekland, och detta är en av betydelse hos det grekiska skapandet av politiken och filosofin. [...] I Grekland finner vi det första exemplet på ett samhälle som uttryckligen överlägger om sina lagar och som ändrar dessa lagar (Castoriadis 1995:47-48).

Når et samfunn instituerer (skaper) seg selv, gjøres det som en helhet, av Castoriadis omtalt som en unik form (gr. *eide*). Denne formen omfatter hele samfunnets meningsunivers:

Each society, like each living being or species, *establishes, creates its own world*, within which, of course, it includes 'itself'. In the same ways as for the living being, it is the proper 'organization' (significations and institution) of society that posits and defines, for example, what is for that society 'information', what is 'noise', and what is nothing at all; or the 'weight,' 'relevance,' 'value,' and 'meaning' of the 'information,' and so on. In brief, it is the institution of society that determines what is 'real' and what is not, what is 'meaningful' and what is meaningless (*WIF*:9).

Nøkkelen til å forstå Castoriadis' idé om hva et samfunn er, er begrepet sosiale imaginære betydninger. De sosiale imaginære betydningene er dét som holder et samfunn sammen som form, det vil si som meningsfylt helhet. Samfunnsmedlemmene opprettholder sitt samfunns institusjoner fordi, og bare så lenge, disse tilbyr mening (Castoriadis 1987:168f). Samtidig er det slik at de sosiale imaginære betydningene ikke har noe virkelig eller rasjonelt grunnlag (*ground*); de er selve kilden til alle ideer om virkelighet, rasjonalitet, mening og gyldighet (*CR*:384ff). Derfor utgjør de også det materiale som psyken har til rådighet for sine forestillinger. Et problem med å klargjøre forståelsen av sosiale imaginære betydninger er at de ikke kan «forklares» med noe utenfor seg selv. I siste kapittel av *IIS* påpeker Castoriadis problemet med å beskrive de sosiale imaginære betydningene i annet enn negative termer; altså hva de *ikke* er. Dette er, ifølge ham selv, ikke en svakhet som kan overkommes, men skyldes at de imaginære betydningene reduseres og mister sin egenart gjennom innpassing i språk. Språkets – og rasjonalitetens – bestemmende (*determining*) karakter gjør dette uunngåelig. Selv tyr han til et poetisk, suggestivt språk når han skal beskrive dem positivt, noe som vanskelig lar seg gjenskape her. Siden en tilfredsstillende utlegning er vanskelig, velger jeg her å gå indirekte til verks.¹³⁷

¹³⁷ For en god filosofisk framstilling, se Fréssard (2005).

De sosiale imaginære betydningene er verken sosiale ting, forestillinger eller ideelle former – de er grunnleggende ubestemte, magmatiske – men de er likevel alltid manifestert i institusjoner. Som allerede sagt, de er «*determinable, but undetermined*», bestembare, men i seg selv ubestemte. De er heller ikke avgrensede, men henviser til et ubestemt antall andre betydninger (*WIF*:11). Det er viktig å understreke at sosiale imaginære betydninger ikke er noe rent kognitivt eller symbolsk, men består av tre sammenvevde komponenter: forestilling (representasjon), driv/vilje/intensjon og affekt (*CR*:353).

Den spesielle måten et samfunn skaper og instituerer seg selv på – manifesterer sine sosiale imaginære betydninger – er synlig i dets institusjoner (i dette ordets videste betydning). Å forstå et samfunn betyr derfor å forstå dets imaginære betydninger (*PPA*:143ff). Men for å komme videre fra den indirekte omtale, trenger jeg å si noe om formbegrepet, som viser til Castoriadis' sosiale holisme (Fréssard 2005). Innenfor det sosial-historiske domenet er begrepet «form» nært knyttet til det imaginære. Nye former (*eide*) innebærer framtreddelsen av nye elementer, egenskaper og relasjoner, men også nye prinsipper for organisering. Theodoridis sammenfatter her Castoriadis' formbegrep, knyttet til prinsippet om å lene seg mot (*Anlehnung*):

[A]n ensemble of elements that are organised by a particular mode and on the base [*sic*] of particular principles. [The new form] is new, precisely because the elements as well as the modes and principles of their organisation are not reducible to whatever pre-existed them. Thus, each form creates/constitutes/organises within being a new stratum, a new layer of being, which is involved in innumerable relations of *leaning-on* with preceding layers but which cannot be reduced to them (Theodoridis 2006:2).

Formene er altså irreducerbare. Deres eneste «mål» er selv-finalitet, det vil si å opprettholde, eller bare være, seg selv. Alle andre mål settes av og innenfor formen selv. Det levende vesenet (*the living being*) er et eksempel på en unik form:

The emergence of the living being, for example, implied the emergence of a new form, the form of being *for-itself*, which is constituted by new elements – pleasure, pain, hearing, colours, digestion, reproduction, etc. – which are organised in a new mode, that of *finality* (sought for a final aim, that of

survival) and on the base [*sic*] of a new principle, that of *functionality*. No one of these determinations of the living being can be reduced to the physical nature [...] (Theodoridis 2006:2).

I tillegg til selvoppretholdelse, består samfunnets selvfinalitet av *mening* (fr. *sens*) som gjennomsyrrer de sosiale imaginære betydningene. En stor del av samfunnets «bestanddeler» er uten fysiske referanser, de er rent imaginære: som guder, ånder, dyder, synder, menneskerettigheter osv. (*WIF*:10). Dette betyr ikke at disse tingene ikke er virkelige i det angjeldende samfunn, tvert i mot, de er sosiale imaginære betydninger som utgjør dette samfunnets virkelighet. Når disse betydningene er instituert som meningsfulle, er de med andre ord både gyldige og virkelige.

Formbegrepet hos Castoriadis kan omfatte en hel rekke ting, og han definerer det heller ikke (se nedenfor). Hensikten er å skape en utvidet forståelse av det sosial-historiske (og av *fysis*-begrepet),¹³⁸ og i dette arbeidet trekker han på studier innenfor systemteori, matematikk og biologi:

Society as such is a form, and each given society is a particular, even a singular, form. Form entails organization, in other words, order (or, if you wish, order/disorder). I shall not try to define the terms *form*, *organization*, and *order*. Rather, I shall try to show that they acquire a nontrivially *new* meaning in the social-historical domain and that the confrontation of this meaning with the ones given to these terms in mathematics, physics, or biology may be beneficial to all of the parties concerned (*WIF*:5).

Ett argument han har for å bruke betegnelsen «form» om et samfunn er at en gitt samfunnsform kan ødelegges. Dette skiller et samfunn fra en fysisk entitet, for eksempel en stjerne, hvis form ikke ødelegges dersom stjernen eksploderer (eller imploderer). Romerriket derimot, eller renessansens Firenze fra det tolvte til femtende århundre, er ødelagt i en total forstand. De må forstås som unike, singulære former som ikke kan rekonstrueres (Castoriadis 1995:139-58). Av denne grunn lar det seg heller ikke gjøre å analysere et samfunn til sine enkelte bestanddeler, som vi deretter, i hvert fall i teorien, kunne pusle sammen igjen for å gjenskape dette samfunnet. Det vil for eksempel ikke være mulig å gjenskape Romerriket.

¹³⁸ Denne utviklingen er hovedsakelig upublisert. Castoriadis deltok blant annet i langvarige diskusjoner med den systemteoretiske biologen Varela. Suzi Adams har skrevet en avhandling om Castoriadis' radikale ontologi for *fysis*, basert på hans etterlatte arkiv (Adams 2006).

Castoriadis spør seg hva det er som frambringer andre, og nye, samfunnsformer. Det kan ifølge ham *ikke* være snakk om noe ikke-sosialt, basert på det naturmessige (det første naturlige stratum), slik som biologiske behov, psykiske «driv», mekanismer, begjær eller lignende. Slike konstante «årsaker» kan ikke gi opphav til variable effekter, mener han, fordi å være virkelig bestemt/determinert betyr å være bestemt for alltid, selv om elementer bytter plass: «If it changes, the ways in which it can change and the forms that this change can bring about are already determined» (*WIF*:4). Snarere må sosial nyskaping forstås gjennom begreper som betegner det sosiale og det historiske på sine *egne* premisser, det vil si gjennom sosiale imaginære betydninger. Alt annet vil for Castoriadis være reduksjonisme; det være seg som funksjonalisme, strukturalisme, biologisme m.v. At formene er unike, viser seg i deres forskjellighet. «[T]he social-historical does not only create, once and for all, a new ontological type of order characteristic of the genus 'society'. This type is each time 'materialized' through different *forms*, each of which embodies a *creation*, a new *eidos* of society» (*WIF*:13). Det er for eksempel ingenting av betydning som forener et primitivt samfunn med et moderne kapitalistisk samfunn. Det er derfor meningsløst, mener han, å søke etter generelle samfunnslover, eller prosedyrer for å bringe fram en ny samfunnsform.

For å avrunde denne seksjonen vil jeg knytte dette siste momentet til noe av det som er sagt tidligere. Hvis det ikke er mulig å forstå et samfunn i termer av generelle lover, eller med et annet uttrykk, gjennom teorier, og det heller ikke kan oppsettes prosedyrer for å frembringe en forhåndsbestemt samfunnsform, får dette implikasjoner for synet på politikk og politisk danning. Den magmatiske ontologien, og ideen om det sosiale som skapt form, understøtter Castoriadis påstand om at det ikke kan finnes noe politisk epistème – men at alle i prinsippet er like kvalifisert til å utvikle kvalifiserte politiske meninger (*doxai*) (*DPR*). For den politiske danningens vedkommende er den skisserte sosial-historiske kontingensen en utfordring som etter mitt syn viktigjør den pedagogiske virksomheten – både ved å ansvarliggjøre (*de jure*-perspektivet) og å muliggjøre (skaping).

1.4.5 Oppsummering og frampek for politisk danning

Etter denne utlegningen, som har foregått uten nevneverdige kritiske innstikk, er det nå på tide å peke ut noen problematiske punkter som kan ha relevans for mine videre diskusjoner. Men først ønsker jeg å oppsummere noen sentrale punkter eller teser fra det som er sagt så langt.

Castoriadis hevder at det bare er innenfor en viss samfunnsform, kjennetegnet av (individuell og kollektiv) autonomi, at psykoanalyse, filosofi – og *a fortiori*, politisk danning – reelt er mulig. Bare innenfor slike samfunn er det meningsfullt å snakke om filosofisk gyldighet; å reise gyldighetsspørsmålet eller for den saks skyld, diskutere alle typer filosofisk normativitet. Det samme må gjelde for politisk danning: Bare et samfunn der autonomi er instituert kan romme den sosiale imaginære betydningen «politisk danning». Og det autonome samfunn oppbeærer, og oppbeæres av en demokratisk kultur.¹³⁹ Castoriadis' syn på pedagogikk er emansipatorisk. I artikkelen «Psychoanalysis and Philosophy» (CR:349-60) knyttes pedagogikk, psykoanalyse og politikk sammen til én emansipatorisk bevegelse, der målet er frihet – frihet som det å kunne forholde seg refleksivt og kritisk til det bestående, og å kunne skape nye betydninger, normer og institusjoner. Det siste er et særlig viktig bidrag til et politisk dannelsbegrep. Politisk danning kan etter mitt syn ikke bare dreie seg om kritikk og lignende, men må også innebære at man blir i stand til å skape nye institusjoner, noe som må skje kollektivt. Vi kan derfor si at Castoriadis' bidrag til et politisk dannelsbegrep er emansipatorisk, noe han har til felles med kritisk pedagogisk teori fra etterkrigstiden, men med den dypere betydning av skaping, der *det imaginære er den politiske kreativitetens «grunnmodus»*. I et senere kapittel, (kapittel 5), skal jeg se mer på vilkår for politisk kreativitet hos Castoriadis ved å trekke inn hans samtidsdiagnose, som jeg utdyper og problematiserer.

Denne avhandlingens primære oppgave er ikke å analysere Castoriadis' verk kritisk, men snarere å tolke og videreutvikle hans tenkning for og gjennom pedagogisk filosofi. Likevel er det noen punkter der det «butter litt», og som må adresseres. Tre slike skal nevnes i det

¹³⁹ Se «Culture in a Democratic Society», CR:338-348.

følgende, og behandles grundigere senere i avhandlingen. Det første punktet, om *subjektivitet*, forstår jeg som et spørsmål om mangelfull utvikling, noe som derfor kan suppleres med andre tenkere uten at det går på bekostning av Castoriadis' prosjekt. De andre to – faren for *overbelastning gjennom hyperrefleksivitet* og *normativitetsspørsmålet* – er mer immanente problemer for Castoriadis. Eller, som han selv trolig ville si, de er tilsynelatende problematiske (*aporier*) sett fra den tradisjonelle filosofiens begrensede utsyn – uunngåelige paradokser sett fra hans eget. Å utrydde paradokser – normative, politiske og pedagogiske – vil kanskje være ensbetydende med å utradere frihet og tilsløre den menneskelige tilværelsens sanne modus: skaping. Dette kommer jeg tilbake til i de siste kapitlene.

1) Subjektivitet og individualitet

Et spørsmål som melder seg ut fra det foregående er hvordan vi kan forstå subjektivitet, og vilkår for frigjørende subjektivitet, i de tilfeller der Castoriadis omtaler samfunnsskapende prosesser. Spørsmålet blir: hvem er det som skaper? Svaret som tilbys av Castoriadis er «det radikale anonyme kollektivet», «det instituerende samfunnet» eller «det sosial-historiske», som er tre mer eller mindre synonyme betegnelser for den kollektive dimensjonen av det radikalt imaginære. I en av sine sene tekster bruker han betegnelsen «det instituerende sosiale imaginære» (*the instituting social imaginary*), som kanskje er den beste formuleringen. Denne typen begreper er vanskelige å håndtere innenfor «tradisjonell filosofi» på to måter: først er det den vanskelige ideen om kollektivt, upersonlig aktørskap, og dernest ideen om det instituerendes selvfinalitet, der den samfunnsskapende, meningsskapende instans ikke har andre kilder for norm og mening enn seg selv. Førstnevnte problem tas opp i kapittel 4, sistnevnte i kapittel 5.

Et annet problem, beslektet med spørsmålet om subjektivitet, er den stramt sosiologiske innrammingen av *individbegrepet*. Dette problemet er til dels løsbart innenfor Castoriadis' eget begrepsapparat, noe som blir tema i neste hovedkapittel. Mindre «løsbart» er hans manglende teoretisering av visse aspekter ved *subjektivitet*. For eksempel savner jeg en forståelse av fenomenologisk og demokratisk *pluralitet*, nærmere bestemt i Hannah Arendts

forstand, som det å være et unikt menneske i en verden bestående av og ved andre som er forskjellige fra en selv. Videre, knyttet til det foregående, er det besværlig å formulere et adekvat begrep for kollektiv handling med Castoriadis' begrepsapparat. Disse problemene tas opp sammen med innføringen av Hannah Arendts tenkning i kapittel 4. Der vil jeg argumentere for at han mangler et adekvat *demos*-begrep, noe som ville kunne ha styrket hans demokratiteoretiske overveielser.

2) Den belastende innsikt

Som vi har sett, er det for Castoriadis en nær forbindelse mellom filosofi og demokratisk politikk. Begge aktiviteter dreier seg om å utforske normer og lover, prinsipper og ideer, med henblikk på deres grunn (fundament) og grenser. Denne typen aktivitet preger det autonome samfunnets selvforståelse, og utøves i prinsippet av alle. Det autonome selvinstiterende samfunn kan aldri si seg fornøyd med det bestående, men må, som kollektiv, til enhver tid utspørre sitt eget grunnlag. Ja, ikke bare det, men målestokkene vi har for å bedømme våre institusjoner, etikken og alle sannhetspretenderende prinsipper, er selv under bedømmelse. Castoriadis' demokratiideal er meget krevende. Det fordrer en høy grad av refleksivitet, og dette igjen krever antakelig en del utdanning – teoretisk utdanning, historie, filosofi, kunst osv. Sånn *kan* han i hvert fall tolkes.

Her reiser det seg en problemstilling med hensyn til hvorvidt dyp innsikt i mennesketilværelsens ontologiske kontingens er nødvendig for at vi kan snakke om et autonomt *demos*. Riktignok er det kulturen, ikke den enkelte, som skal romme denne innsikten. Likevel er det grunn til å tenke på enkeltmenneskers moralske komposisjon, vår sammenhengsevne så å si, dersom en slik grad av refleksivitet oppstilles som et krav. Som Castoriadis' kritikk av heteronomi viser, trekker hans autonomibegrep med seg et krav om generalisert ateisme, for eksempel. Men er dette realistisk, ønskelig, generelt oppnåelig? Eller har Durkheim et poeng i at individer ikke skal belastes unødige med refleksjon og ontologisk tvil? For å unngå denne sterke fordringen om bevissthet og refleksivitet, anbefaler Andreas Kalyvas (2003) å konsentrere seg om Castoriadis' tidligere arbeider, der tema var autonomi

forstått som selvforvaltning og arbeiderstyre. Selv om selvstyre/selvinstituering neppe kan komme i stand uten en viss refleksjon og bevissthet, er spørsmålet kanskje hvor *dypt* selvstyret behøver å strekke seg.

Den autonome, «elusiderende» bevisstheten bringer med seg et bestemt forhold til verden. Autonomi konseptualiseres, som vi har sett, både som politisk og filosofisk aktivitet, med problematisering av selvet og samfunnet som gjenstandsområde. Det er dermed en kontinuitet, men ingen direkte, «nødvendig» sammenheng mellom Castoriadis' ontologiske undersøkelser og hans revolusjonære prosjekt.

Till [det] filosofisk-diskursiva projekt – *belysningsprosjektet* – associerar Castoriadis ett politisk-praktisk projekt – *autonomiprojektet*. Associationen är inte instrumentell: autonomiprojektet följer inte logiskt ur belysningsprosjektet och kan därmed inte bestämmas i sitt innehåll av det (Theodoridis 2003:18).

Spørsmålet jeg vil lede oppmerksomheten hen mot er hvor radikalt autonomifordringen må stilles: hvor mye bevissthet er nødvendig omkring tilværelsens meningsløshet? Følgende tolkning fra Theodoridis' hånd antyder at fordringen er radikal:

Men det medvetna subjektet, sett som social individ, kan också förvandla sig till en autonom individ, genom att upprätta en reflekterande och överläggande relation till både sina subjektiva och samhällets kollektiva fantasmer, en relation som öppnar möjligheterna för en viljestyrd transformering och förändring av tidigare fantasmer, för ständigt skapande av nya fantasmer och för fria val mellan dem. Subjektet blir inte mindre trasigt för det (snarare tvärtom, ty *autonomin förutsätter erkännandet av livets ontologiska meningslöshet*), men antagligen håller det sig flytande av egen kraft. Men denna subjektets förvandling förutsätter medel som kan uppstå endast på den socialhistoriska nivån (Theodoridis uppublicert:11, min uth.)

Theodoridis tolker altså Castoriadis dit hen at det å bli et autonomt subjekt forutsetter «erkjennelsen av livets ontologiske meningsløshet», det vil si å bli klar over hvordan det, ifølge Castoriadis, forholder seg med verden, kosmologisk-metafysisk sett, nemlig at tilværelsen i seg selv er Kaos, meningsløshet. Denne kosmologien er krevende. For å gjenta: Verden i seg selv er Kaos, men den sosiale verden er *to nomos*, av loven, og ikke *ti fysi*, av

naturen. Erkjennelsen av dette innebærer å innse at den menneskelige verden er skapt, og at den kan omskapes. Men ikke bare det, også loven, ja, selve ideen om lover, og ethvert grunnlag disse måtte kunne vurderes mot, er skapt – av samfunnet selv. Å skjønne, innse og erkjenne dette forholdet, og *likevel* vurdere lovene i henhold til gyldighet m.v., er å være autonom. Dette innebærer å investere følelsesmessig i *mening uten noen grunn*, i betydningen ontologisk fundament. Slik forenes ideen om filosofisk opplysning med ideen om et selvkonstruert politisk handlingsrom, og innsikten om at vår samfunnsinstitusjon er skapt av oss selv blir en mulighet til å forandre verden.

For å kvalifisere til autonomi holder det altså ikke for Castoriadis at man lever etter (universaliserbare) lover som man frivillig har tilsluttet seg, og i den forstand gitt seg selv, som hos Kant. I tillegg må subjektet innse at disse lovene ikke er universelle i egentlig forstand, men at selve ideen om universalitet – som loven selv – er skapt av den menneskelige forestillingsevne, av det sosial-historiske. Skal vi da forstå Castoriadis dit hen at alle, hver og en, bør innta et bevisst forhold til tilværelsens meningsløshet? Jeg mener han er ambivalent her. Theodoridis har tolket spørsmålet til et ja, ovenfor.

Castoriadis' autonomifordring er uansett filosofisk radikal, og vil kunne gi vidtrekkende konsekvenser for pedagogisk praksis. Det er mulig at fordringen, hvis den må tolkes like radikalt som Theodoridis gjør, innebærer fare for overbelastning av subjektet. Dermed antyder jeg at heteronomi kan ha sine positive sider, som «lykkelig uvitenhet» eller rett og slett pragmatisk hverdagsbevissthet. Det kan være mange grunner til at lukning, også heteronom sådan, skjer i gitt samfunn; noen av dem er «gode» (noe Castoriadis også er klar over).¹⁴⁰ Mer immanent kan vi, fra en psykoanalytisk synsvinkel, spørre hvilken funksjon de forestillinger i menneskesinnet har som postulerer noe større enn oss selv; ideer som gir livet en ekstrasosial, til og med mystisk dimensjon. En opplagt referanse er Durkheims anomidiagnose (i *Selv mordet* [1897] 2006), en annen er vår tids nyreligiøsitet.¹⁴¹ Jeg skal ikke

¹⁴⁰ Det er også grunn til å spørre seg hvor autonomt antikkens Athen faktisk var, men dette kan jeg ikke gå inn på her. For eksempel diskuterer historikere graden av refleksivitet i grekernes forhold til sin gudeverden, hvorvidt deres kosmologi var statisk eller dynamisk, osv.

¹⁴¹ Det er interessant å se på den kulturelle remystifisering som inntraff i Vesten fra sent 80-tall, der folk med viten og vilje konstruerte seg mer eller mindre eklektiske livssyn og religiøse forestillinger som de *deretter* innga

prøve meg på en forklaring av slike, høyst interessante bevegelser, men bare antyde to mulige innvendinger mot Castoriadis' fordring, i den grad han har noen. Den første, som jeg allerede har nevnt, er at menneskesinnet kanskje er følsomt for refleksiv, *elucidated* overbelastning. Den andre er at det kanskje ikke er spesielt *ønskelig* å redusere betydningsskapinger til bare å springe ut av oss selv – selv om det, også etter mitt syn, er sannsynlig at det faktisk forholder seg slik. En kultur og en skapingsprosess som er 100 % ateistisk og selvrefererende kan kanskje bli i overkant meningsfattig? For hvor lett er det å knytte seg følelsesmessig til mening som oppfattes som fullt ut kontingent, selvskapt, kontra mening som anses som gitt? Jeg skal ikke ta for meg dette spørsmålet direkte, men kommer tilbake til problemstillingen i forbindelse med en samtidsdiagnose knyttet til «betydningsløshet» og «hyperrefleksivitet», i kapittel 5.

La meg derfor avrunde denne ekskursen med å påpeke det paradoksale ved at Castoriadis på den ene side hevder at autonomi fordrer at vi innser værens meningsløshet og fastholder denne innsikten, mens, på den annen side, hans politiske prosjekt i de siste årene var en flengende kritikk av det han kaller betydningløshet (*insignifiance*) og generell konformisme, som vi skal se i kapittel 5. Dette leder tanken mot en apori: Hvordan kan Castoriadis kritisere mangel på mening og betydninger når hans ontologi, og autonomibegrepet, innbefatter bevisstheten om at væren i seg selv er meningsløs? Jeg tar opp dette kort i neste kapittelavsnitt, og mer grundig senere. Men det er også mulig å snakke om en mindre radikal fordring om autonomi, ved å trekke på Castoriadis' tidlige tenkning omkring politisk selvorganisering (autonomiprojektet). Som Kalyvas (2003) har påpekt vil en overbetoning av den filosofiske fordring, autonomi forstått som bevissthet, kunne gå på bekostning av ideen om selvorganisering som makt. Kalyvas kritiserer Castoriadis for å legge bak seg maktaspektet ved autonomi til fordel for ideen om opplyst bevissthet. Dermed overbetones det bevissthetsmessige, mens den antihierarkiske kampen om makt underbetones. Slik kommer Castoriadis kanskje, mot sin hensikt, til å virke avpolitiserende i sine senere år. Overbelastning av individer og avpolitisering/nedtoning av makt er mulige innvendinger mot

med tro. Mange slike nyreligiøse er høyt utdannede akademikere. Se Salomonsen, Jone (1991): *Når gud blir kvinne. Blant hekser, villmenn og sjamaner i USA*. Oslo, Pax forlag.

å gjøre Castoriadis' autonomibegrep til et normativt ideal. Og som vi skal se i det følgende, er det heller ikke opplagt hva slags ideal det eventuelt skulle dreie seg om.

3) Autonomibegrepets normativitet

Det finnes visse problemer med autonomibegrepet, i hvert fall sett ut fra tradisjonelle filosofiske kriterier, m.h.t. normativitet, selvreferanse og universalitet. Det er usikkert hvorvidt autonomi, slik Castoriadis har preget begrepet, er et normativt begrep, og hvis så, hvordan dette skal forstås, dvs. hva slags normativitet det er snakk om. Det er for eksempel vanskelig å slå seg til ro med at det ikke skal ha noen normativ «grunn» (et universaliserbart fundament el.lign). Theodoridis skriver at det politiske autonomiprojektet og det filosofiske «belysningsprosjektet» (*élucidation*) ikke er forbundet på logisk eller kausalt vis, men bindes snarere sammen som følge av et valg (Theodoridis 2003:18). Castoriadis «velger» å bruke sin tenkning til frigjørende politisk aktivitet. For autonomi, frihet, kan brukes til hva som helst. Men la oss se på følgende resonnement: Politikk er for Castoriadis den tydelige og synlige (*explicit and lucid*) virksomheten med å skape ønskverdige institusjoner, og demokrati er regimet der kollektivet instituerer seg selv på en tydelig og synlig måte (*DPR:4*). Målet er ikke et «perfekt samfunn», men et samfunn som er så fritt og rettferdig som mulig.

It is this movement that I call the project of an autonomous society and that, if it is to succeed, has to establish a democratic society (*DPR:5*).

Det er typisk at Castoriadis omtaler autonomi som bevegelse og prosjekt, ikke som en status-tilstand. Poenget jeg vil peke på er den type sammenheng Castoriadis postulerer: hvis autonomiprojektet skal lykkes, være virksomt og reelt, må det gis form av et demokrati. Dermed er det vel snakk om noe mer enn et valg som foretas av Castoriadis, det er også en intern logikk mellom de to domene, filosofi og politikk. Videre er det slik at autonomi, som sentral imaginær betydning, har en spesiell status i historien for Castoriadis.

[A]mong the creations in our history, Greco-Western history, there is one that we judge positively and take credit for: putting things into question, criticizing them, requiring a *logon didonai* – accounting for

something and giving a reason for it – which is the presuppositions for both philosophy and politics (PPA:4).

Siden autonomi innebærer å reise spørsmålet om gyldighet, er autonomi selve grunnlaget for sammenligning, den idé som i det hele tatt gjør det meningsfullt å sammenligne samfunnsformer. Autonomi blir også «automatisk» den målestokken som alle andre samfunnsformer måles etter. Samtidig er autonomi en betydning som selv er skapt.¹⁴² Og et kjennetegn ved de to autonome gjennombrudd, det athenske *polis* og Vest-Europa, er altså at disse, i motsetning til alle andre samfunnsformer, interesserer seg for å forstå andre samfunn:

As far as we know, only two societies, the Ancient Greek and the Western European, have developed a genuine interest in the others *as* others and attempted to attain a knowledge of and an understanding of their ways of being. And this is the tradition in which we find ourselves (PPA:37).

Bare innefor autonomiprojektet finnes en streben etter å forstå andre samfunn. Men hvorfor, og hvordan? For Castoriadis er det rimelige svaret *ikke* at de ønsket å samle kunnskap for å utnytte, underlegge seg eller dominere andre samfunn – svaret er å finne i selve autonomiprojektet, i refleksjonen over *mening*:

In attempting to know, to understand the others irrespective of any ‘practical use’ of this understanding, we go over and beyond the *closure of meaning* of our own institution. We stop dividing the human world between ‘us’ and ‘them’ – us: the only true human beings; the others: savages, barbarians, heathens, and so on. We stop considering our own institution of society as the only good, reasonable, truly human one and the institution of the others as curiosities, aberrations, ‘primitive nonsense’ (Engels), or divine punishment for their devilish nature. We also stop considering our representation of the world as the only *meaningful* one (PPA:37-38).

Castoriadis innrømmer at den gresk-vestlige tenkemåte har en helt spesiell status i hans filosofi; den tilbyr selve standarden for den type tenkning han – og vi som engasjerer oss i den samme diskusjonen – bedriver. Den «sentrale betydningen»¹⁴³ autonomi er forutsetningen for at vi i det hele tatt kan bedømme samfunn, eget og andres. Selvreferanse er ikke noe problem

¹⁴² Som betydning betraktet står autonomi i en epistemologisk særstilling. Castoriadis har, så vidt jeg vet, ikke redegjort for de ulike typene betydninger, og jeg kommer heller ikke til å gjøre det her.

¹⁴³ Noen instituerte betydninger er sentrale, andre er sekundære. Jeg går ikke inn på distinksjonen direkte.

for Castoriadis i denne sammenheng, fordi alle samfunn i en grunnleggende forstand *er* selvreferensielle: de skaper selv sine målestokker for gyldighet, sine kriterier for virkelighet, som vi har sett. Men det autonome gjennombruddet er likevel et unntak, fordi dette har oppfunnet selve forestillingen om referensialitet, gyldighet osv.

Er Castoriadis' autonomibegrep normativt? Det synes vanskelig å svare nei til dette, men det er mindre opplagt hvilken type normativ status det har. I «Done and to be Done» hevder Castoriadis at det ikke er noe universelt, transhistorisk ved menneskelige normer, bortsett fra at de er nødvendige for psykens sosialisering, slik at samfunn er mulig. Det eneste som gjelder allment i den forbindelse er at vi mennesker er slik at vi ikke kan la være å lage normer: «The sole 'norm' consubstantial with the *phusis* of man is that man cannot *not* posit norms» (CR:375). Det må vel bety at heller ikke autonomibegrepet ikke er normativt i noen universell forstand. Litt etter skriver han:

Now, starting from a *certain moment* (a very recent one), *certain* (ultrarare) societies raise a hitherto unprecedented question: that of *de jure validity* of social norms and significations. [...] It is this space that we presuppose, and into which we enter, when we discuss truth or justice (CR:375).

I samme artikkel skriver han at han gjerne vil være normativ, for eksempel ved at han konsekvent forsvarer autonomi og angriper heteronomi (CR:388ff). Men han ønsker ikke å forankre eller begrunne dette standpunktet i noe annet enn sin egen samfunnsform, det moderne autonomiprojektet. Hvorvidt dette er problematisk eller ei, er antakelig et spørsmål om perspektiv og krav til begrunnelser. Jeg vil for eksempel hevde at ingen ting av det som er sagt om væren som Kaos, magma og det imaginære fører til moralsk relativisme.

1.5 Paideiabegrepets paradokser

Etter den relativt fortettede filosofiske utlegningen i 1.3 og 1.4 skal jeg nå vende blikket tilbake til det som er kapitlets hovedanliggende: Cornelius Castoriadis' pedagogiske bidrag. Begrepene som det ble gjort rede for i det foregående, vil nå inngå som filosofisk grunnlag i en mer praktisk rettet diskusjon, orientert omkring demokratiet. Dette delkapitlet tar for seg

de pedagogiske begrepene *paideia*, dyder og *Bildung* for humanitet. Forholdet mellom *paideia* og autonomi hos Castoriadis er allerede berørt. Det er nå mulig å utvide og oppsummere dette forholdet, i lys av det som er sagt så langt. Castoriadis snakker ofte om *paideia* som avgjørende for et reelt fungerende demokrati, som her: «There can be no democratic society without democratic *paideia*» (DPR:10). *Paideia* betegner pregning, sosialisering eller dydsetisk forming, men også kultur (som igjen kan bety forming på fransk). *Paideia* – i ukvalifisert form – mangler noen dimensjoner som finnes i vår tids norske danningsbegrep, spesielt ideen om *selvdanning* (se Hellesnes 1992, Løvlie 2003, 2009).¹⁴⁴ Men som vist (i delkapittel 1.3), har Castoriadis også et velutviklet blikk for autonomiens forutsetninger i form av det som gjerne omtales som det pedagogiske paradoks (Oettingen 2001). Dette kommer godt til syne i hans diskusjon omkring subjektivering og autonomi i forbindelse med psykoanalysen, men utvikles *ikke* i forbindelse med *paideia*-begrepet eller hans spredte kommentarer om utdanning. Hans *paideia* mangler ofte både kompleksitet og pedagogisk handlingsrom. Det kan også se ut som om Castoriadis' begreper for individnivået er mer sosiologisk innrettet enn det som er ønskelig fra et pedagogisk-filosofisk ståsted.

Likevel finnes det flere teoretiske åpninger som svekker inntrykket av endimensjonalitet, og kanskje til og med gjør det mulig å forsvare bruken av det spesielle *paideia*-begrepet. Jeg tenker spesielt på tre ting: hans begrep om *frihetens paradoks* (som tilsvarende det pedagogiske paradoks), begrepet om *det radikalt imaginære*, og *autonomibegrepets kollektive/individuelle samtidighet* som også bærer med seg et begrep om autonom subjektivitet. Alle disse begrepene er frihetsbefordrende og åpnende. Det snevre individbegrepet og ideen om *paideia* som sosialisering må leses sammen med disse. For den pedagogiske filosofien vil det etter mitt syn være verdifullt å klargjøre og utdype disse sammenhengene, også ytterligere enn det som kan gjøres her. Her og nå skal jeg imidlertid gå videre med selve *paideia*-begrepet, og se om det ligger noen åpninger også der.

Castoriadis' begrep om individet er strengt sosiologisk, i den betydning at individet forstås som alltid allerede sosialisert produkt. *Paideia* er en sosial prosess som ofte omtales som mer

¹⁴⁴ I innstillingen fra Dannelseutvalget for høyere utdanning, skriver Lars Løvlie: «Dannelsen slik den omtales i dag, er historisk sett uløselig knyttet til det moderne prosjekt som utviklingen av et begrep om det subjektive som selvbestemmelse og selvdannelse.» (Løvlie 2009:29).

eller mindre ren *pregning* av individet fra det sosiales side: den prosess der samfunnet så å si setter sitt avtrykk i individene som produseres. Her er noen eksempler:

Subjectivity, as agent of reflection and deliberation (as thought and will) is a social-historical *project*; its origins, repeated twice with different modalities in Greece and in Western Europe, can be dated and located. The nucleus of [the individual and of subjectivity], is the psyche or psychical monad, which is irreducible to the social-historical but susceptible to almost limitless shaping by it, on condition that the institution satisfies certain minimal requirements of the psyche (PPA:144).

Et vilkår for å la seg forme, er at samfunnsinstitusjonen tilbyr tilstrekkelig *mening* for psyken (i våken tilstand). Sosialiseringens og oppdragelsens oppgave er å sørge for dette.

This is done by inducing and forcing the singular human being, during a period of schooling that starts with birth and which is reinforced till death, to invest (cathect) and make meaningful for him/herself the emerged parts of the magma of social imaginary significations instituted each time by society and which hold society together (PPA:144).

Dessuten sikrer *paideia* tilslutning til samfunnets institusjoner (i vid forstand), i form av det vi kan kalle *virksom gyldighet*:

[T]here is a 'part' of almost all institutions that aims at the nurturing, the rearing, the education of the newcomers – what the Greeks called *paideia*: family, age groups, rites, schools, customs, laws, etc. The effective validity of the institutions is thus ensured, first and foremost, by the very process which makes a social individual out of the little screaming monster. The latter can only become an individual if it internalizes the institutions of its society (PPA:149).

I de påfølgende avsnitt knytter Castoriadis *paideia*-begrepet til det han kaller samfunnets «infra-makt», «*a radical ground-power*» som er en manifestasjon av «*the instituting power of the radical imaginary*». Denne inframakten har å gjøre med mening, hva som kan framsettes som meningsfullt, og hva som ikke kan. Men denne makten, som er upersonlig og ulokaliserbar, er aldri total. Fantasien og det ubevisste truer alltid med å slå sprekker i det instituerte, dvs. ethvert samfunns lukning er alltid ustabil og temporær. Men det fremste uttrykket for inframakten, eller *the radical ground-power*, er individenes *paideia*. For hvis man definerer makt som det å kunne få noen til å gjøre noe de ellers ikke ville ha gjort – en

klassisk definisjon – er det opplagt at den største makten av alle er å forme et menneskes vilje:

[...] the greatest conceivable power lies in the possibility of preforming someone in such a way that, *of his/her own accord*, s/he does what one wants him/her to do, without any need for *domination* (*Herrschaft*) or of *explicit power* (*Macht*(*Gewalt*) to bring him/her to ... (do or abstain from doing something) (*PPA*:149).

Dette aspektet av *paideia* har tilsynelatende lite med frihet og politisk kreativitet å gjøre. Men poenget kan også leses *nøytralt*, dvs. formingen kan også lede hen mot frihet, åpenhet, autonomi, som individene da gjør til sin egen. Dette er da også Castoriadis' mening. Ifølge ham er *paideia* i et demokratisk samfunn av en slik art at individene blir i stand til refleksjon. Individenes evne til refleksjon og «lucidity» over egen bakgrunn, historie og sosialisering er selv et produkt av denne bakgrunnen:

The autonomy of the individual consists in the instauration of an *other* relationship between the reflective instance and the other psychical instances as well as between the present and the history which made the individual such as it is. [...] This means that the individual is no longer a pure and passive product of its psyche and history and of the institution (*PPA*:165)

Å være et autonomt individ innebærer en personlig, følelsesmessig forpliktelse, en streben etter frihet og søken etter sannhet: «to be autonomous implies that one has *psychically invested* freedom and the aiming at truth» (*PPA*:165). Hvis vi skal kunne snakke om pregning i et demokrati, må denne bestå av autonomiens kjennetegn, som refleksivitet, bevissthet og demokratiske dyder. Dessuten et driv, en opplevelse av viktighet når det gjelder det som er felles. For demokrati er bare mulig der hver og en opplever politiske, felles anliggender som sine egne:

Demokrati er bare mulig der det finnes et demokratisk ethos: ansvarlighet, skamfølelse, oppriktighet (*parrhesia*), oppfølging av hverandre og en skjerpet bevissthet om at offentlige anliggender også er hver

og ens personlige anliggender. [...] I offentlige saker er fravær av skam *ipso facto* forakt for andre og for offentligheten (DH:34-35, min overs).¹⁴⁵

Men det spørres om pregning er den rette metaforen, eller *paideia* det rette *topos*. Blir ikke Castoriadis' framstilling unødig enkel? Hva med et mer komplekst dannelsesbegrep, som også rommer frihetens paradoksale karakter? Som det vil bli klart etter hvert, kan det pekes på flere områder der Castoriadis' tenkning med fordel kan videreutvikles, og/eller utfylles av andre tenkeres ideer. Ett sted omtaler forresten Castoriadis *paideia* «in the strongest and most profound meaning of the term» (DPR:15) som det å hjelpe en annen til å bli autonom.¹⁴⁶ Da nærmer han seg en mer kompleks forståelse av danning for autonomi, og viser at *paideia* også for ham kan ha en «dypere» betydning. Kanskje ville det vært bedre å bruke en annen term her, for å skille mellom ekte/dyp og falsk/grunn *paideia*?¹⁴⁷ På den annen side har Castoriadis' insistering på *paideia*-begrepet den fordel at han får godt fram sitt poeng om at utdanning ikke kan skilles fra forming, eller individet fra samfunnsinstitusjonen. Slike tanker anser han for å være naive.

Da er det lettere å gi Castoriadis medhold i at *paideia* forstått som pregning er dekkende for det greske eksemplet, Athen. Det athenske demokratiet var i stor grad gjennomsyret av og forsto seg selv som en kultur bestående av visse verdier som var verdsatt av kollektivet. Castoriadis viser til Perikles' gravtale (hos Thukydid), der disse verdiene omtales som dyder som atenerne bestrebet seg på å oppnå. Individene man ønsket å frambringe gjennom *paideia* var mennesker som «lever med skönhet, som lever med vishet, och som älskar det allmänna goda» (Castoriadis 1995:72). Disse verdiene var antakelig både individuelle og allmenne. Det var samsvar mellom atenernes forestilling om det gode, dét man sluttet seg til som samfunn, og den danning som fant sted. Med andre ord var det liten diskrepans mellom den danning som fant sted *qua* pregning og de idealer man hadde som kollektiv. I tilfeller der

¹⁴⁵ «Car la démocratie n'est possible que là où il y a un éthos démocratique : responsabilité, pudeur, franchise (*parrhesia*), contrôle réciproque et conscience aigüe de ce que les enjeux publics sont aussi nos enjeux personnels à chacun» (DH:34-35).

¹⁴⁶ Se også WIF:133 der han snakker om en «nonmutilating education», «true *paideia*» som ikke forkrøpler sjelens radikale forestillingsevne, slik heteronome utdanningsinstitusjoner gjør.

¹⁴⁷ En side ved problemet er at *paideia* antakelig oppfattes som et mer verdinøytralt begrep enn danning. Sistnevnte har en positiv normativ valør, selv om danningens innhold og innretning kan diskuteres.

man ønsker å sosialisere til det bestående, og det er sammenfall mellom allmenmoral, etikk og sosialisering er det heller ikke spesielt problematisk å omtale *paideia* som ren pregning.¹⁴⁸

Hvorvidt det er *faktisk* sammenfall i et gitt tilfelle, eller bare ideelt, forestilt sammenfall, er ikke avgjørende for å gjøre dette til et teoretisk poeng. Det viktige er hvorvidt man – som pedagoger, representanter for samfunnets kollektive selvrefleksjon – har et slags moralsk-inderlig forhold til den sosialisering som samfunnet forestår. Athenerne, i Castoriadis' lesning, hadde dette. De oppfattet sitt samfunns ethos som sitt eget, og samtidig som innbegrepet av det ønskelige.¹⁴⁹ I tillegg ville flere av vår tids politisk-filosofiske skillelinjer – individet mot samfunnet, sivilsamfunnet mot staten osv – være meningsløse for athenerne. Athen *var* athenerne, og borgernes selvrealisering *var* det offentlige livet i *polis* (Castoriadis 1995:71). Slike betraktningmåter vil neppe være gyldige for vår egen tid. For å foregripe diskusjonen i siste kapittel, kjennetegnes vår sosial-historiske epoke heller av et ambivalent – hyperrefleksivt og selv fremmedgjort – forhold til de rådende sosiale imaginære betydninger. Vårt forhold til egne institusjoner er nok minst like selvkritisk som athenernes, men evnen til å endre og gjøre noe med tingene synes atskillig svakere. Men dette kommer jeg altså tilbake til. Før vi forlater undersøkelsen av Castoriadis' bidrag til den pedagogiske filosofien, vil jeg nå kort ta for meg to begreper som hører spesifikt hjemme i diskusjonen om politisk danning, nemlig ideen om *dyder* (*aretē*),¹⁵⁰ og begrepet *Bildung* i den spesielle betydningen *danning til humanitet*.

1.5.1 Demokratiske dyder

På ett pedagogisk punkt er Castoriadis usedvanlig konkret, ved å spesifisere bestemte *dyder* (fr./eng. *virtues*) som må være til stede i kulturen for at et demokrati skal være virksomt.

¹⁴⁸ Nå kan det selvsagt innvendes at også athenerne var preget av tvil og tvisyn. Tragediene var eksempler på problematisering av det kollektive *ethos*.

¹⁴⁹ Dette betød ikke at det instituerte, lovene osv. ikke skulle endres, men snarere det motsatte, at athenerne anså sin instituerte refleksivitet, den kollektive handlekraft og endringsvillighet som et gode. Men det er en viss tvetydighet i det greske ethos – kanskje var de ikke fullt så refleksive som Castoriadis skal ha det til?

¹⁵⁰ Det greske *aretē* er vanskelig å oversette. Vanligvis brukes ordet dyd (eller dygd) på norsk, *virtue* på engelsk. Castoriadis påpeker at det latinske *virtu* (*vertu*) ikke er synonymt med *aretē*.

Begrepet dyder knyttes ofte til kommunitarisme og dydsetikk.¹⁵¹ Her vil jeg vise at det er mulig å bruke begreper om dyder og karakteregenskaper også innenfor en ramme der kritisk refleksjon, *élucidation* (belysning), tvisyn og paradokser er oppskattet. Eller med Castoriadis' ord, en streben henimot omkring åpne, ikke lukkede betydninger (*clôture*).

Det politiske livet i offentligheten fordrer, etter Castoriadis' mening, at man er forpliktet på sannferdighet, ansvar, intellektuelt eller demokratisk mot (*parrhesia*) og en bestemt type skamfølelse (*DH*:34-35). Det eksisterer altså en viss sammenheng mellom borgernes karakter og samfunnets institusjoner. For å se litt nærmere på sammenhengen, vil jeg ta for meg den spesielle dyden «demokratisk mot». Demokratisk mot, eller *parrhesia*, henger sammen med en filosofisk, kritisk spørrende innstilling.¹⁵² Følgende passasje i *Staten (Republic)* kan gi oss en indikasjon:

When I had said this, I thought I had done with the discussion, but it turned out to have been only a prelude. Glaucon showed his *characteristic courage* on this occasion too, and refused to accept Trasymachus' abandonment of the argument. Socrates, he said, do you want to seem to have persuaded us [...], or do you want truly to convince us? (Platon 1997, 357a, min utheving).

Henvisningen til Glaukons «karakteristiske mot» her finner jeg interessant. Hvorfor kaller Platon broren Glaukons insistering på å fortsette den filosofiske undersøkelsen, for *mot*? La meg komme med noen spekulasjoner. Det kan være sosialt sett risikabelt, kanskje også smertefullt, å forfølge et spørsmål eller et argument lenger enn det «gjengse», eller ta opp vanskelige emner i offentligheten. Hvis vi forutsetter at folkemeningen tenderer mot lukning, *doxa*, bevaring av *status quo*, kort sagt tilstander som preges av psykologisk motstand/forsvar, vil det å være politisk dissident per definisjon bryte med det behagelige, enkle. Det er ikke særlig populært at enkelte – kanskje til stadighet – stikker hodet fram og snakker, kritiserer

¹⁵¹ Se for eksempel Crisp, Roger og Michael Slote (red.): *Virtue Ethics*. New York, Oxford University Press, eller MacIntyre (2002).

¹⁵² Olsen (2006) skriver om den klassiske dyden *parrhesia* med henvisning til en utlegning hos Foucault (2001, *Fearless Speech*, Los Angeles, Semiotext(e)) som «frankess in speaking the truth». Men denne dyden er bare virksom der det er noe på spill for den som taler, «only if there is a risk or danger for him in telling the truth». *Parrhesia* er en type kritikk, enten mot en selv eller mot noen med makt. Den som utøver *parrhesia* er alltid i en underlegen posisjon, men taler fordi han eller hun anser det som en plikt å fortelle sannheten. «In *parrhesia*, the speaker uses his freedom and uses frankness instead of persuasion, truth instead of falsehood or silence, the risk of death instead of life and security, criticism instead of flattery, and moral duty instead of self-interest and moral apathy» (Foucault i Olssen 2006:279).

allmenne oppfatninger, folkemeningen eller, for den saks skyld, mektige sosiale posisjoner. Politisk aktivitet er derfor ofte bryksom, og sjelden allmenn. Demokratisk politikk i betydningen autonomi betyr å dyrke det plagsomme. Den «normale», «harmoniske» samfunnstilstand er da heller ikke autonomi, men heteronomi. På denne bakgrunn gir det god mening å betrakte Glaukons intellektuelle pågåenhet for en type mot.¹⁵³ For å gå litt lenger, kunne man si at denne type mot, og andre dyder, medkonstituerer demokratiet som sosial praksis ved å realisere dets «interne goder» (jf. MacIntyre 2002). MacIntyres poeng er at en sosial praksis bare kan forstås som meningsfull, bestående ved interne goder som bare kan forstås av dem som er innviet i dem, eller med Castoriadis, har investert følelsesmessig i dem. Demokratisk *paideia* antar da form av en interesse for selve den argumentative undersøkelsen av utsagn, påstander, maktforhold og normer. Det vil være snakk om en forkjærlighet for selve undersøkelsen som driver aktiviteten videre – ikke uavhengig av dens resultat, f.eks. sannhet, opplysning; ikke som rene midler mot disse målene, men, i denne forbindelse, som en type gode som konstituerer demokratiet som normativ sosial praksis. Den enkelte kan således knytte følelsesmessig energi til den demokratiske aktiviteten.

De nevnte, og lignende demokratiske dyder kan kanskje utgjøre en «kjerne» i politisk danning eller «ekte» demokratisk *paideia* – men å fastslå dette er ikke mitt anliggende, da det alltid vil kunne komme andre bud på hva en «ekte» demokratisk dannelse skal legemliggjøre. Slik bør og må det også være i et demokrati. Spørsmålet som uansett kan reises er dette: Det spørres om alle mennesker bør/kan innta den bryssomes posisjon. Kanskje kan det sies at *ansvaret* for å utøve denne virksomheten i offentligheten tilligger de intellektuelle, og spesielt de som, i vårt samfunn, får sin lønn av fellesskapet for å bruke sine evner til å tenke? Platon mente at samfunnet fungerer på sitt beste bare dersom de som besitter anlegg for å utvikle visdom, utvikler og bruker sine evner optimalt i fellesskapets tjeneste. Og selv om de færreste anser Platons *Staten* som en ønskelig modell for samfunnet, har han utmyntet noen usedvanlig klare poenger, hvorav noen lar seg bruke også i en diskusjon om demokratisering. For hvis vi, som Platon, tenker oss at visse mennesketyper – eller mer demokratisk, kanskje: mennesker som

¹⁵³ Filosofen C. Fred Alford (2001) har skapt et begrep om moralsk narsissime (*narcissism moralized*), som betegner det å være ute av stand til å leve med moralsk dissonans, og således føle seg forpliktet til å ta opp moralsk urett, også i tilfelle selv om det vil kunne skade dem personlig, noe som kjennetegner blant annet varslere (*whistleblowers*). Dette kan være et element ved, eller en form for, demokratisk mot.

fyller visse sosiale roller – har et *større* ansvar for å realisere gitte dyder enn andre har, er det nærliggende å pålegge disse et spesielt ansvar for å utvikle og utøve filosofisk eller intellektuelt mot.

Visitten til Platon er interessant; ikke fordi Castoriadis tenker som Platon,¹⁵⁴ men generelt fordi den klassiske ideen om dyder fortsatt har relevans for politisk danning i et demokrati, og spesielt for å belyse hvordan *paideia*-begrepet kan forene forming/sosialisering med frihet/autonomi. På dette punktet er det både likheter og forskjeller mellom Platon og Castoriadis. Den nære sammenhengen mellom pedagogisk og politisk filosofi er uttalt i *Staten*. Her er pedagogikk, oppdragelse og utdanning instrumenter for å skape det gode samfunn, noe som for Platon betyr en konfliktfri, harmonisk og stabil stat; ja til alt overmål, et samfunn uten endring. Med et slikt mål er det ikke overraskende at pedagogikken for Platon består av ren sosialisering, eller kanskje heller programmering, til statiske roller og sosiale funksjoner for den enkelte; utpekt av andre (dvs. heteronomt) på bakgrunn av vedkommendes anlegg og evner. Pedagogens oppgave blir da å finne ut hva den enkelte kan passe til, og deretter så å si innpode tenkemåter i individet som passer til den tiltenkte rollen. Platons grunntanke var at samfunnet ikke kan bli bedre enn de individer det består av. For å sikre det gode samfunn, slik han ser dette, tar han til orde for en svært målbevisst, ja, i mange henseende totalitær oppfostring av individene – slik at de utvikler en hensiktsmessig, og for Platon, *god karakter*. Poenget Platon utvikler er at samfunnets moralske innretning avhenger av medlemmenes moralske innretning *qua* karaktertrekk, og det vil – når målet er et stabilt samfunn – si stabile handlingsdisposisjoner.

I smal forstand er Castoriadis på linje med Platon når han hevder at et demokratisk samfunn er utenkelig uten demokratiske individer, og at et virksomt demokrati avhenger av en demokratisk *paideia* (DPR:10). Et aspekt ved dette er at individene ikke er noe «annet» enn miniatyrer av samfunnet, og at samfunnet ikke er noe «annet» enn de individer det består av (*ibid*:2). Men Castoriadis har mer å si, nemlig at for at rettsstaten skal være en rettsstat (*Rechtsstaat*) og ikke bare en lovstat (*Gesetzstaat*) fordres det at samfunnets subjekter, de som

¹⁵⁴ Castoriadis har et svært ambivalent forhold til Platon, som han anser som den største filosofen som har levd, og dypt problematisk. Se f.eks. PPA:3-12.

skal anvende prosedyrene og tolke lovene, følger opp deres hensikt med den rette *innstilling*. Denne innstillingen tilegner man seg gjennom politisk-demokratisk *paideia*. Etter Castoriadis' syn kan demokratiet derfor ikke betraktes først og fremst som et sett med prosedyrer, en konstitusjon eller lignende; demokrati er et regime som bygger på en bestemt type danning, en demokratisk sådan:

[F]or individuals to be capable of making democratic procedures function in accordance with their 'spirit', a large part of the labor of society and of its institutions must be directed toward engendering individuals that correspond to this definition [...] (DPR:10).

Slik danning kan foregå på to måter, enten dogmatisk og autoritært som hos Platon (som da heller ikke var noen demokrat), eller på en slik måte at samfunnsinstitusjonen oppskatter kritisk tenkning, som i demokratiet. Dette er for Castoriadis er et substansielt, og ikke et proseduralt trekk ved samfunnsformasjonen:

In the latter case, the institution of society must endow critical thinking as such with a positive value – and then the Pandora's box of putting existing institutions into question is opened up and democracy again becomes society's movement of self-institution – that is to say, a new type of regime in the full sense of the term (DPR:10).

Formingen i et demokrati er derfor en forming til selvstendig tenkning, det vil si frihet. Dette kommer jeg tilbake til, spesielt i kapittel 3.

Castoriadis er sterkt uenig med Platons arbeidsdeling, som er grunnleggende apolitisk, og påpeker at de intellektuelle, i likhet med Sokrates, bør opptre som borgere, borger-filosof om man vil, og ikke som opphøyde premissleverandører slik Platon selv gjorde.¹⁵⁵ I et avisinnlegg om de intellektuelles rolle, skriver Castoriadis at et demokrati bare kan virke der det finnes en skjerpet bevissthet om at offentlige anliggender, eller rettere sagt, «innsatser», som i et veddeløp (*enjeux*), også er hver og ens personlige innsatser (DH:34-35). Hvordan skal vi forstå dette? Minst to tolkninger er mulig, begge med dekning hos Castoriadis: For det

¹⁵⁵ For Castoriadis er Platons prosjekt en søken etter en forenende ontologi, sentrert omkring «meta-ideen» om bestemthet (*determinacy*). Fra denne ontologien av bestemthet forsøker Platon å utlede en ideell politikk, og senere, å helliggjøre og rasjonalisere det bestående (PPA:23). Castoriadis er sterkt kritisk til «the tendency to rationalize the real, that is, to legitimate it» (PPA:5).

første at hver og en investerer følelsesmessig i sitt samfunns sentrale imaginære betydninger – i demokratiets tilfelle, autonomi – og for det andre at autonomi må være kollektivt instituert for å kunne utøves. En tredje tolkning, som går ut over Castoriadis, er også mulig: Når det ikke finnes en ytre kilde for lovene, ingen instans over eller utenfor de mennesker som utgjør samfunnet, blir det samtidig slik at vi har muligheten til å virkeliggjøre vårt kulturelle potensial, vår humanitet, i de institusjoner vi klarer å skape. Slik sett er det vi selv som realiserer vår menneskelighet, vår dyd (*aretē*) og vårt potensial *i og med institusjonene*.

Sitatet om de intellektuelles rolle beskriver det demokratiske *ethos* som en type allmenn, moralsk oppriktighet på fellesskapets vegne, en fornemmelse av at noe viktig for oss alle er på spill. En opplevelse samfunnsmessig viktighet – samfunnsmoral, om man vil – kan være et nøkkelbidrag til en radikaldemokratisk danningsteori. Men det synes vanskelig å kombinere denne opplevelsen med Castoriadis' radikale ontologi, der selve viktighetsbegrepet er kontingent, skapt innenfor en sosial-historisk horisont som ikke selv besitter dypere – universell eller substansiell – gyldighet. Løsningen her er kanskje pragmatisk, ved at gyldighetsspørsmålet møtes med forpliktelse. Et annet sted sier Castoriadis at vi alle bør gjøre vårt beste hvor enn vi ferdes, fordi «[w]hatever depends on us, is our responsibility» (*FT*: 150). I et reelt demokrati tilhører ansvaret for vårt samfunns tilstand oss alle.

Jeg argumenterer derfor for at demokratiet kan betraktes som en normativ sosial praksis med et *ethos* – et fellesskaps-*ethos* – som er av en annen karakter enn ideen om et *ethnos*, nasjonen eller lignende.¹⁵⁶ Dets kjerne er forestillingen om at noe viktig – demokratiet – er på spill i det politiske. Denne fornemmelsen av vesentlighet og viktighet kan være dét som gjør et politisk *demos* beredt til å konstituere seg selv. Man kommer sammen, motivert av omsorg for en «felles verden» (et uttrykk fra Hannah Arendt). Dette siste skal jeg komme grundig tilbake til. La meg nå avrunde med å gjenta at min hensikt i dette kapittelavsnittet ikke har vært å argumentere for et dydsetisk perspektiv på demokratisk oppdragelse / politisk danning, men snarere å vise at dyder og karakteregenskaper er begreper som lar seg lese inn i en forståelse av autonomi. Med dette har hensikten blant annet vært å demonstrere at begreper som dyder og karakteregenskaper ikke behøver å innebære kommunitarisme.

¹⁵⁶ Slik for eksempel Ove Korsgaard er opptatt av (Slagstad, Korsgaard og Løvlie (red) (2003)).

1.5.2 *Bildung* til humanitet

Som vi har sett, snakker Castoriadis av og til om *paideia* i den «dypeste», eller «egentlige», betydningen av ordet. I disse passasjene kan man si at han nærmer seg dannelsesbegrepet og/eller *Bildungs*-tradisjonen. Det kan derfor være interessant kort å kontrastere Castoriadis' *paideia* med *Bildung*-begrepets tradisjon. Det finnes mange inntak til *Bildung*-begrepet, særlig i nyere tid. I en avhandling om politisk danning kunne man kanskje ha forventet en lengre utredning av *Bildung*-begrepet, for eksempel fra dets klassiske tapning i opplysningstiden og den tyske idealismen, gjennom storhetstiden på 1800-tallet til begrepets revitalisering i Norden fra 1980-tallet, med Hans Skjervheim, Jon Hellesnes, Erling Lars Dale, Lars Løvlie og andre. Grunnen til at jeg har valg *ikke* å foreta en slik utredning er at det ville føre for langt av sted i uønsket retning. Når jeg, i kapittel 2, trekker opp det feltet der avhandlingen posisjonerer seg, har jeg valgt politisk filosofi og demokratibegrepet framfor danningsteori (*Bildungs*-tradisjonen). En viktig grunn til dette er selvsagt at Castoriadis har en utviklet politisk filosofi, men ikke en danningsteori. En annen faktor er at en utlegning av *Bildungs*-tradisjonen ville gi relativt få møtepunkter med Castoriadis' begreper, som jeg straks skal vise. En ren sammenligning og kontrastering av begreper ville vært nærliggende, men etter mitt syn mindre interessant i denne sammenheng.

Nåtidige pedagogiske filosofer, spesielt i Tyskland, er opptatt av å redefinere *Bildung* for å kunne bruke det i en politisk sammenheng, ifølge Lynne Chisholm (2008). Hun karakteriserer *Bildungs*-tradisjonen som orientert omkring språk og estetikk, med en aristokratisk dimensjon som ikke lar seg utrydde. Når det gjelder nåtidige programmer for *Politische Bildung* er de i stor grad kognitivt orienterte, men relativt svake på demokratisk praksis og den type myndiggjøring som ofte kalles *empowerment*. Vektleggingen av det kognitive (kunnskap om demokratiet) harmonerer med *Bildungs*-begrepets tradisjonelle orientering mot sjelslivet. *Bildung* har tradisjonelt *ikke* dreid seg om å tilpasse seg en gitt sosial orden, gjennom tilegnelse av disiplin, gjennom moralsk «trening» eller sosialisering, ifølge den pedagogiske filosofen Gert Biesta: «*Bildung* refers, rather, to the cultivation of the inner life, that is, of the

human soul, the human mind and the human person; or, to be more precise, to the person's humanity» (Biesta 2002:378).

Ideen om å kultivere sin humanitet kan komme i flere tapninger; aristotelisk, kantiansk, osv.¹⁵⁷ Begrepet *Bildung* er overveiende individorientert. Tradisjonen tar utgangspunkt i subjektet, og dreier seg om å utvikle personens indre liv gjennom kategorier som selvbestemmelse, frihet, emansipasjon, autonomi, myndighet, fornuft, selvaktivering og lignende. Men selvutviklingen og selvaktiveringen er også et spørsmål om «omverdensforankring».¹⁵⁸ Når det i *Bildungs*-tradisjonen er tale om myndighet, autonomi osv. er det snakk om en omsorg for det som er felles, om solidaritet og ansvar; altså ikke et rent selv-orientert prosjekt, men en orientering omkring humanitet og det allmenne. Grunnfiguren er en dialektikk der individet utvikler seg mot og gjennom beskjeftigelse med det allmenne, forstått som både samfunnet/fellesskapet og tradisjonen/kulturarven.¹⁵⁹ Den dialektiske grunntanken skiller seg imidlertid fra Castoriadis' idé om at det å bli subjekt betyr å gjøre samfunnets instituerte imaginære betydninger til sine egne (*paideia*). For Castoriadis er denne prosessen *ikke* dialektisk, men konstituerende for subjektet (mer om dette senere). Det individuelle subjektet er heller aldri hans teoretiske utgangspunkt. Castoriadis er for eksempel skeptisk til å la en samfunnsteori være basert på kategorien *intersubjektivitet* (CR:361ff, *FaF*). For ham vil intersubjektivitet alltid være noe sekundært innenfor gitte sosial-historiske former (f.eks. autonomi/heteronomi). Han avviser også motsetningen mellom individ og samfunn, som *Bildung*-tenkningen ofte tar sikte på å «balansere», og setter i stedet opp den irreducerbare polariteten mellom psyken og det sosiale. *Bildungs*-begrepet vil derfor være mindre egnet til å fastholde at muligheten for autonomi for individet må være instituert i det kollektive. Dette er imidlertid et interessant spørsmålskompleks som trenger grundigere behandling. Jeg tar opp tråden gjennom en undersøkelse av de politisk-ontologiske grunnfigurene individ og kollektiv i delkapittel 3.3.

¹⁵⁷ Diskusjonene omkring *Bildung* og «postmoderne» syn på danning er for omfattende til å kunne tas opp her. For en kvalifisert kritikk av *Bildung* til humanitet, se Biesta, Gert (2006): *Beyond Learning: Democratic Education for a Human Future?* UK, Paradigm Publishers.

¹⁵⁸ For en god iscenesettelse av individet og omverdenen gjennom en rekonstruksjon av *Bildungs*begrepet, se Løvlie 2002, 2003.

¹⁵⁹ Se f.eks. Klafki, Wolfgang (2001): *Dannelsesteori og didaktik – nye studier*. Gylling: Klim.

Bildungs-begrepet kan også danne inntak til et annet spørsmål som jeg ønsker å behandle, nemlig hvorvidt danning og oppdragelse med noen rimelighet kan sies ha et mål (*telos*). Spørsmålet er, mer presist stilt, hvilken status dannelsesbegrepet har, og hva slags teori en teori om danning eller *Bildung* skal være. Er det for eksempel slik at menneskets mål kan være en *ekte* eller *egentlig humanitet*? For de fleste nåtidige dannelsesfilosofer vil dette være problematisk (Biesta 2002, Løvlie 2002, 2003). Forestillingen om at vi «blir oss selv» – gjenforenes med vår natur, med vår «egentlighet» – er en romantisk (essensialistisk) idé som ikke bare er grunnleggende apolitisk, men i en viss forstand også asosial. Mest viktig for Castoriadis er at selve ideen om det sosial-historiske forsvinner, sammen med kreativitet og filosofisk åpenhet, og vi står igjen med et begrenset utsyn over oppdragelsens muligheter. Autonomi utraderes når normer tas for natur. Av samme grunn blir en tradisjonsorientert dydsetikk også problematisk som politisk danningsteori.

En «avbildningsteori av det gode» reduserer med andre ord viktigheten av det politiske. Dersom oppdragelsens mål blir å oppfylle menneskets *telos* – enten det er snakk om en felles natur, eller personens medfødte, indre anlegg – vil mulighetsrommet for politisk og filosofisk refleksjon over oppdragelsens *viktighet* i stedet bli fylt av instrumentelle overveielser omkring *midler*. Som vi har sett, følger Castoriadis Freud i å karakterisere pedagogikken som en av de «umulige profesjoner», der «målet» settes av den det gjelder. Eller rettere sagt, «målet» for pedagogikken, rett forstått, er et subjekt som selv er i stand til å sette seg mål og forfølge dem. (*WIF*:126ff). Dermed er vi over i et mer åpent lende, situert innefor det pedagogiske paradoks og autoritetsspørsmålet. En danningsteori er derfor, i denne avhandlingens perspektiv, ikke en «teori» i preskriptiv forstand, men orientert om *antifoundationalisme* og filosofisk åpenhet.

Med dette anser jeg meg ferdig med utlegningen av Castoriadis' filosofi i denne omgang. Nå skal blikket vendes mot feltet demokrati og utdanning. Der ønsker jeg å trekke opp et større bilde som kan vise relevansen og berettigelsen av Castoriadis' tenkning for demokrati og utdanning, og forhåpentligvis lage noen nye innsnitt i et stort og sammensatt felt.

2. DEMOKRATITEORIER I UTDANNINGSFELTET

I dette og neste kapittel skal jeg argumentere for at teoretiske betraktninger omkring demokratiet utgjør et viktig, men undertematisert område for utdanningsfeltet.

Utgangspunktet er at forskjellige demokratiteorier gir ulike inntak til å tenke systematisk omkring utdanning og danning i et demokrati. Hvis dette forholdet ikke tas alvorlig, får man heller ikke utviklet et godt nok teoretisk register, med et rikt tilfang av begreper, distinksjoner og kategorier som kan brukes til å analysere og kritisere rådende tenkemåter og bestående institusjoner. Problemet er derfor ikke «bare» teoretisk, men også av politisk art. Jeg skal også utmynte en tendens innenfor dagens diskusjoner om demokrati og utdanning som jeg har valgt å kalle for «integrerende demokratiteorier». Det som forener disse teoriene er ideen om *innpassing i et fellesskap*, der institusjonene tas mer eller mindre for gitt, og grunnleggende problematisering ikke finner sted. Målet – som regel uttalt – er å innpasse individer og grupper til det bestående, gjennom deltakelse uten forandringspotensial. Den 30-årige debatten mellom politiske liberalere og kommunitarister, som fortsatt preger diskusjoner innenfor demokrati og utdanning, blir her tolket som en debatt som pågår *innenfor* et slikt integrasjonsorientert perspektiv.

Skillet mellom integrerende og radikale demokratiteorier er bare *ett – mulig* – snitt gjennom feltet, og ikke noe jeg betrakter som det «beste». Hensikten her er å belyse feltet fra et annet perspektiv enn det som er vanlig; å utsi noe nytt. En annen inndeling finnes hos Kjetil Børhaug (2004, 2007), der demokrati og utdanningsfeltet er analysert fra et statsvitenskapelig orientert, fagdidaktisk perspektiv. Børhaug finner at litteraturen om medborgerskapsutdanning i Norge og internasjonalt (USA, Storbritannia, Frankrike) framviser en klar preferanse for «*direkte deltakelse og deliberasjon*».¹⁶⁰ Det er interessant å merke seg at disse størrelsene gjerne omtales som to sider av samme demokratimodell i utdanningslitteraturen, mens det i den demokratiteoretiske litteraturen er snakk om to forskjellige dimensjoner, eller akser, der representativt demokrati *eller* direkte deltakelse utgjør den ene, og interesseaggregering *eller* deliberasjon omkring det felles beste utgjør den andre (Børhaug 2004:12). Når litteraturen om

¹⁶⁰ CIVIC-undersøkelsens norske rapport er et eklatant eksempel på dette (Mikkelsen et.al. 2001, 2002).

medborgerutdanning slår sammen deliberasjon og direkte deltakelse i én og samme, vagt uttrykte demokratiteori, nærmer man seg en didaktisk klasseromsformel, «dialogpedagogikk» og lignende, der *deltakelse i fellesskapet* er det sentrale. Børhaug tolker idealet om direkte deltakelse og deliberasjon som en modell for politisk danning innrettet mot *aktivisme og samfunnsforandring*. Selv mener jeg at dette idealet like gjerne kan utgjøre en *avpolitiserende/privatiserende* tendens, der integrasjon i fellesskapet – både i klasserommet så vel som i storsamfunnet – er idealmodellen. Men selv om jeg anlegger et annet snitt i feltet enn Børhaug, og trekker andre politiske konklusjoner, tilslutter jeg meg hans funn og analyse i all hovedsak, og kommer til å hente fram enkelte av hans poenger underveis.

2.1 Demokrati som integrasjonspolitik

Det produseres i dag en betraktelig mengde litteratur omkring demokrati og utdanning. Denne kan grovt klassifiseres innenfor to områder, «Nord» og «Sør». Utdanning i «Sør» – tidligere kalt utviklingsland eller den tredje verden – dreier seg om globalisering og utdanningspolitikk i vid forstand, der demokratisering inngår i til dels omfattende regimeendringer så vel som i kulturelle transformasjoner. Denne litteraturen vil i liten grad bli omtalt her. Litteraturen om utdanning i «Nord» er i stor grad orientert omkring industrialiserte og postindustrielle, flerkulturelle (by-)samfunn.¹⁶¹ Mye av denne litteraturen har et angloamerikansk opphav, og mye av denne igjen er preget av en langvarig disputt innenfor politisk teori og kulturstudier mellom «*politiske liberalere*»/«*universalister*» og «*kommunitarister*»/«*partikularister*» som har pågått i Nord-Amerika og deler av Europa fra midten av 1980-tallet, med utspring dels i Canada, dels i England.¹⁶² To toneangivende tekster for diskusjonen om liberalisme versus kommunitarisme er John Rawls' *A Theory of Justice* (fra 1971) og Alisdair MacIntyres *After Virtue* (fra 1981)¹⁶³.

¹⁶¹ Et underordnet skille kan trekkes mellom «Vest» og «Øst»: industriland som var på den vestlige siden under den kalde krigen og tidligere østblokkland. Særlig de baltiske landene har vært opptatt av *citizenship*-teori for utvikling av en demokratisk kultur og et sivilisert samfunn, og ser dette som en forutsetning for at de, som nye demokratiske stater, skal kunne fungere. Jeg går ikke særskilt inn på denne litteraturen.

¹⁶² Sentrale tenkere er Michael Walzer, Charles Taylor, Alisdair MacIntyre, Jürgen Habermas, John Rawls, Seyla Benhabib, Will Kymlicka, Michael Sandel m. fl.

¹⁶³ Revidert utgave 1985.

I løpet av de siste tjue-tretti årene – i Norden først ganske nylig – har det kommet en stor mengde litteratur orientert omkring «medborgerskap» og *citizenship/civic education*. Ett hovedtema er hvordan skolen og demokratiet skal håndtere flerkulturalitet.¹⁶⁴ Innenfor utdanningsfeltet finner vi også ideen om verdensborgerskap (*world citizenship, the cosmopolitan*) der blant andre Ulrich Beck, Jacques Derrida, Jürgen Habermas, Martha Nussbaum, Peter Kemp og Wolfgang Klafki har levert toneangivende bidrag. Ideen om verdensborgerskap beveger seg innenfor samme tematikk som liberalisme/kommunitarismebatten – demokrati i termer av kultur, identitet, tilhørighet, solidaritet – men forsøker i en viss forstand å overskride tvedelingen av feltet.¹⁶⁵ Disse diskusjonene skal *ikke* tas opp eller videreføres her. I stedet skal jeg undersøke et annet spor, der jeg tar til orde for å betrakte demokratiet som politisk styreform, heller enn som *enten* integrerende livsform (kommunitarismens posisjon) *eller* rettsstatlig rammeverk (liberalismens). Jeg forsøker altså i en viss forstand å overskride dikotomien liberalisme/kommunitarisme, men ikke ved å gå til ideen om verdensborgerskap eller å innta en eller annen «syntetisk» posisjon som «balanserer» de to; snarere vil jeg peke på grunner til å legge hele debatten til side. Disse momentene blir forhåpentligvis klarere etter hvert.

Utgangspunktet er altså at mye av litteraturen om medborgerskap/*citizenship* bygger på liberal politisk teori og/eller den kommunitaristiske reaksjonen på denne. Dette er forståelig all den tid liberale demokratiteorier i stor grad samsvarer med faktiske institusjoner og praksiser i Vesten/Nord.¹⁶⁶ Det sentrale spørsmålet som kan sies å forene de to i én debatt er: *hvordan kan vi leve sammen, tross våre forskjeller?* I framstillingen nedenfor velger jeg å legge atskillig mer vekt på liberal politisk teori enn på kommunitarisme. Grunnen er todelt: 1) Den liberale tenkningen er i dag framherskende, og dermed i en viss forstand premissleverandør

¹⁶⁴ Flerkulturalitet som situasjon og problem ligger også bak en annen sentral tendens i samfunns- og kulturfagene, nemlig fokuseringen på identitet (identitetskonstruksjon, identitetspolitikk, identitetsdannelse osv.). Jeg velger å la identitetspolitikk inngå i diskusjonen om liberalisme/kommunitarisme uten å konstruere en tredje posisjon, som kunne vært aktuell, nemlig den nordamerikanske resepsjonen av fransk filosofi fra 1960- og 70-tallet, såkalt *French Theory* (Cusset 2003).

¹⁶⁵ Den kosmopolitiske «posisjonen», hvis det er mulig å snakke om én posisjon, trekker for eksempel på *både* liberalernes Kant og kommunitaristenes Aristoteles.

¹⁶⁶ I resten av teksten vil jeg bruke betegnelsen Vesten for samfunn av den vesteuropeiske og nordamerikanske typen.

for kommunitarismen. 2) I tillegg er kommunitarismen neppe en fullverdig demokratiteori, men heller et tema innenfor republikanismen, og/eller en teori om sosial/kulturell koherens. Jeg skal nedenfor plassere kommunitarismen som en demokratiteoretisk *pendant* til liberalismen. Ved denne manøveren opprettes et annet skille, nemlig mellom demokrati- og danningsteori som tilstreber integrasjon av individer – «integrerende teorier», der både liberalisme/kommunitarisme inngår – vis-à-vis «radikale» dvs. radikaldemokratiske/ revolusjonære teorier, som tilstreber institusjonell nyskaping og (radikal) forandring. De radikale teoriene kan også, med et mindre krevende uttrykk, omtales som *politiserende* demokratiteorier.

Dagens politiske liberalisme betoner spesielt de rettslige aspekter ved demokratiet, som beskyttelse av mindretallet og de såkalte negative friheter. Ideen om *demokratia* – folkets styre – demokratisk subjektivitet *qua* folkemakt og lignende, er relativt underteoretisert. Den sterke (defensive) koblingen mellom demokrati og rettsstat kan tolkes som at ideen om *folkesuverenitet* oppfattes som potensielt farlig for liberalismen, og må reguleres, begrenses.¹⁶⁷ Radikale demokratiteorier – som er fåtallige – er på sin side fokusert omkring *demos*, folkesuverenitet og samfunnsforandrende aktørskap. Foranderlighet, uenighet og politisk virksomhet er uttalte mål, og omfatter alle grupper av samfunnet. Den velutviklede forståelsen av *demos*' betydning er ofte – men ikke alltid – kombinert med en negativ oppfatning av statens rolle. I denne – heterogene – kategorien plasserer jeg Cornelius Castoriadis, Hannah Arendt, Chantal Mouffe, Ernesto Laclau og Jacques Rancière, og konsentrerer meg om de to første.¹⁶⁸

En viktig forskjell mellom demokratiteorier gjelder ideen om politikken *mening*, eller *politisering*. Sheldon Wolin har, i et grundig studium av den politiske filosofiens historie, vist

¹⁶⁷ Kritik av liberalismen kommer hovedsakelig fra to kanter: kommunitarisme av forskjellige nyanser, og radikale teorier av det mer desisjonistiske slaget, gjerne inspirert av Carl Schmitt, Friedrich Nietzsche og Lenin. Eksempler på sistnevnte sekkekategori er Chantal Mouffe, Alain Badiou, Jacques Rancière, Slavoj Žižek og Antonio Negri.

¹⁶⁸ Begge posisjoner, den integrerende og den radikale, kan kritiseres for ensidighet: Den første (i sin liberale tapning) for å underteoretisere politikken *mening*, makt og subjektivitet; den andre for å underteoretisere institusjoner, spesielt rettslige sådanne. Liberale teorier kan dessuten sies å ha et svakt dannelsbegrep i den grad interesser, meninger etc. betraktes som gitt. Her har særlig Jürgen Habermas' diskursteori/deliberative demokratiteori gitt et verdifullt bidrag, men denne er for omfattende til å behandles særskilt her.

at moderne politiske filosofi – der liberalismen utgjør et slags «proto-perspektiv» – har hatt en sterk tendens til å degradere det politiske. Denne avpolitiserende utviklingen har mange aspekter, som jeg skal forsøke å vise lenger ned. La meg her bare nevne ett, en grunnfigur i politisk liberalisme, nemlig ideen om *samfunnet versus den politiske staten* (Wolin 2004:260ff). Ifølge Wolin er denne grunnfiguren til stede i både sosialismen, særlig marxismen, og den politiske liberalismen. Begge posisjoner (eller alle tre) streber etter å overflødiggjøre politikken gjennom å gjøre samfunnet til en mer verdifull sfære enn den politiske staten. Politikken reduseres til et nødvendig onde som *begrenser* det samfunnsmessige (frie) livet. Slik tynnes den politiske filosofiens rolle ut, og blir til en teori om hvordan samfunnet best kan administreres (*ibid.*). Mange politiske tenkere har påpekt liberalismens «mangel på politikk» forstått som radikal politikk, maktkamp, motsetninger som bør anerkjennes, osv.¹⁶⁹ Det disse har felles er en bekymring for avpolitisering, skjønt politikkbegrepet ikles forskjellige tolkninger. I et intervju fra 1996 sa Castoriadis at liberalismen i dag først og fremst framstår som en «det-finnes-intet-alternativ»-ideologi:

Liberalism today boils down to the simple ‘no alternative’ credo. If you want to find out what the roots of the growing political apathy are, you may as well look no further. This politics lauds conformity and promotes conformity. [...] Why bother with politicians who, whatever their hue, can promise nothing but more of the same? (Castoriadis, oversatt fra fransk i Bauman 1999:4).

Bauman påpeker at vår tids politiske teorier stiller opp følgende valg: Enten markedet eller staten «dikterer» individenes behov. «Politikk» gis kun en negativ, begrensende valør. Liberalismen havner da på den riktige siden ved å avvise statlig «tvang». Bauman, som avviser denne problemstillingen, påpeker at ethvert forsøk på politikk, forstått som selvbegrensning, bevisst styring, i dag tolkes som «første skritt på en vei som leder rett til Gulag» (*ibid.*, min overs.). Vår sivilisasjon preges av konformitet, konsumerisme og ikke-politikk, der vi som samfunn nesten har sluttet å stille spørsmål til våre egne institusjoner (*ibid*:6-7).¹⁷⁰

¹⁶⁹ Se f.eks. Chantal Mouffe, Jacques Rancière, Hannah Arendt, Sheldon Wolin, Zygmunt Bauman m.fl.

¹⁷⁰ Bauman følger her Castoriadis (1996). Jeg vender tilbake til dennes diagnose om «generalisert konformisme» i kapittel 5.

Skillet mellom integrerende og radikale demokratiteorier knyttet til utdanningsfeltet er ikke spesielt interessant *in abstracto*. I avsnittene som følger vil jeg knytte analysen til forskjellige «tendenser» i litteraturen omkring demokrati og utdanning. Én tendens går ut på å betrakte demokrati først og fremst som en *livsform*, ikke en styreform; en annen, at demokrati reduseres til visse *forutsetninger* for demokrati. Jeg skal prøve å vise hvordan disse oppfatningene, hver på sin måte, bidrar til å svekke den radikale ideen om demokrati som en styreform der folk kan skape noe helt nytt, som finnes mest uttalt hos Castoriadis. En tredje tendens er å nedtone politisk aktørskap til fordel for integrasjon til det bestående (*status quo*). Alle disse momentene – som er reduksjonistiske på hver sin måte – tas opp i delkapittel 2.2. Hensikten med å påpeke reduksjonistiske trekk i feltet er ikke å argumentere mot disse betrakningsmåtene i og for seg. Poenget er heller å vise at litteraturen omkring demokrati og utdanning er preget av svak teoretisering, der «demokratiet» tas for noe gitt; og det jeg kritiserer er mangelen på teoretisering og konseptualisering, snarere enn at begrepene konseptualiseres «galt».

2.1.1 Demokratia

Før jeg går videre inn på distinksjonene mellom integrerende og radikale demokratiteorier, må det sies noe om demokrati generelt. Å søke en «realdefinisjon» av «demokratiet» vil imidlertid være nærmest meningsløst, fordi det eksisterer mange konkurrerende, men like gyldige definisjoner.¹⁷¹ Som Castoriadis har påpekt, er demokratier sosial-historiske regimer som skapes, og defineres historisk av dem det gjelder, altså slik et gitt demokratisk samfunn betrakter seg selv. Demokrati for oss kan ikke være det samme som det var for athenerne i det femte og fjerde århundre før vår tidsregning. Likevel er det rimelig å hevde at ordet ikke kan bety hva som helst, men at bruken reguleres av dets etymologiske opphav: folkestyre. Forbindelsen til folkestyre er imidlertid ikke like klar innenfor alle bruksmåter av ordene «demokrati» og «demokratisk», som vi skal se.

¹⁷¹ Det finnes mange gode og opplysende måter å inndele demokratiteorier på. Blant de mest kjente er Jürgen Habermas' inndeling i den liberale, den republikanske og den prosedurale eller deliberative demokratimodellen (Habermas 1995). En annen autoritet på feltet er David Held, særlig med boken *Models of Democracy* ([1987] 1996/2006). Jeg har valgt ikke å presentere en taksonomi over dette feltet, da det ville bli altfor omfattende.

La meg da utgå fra en minimumsforståelse av *demokratia, demos kratein*,¹⁷² der betydningen er at «folket» i en eller annen forstand styrer seg selv. Hverdagsbruken av ordet er imidlertid svært mye videre enn dette. Demokratibetegnelsen brukes for å karakterisere ideer som tilhører forskjellige analytiske nivåer. For eksempel kan vi skille mellom nominalformen «demokrati» og predikatformen «demokratisk» (som ofte bare betegner at noe er jevnt fordelt); mellom demokratiets betingelser/forutsetninger og dets ethos; og mellom prosedurale/formelle bestemmelser av demokratiet og demokrati som politisk-normativt regime. I alminnelig språkbruk henspeiler ordet ofte på forhold som ikke direkte angår ideen om at folk styrer seg selv. Mange begreper som assosieres med demokratiet – som rettslig beskyttelse av mindretallet, utjevningsmekanismer, representasjon via politiske partier osv. – har til hensikt å sikre at folket styrer seg selv *innenfor rimelige grenser*, dvs. for å unngå flertallsdiktatur. Rettslig beskyttelse av mindretallet etc. sikrer at flertallsbeslutninger begrenses, både i omfang og innholdsmessig. På denne måten har demokratiet begrenset folkesuvereniteten og «bundet seg selv» i den liberale rettsstaten. Denne selvbindingen bidrar til å hindre at et flertall i folket for eksempel avskaffer selve demokratiet. Innenfor politisk teori er det uenighet omkring den nære sammenheng – spesielt i definisjonen – av demokrati og rettsstat. Chantal Mouffe og Jacques Rancière kan nevnes som talspersoner for at demokrati bør være så å si uinnskrenket folkesuverenitet, *pace* liberalere som nærmest identifiserer demokratiet med rettsstaten.

Filosofen Jacques Rancière påstår at demokratiet, slik han forstår det, utgjør et *problem* for det etablerte (hierarkiske) maktapparatet. Når folket blir et demokratisk subjekt, trues den etablerte makt. For Rancière betyr demokrati at hvem som helst – *n'importe-qui* – bestemmer over det som er felles. Umuligheten i dette prosjektet kaller han demokratiets «skandale» (Rancière 1995, 2006).

The democratic scandal simply consists in revealing this: there will never be, under the name of politics, a single principle of the community, legitimating the acts of governors based on laws inherent to the coming together of human communities (Rancière 2006:51).

¹⁷² Fra det greske *demos*: stamme, folk; *kratia* av *kratos*: styrke, makt og *kratein*: å styre, regjere.

For Rancière finnes det ikke demokratiske regjeringsformer, kun oligarkier som kaller seg demokratier. Den etablerte makten forsvarer seg, og bevarer eksisterende maktstrukturer og «forskjeller på folk», ved å inkorporere *demos* i *polis* på en slik måte at oligarkiske maktstrukturer og eiendomsdistribusjon forblir mest mulig intakt, samtidig som folk *oppfatter seg som borgere* i et demokrati – såkalt parapolitikk:

In short, the idea is to conciliate the domination of the 'best' with the fact of equality, and therefore the best government is actually where the oligoi thinks it is an oligarchy, and the *demos* thinks it is democracy. And as such the best democracy is of course the situation where the people is [*sic*] dispersed in a vast territory and thus unable to reach the site of power because of time and distance (Blinkenberg 2009).

Ideen om et folk som er spredd utover i et mangfold av punkter, og dermed ute av stand til å nå maktens åsteder, blir perfektionert i teorier om naturtilstanden og naturretten, og senere i liberalismens atomære «individer». Dermed erstattes *folkets frihet* som *del av bystaten*, med *individets frihet*, der *rett/rettigheter* blir politikkenes grunnprinsipp. Slik reduseres også befolkningens muligheter til å manifestere seg som gruppe, mener Rancière (1995). Dette hindrer likevel ikke filosofene Hobbes og Rousseau i å hevde at individenes medfødte frihet lar seg overføre og bevare i etableringen av suverenens sosiale kontrakt (Hobbes) eller fellesviljen (Rousseau). Ved å innskrive «det politiske» i formuleringer om rettigheter søker parapolitikken å kvitte seg med genuin politikk, hevder Rancière. Selv taler han for demokrati som en stadig utvidelse av hvem som teller som politikkenes subjekt, noe vi kommer vi tilbake til i kapittel 4.

Castoriadis står relativt nær Rancières og Mouffes posisjoner når han hevder at demokrati/autonomi er en skjør affære som ikke kan «sikres» uten å miste sine sentrale kvaliteter. Han er ekstremt kritisk til stat og byråkrati. Også for ham er folks styre i egne anliggender et politisk grunnprinsipp, som vi har sett. Like fullt er selvbinding et konstituerende aspekt ved demokratiet for Castoriadis. Å danne institusjoner er for ham den måten et samfunn skaper seg selv på. Rancière på sin side har en mildt sagt tvetydig innstilling til institusjoner, da disse alltid vil tilhøre det størknede maktapparatet, dét han

kaller *la police* som er det motsatte av (genuin) politikk. Rancières (post-)strukturalisme bidrar her til et dualistisk bilde av forholdet mellom det instituerende og det instituerte, der det som skapes – den samfunnsmessige form – antar en (unødig) begrenset og begrensende rolle. Som politisk tenkning blir hans verdensbilde statisk, nærmets manikeisk.

«Demokrati» er et begrep med både deskriptive/formelle og normative aspekter. I det følgende skal jeg nevne noen vanlige demokratiteoretiske momenter, som selvsagt kan diskuteres og som «tilhører» forskjellige demokratiteorier. De «deskriptive» eller «formelle» aspektene ved demokratiet henspeler på prosedurale og institusjonelle faktorer, hvorav de viktigste er formell maktdeling, rettslig beskyttelse av mindretallet, likhet for loven og formell tilgang til beslutningsprosesser. Herunder kommer allmenn stemmerett, ytringsfrihet, trosfrihet, trykke- og pressefrihet, organisasjons- og forsamlingsfrihet. Disse faktorene regnes vanligvis som mer eller mindre nødvendige formelle betingelser for det representative demokratiets funksjoner. Deres formål er å tilrettelegge for selvstendig meningsdannelse og uhindret deltakelse i beslutningsprosesser, slik at individet og grupper har full adgang til å ytre seg, til å ta dissens, å bli opplyst, å delta i beslutningsprosesser og til fritt å utfolde seg innenfor de grenser som kollektivet har satt for seg selv.

De «normative» aspektene ved demokratiet peker mot at demokratiet også kan forstås som noe mer enn et bolverk mot tyranni, diktatur osv. Det vil si at det finnes sterke grunner for å ønske seg, ja, slåss for demokratiet. Dette «noe mer» har med frihet å gjøre, men i en dypere forstand enn uhindret deltakelse og selvstendig meningsdannelse. Snarere tenker jeg på ideen om realisering av en samfunnsmessig «moral». Ikke alle demokratiteorier inneholder en slik idé, heller ikke Castoriadis'. Jeg skal undersøke den likevel, i kapittel 3. Som sagt er jeg interessert i en tenkning om demokrati og utdanning som er mer radikal enn integrerende – det vil si ikke bare demokratisk, men *demokratiserende* og *politiserende*. Bakgrunnen er nettopp en interesse for demokratiets normative aspekter, eller heller, ønsket om å utvikle en filosofisk bevissthet om hvorfor vi (eventuelt) skulle ønske oss (mer) demokrati.

Innenfor liberal politisk teori – som kan sies å være rådende i Vesten i dag – foretrekkes «tynne», det vil si ikke-substansielle, prosedurale/formelle begreper for å beskrive

demokratisk politikk. Man legger mer vekt på institusjonelle forutsetninger enn på substans og innholdsmessig kvalitet, og opererer med en sterk betoning av en sivil/privat sfære som *ikke* skal være gjenstand for inngripen fra det offentlige – ei heller gjennom overdreven teoretisering. Innenfor liberal politisk teori knyttes demokratiets *ethos* – i den grad det tenkes – gjerne til de rettsstatlige forordninger. Rune Slagstad sier det slik:

Rett og politikk har [...] en felles grunn i den rettsskapende makt: evnen til i fellesskap å kunne omforme prinsipielle ideer til institusjonelle ordninger, en rettslig verden av løfter og avtaler, hvis grammatikk og syntaks muliggjør individuell og kollektiv frihet. Det rettsstatlige demokrati er forankret i denne rettsskapende makt. Selve forfatningsetableringen var en slik rettsskapende politisk handling. Og selve systemet i funksjon ernæres – må ernæres – av rettsskapende politiske handlinger. Retten sikrer som samfunnsdannende medium samfunnets integritet (Slagstad 2001:310).

Her, i sin doktoravhandling, forener Slagstad liberal rettsteori med tanken om politikken egenverdi, og viser hvordan retten er både politikken forutsetning, integrasjonsmedium og produkt. Men liberal teori setter en grense ved folkemakten nettopp her: demokratiet har nemlig i sin radikale versjon den egenskapen at det er i stand til å oppløse seg selv. Derfor vil de fleste politiske liberalere sette skranker for folkestyret, slik at det ikke skal være i stand til å avskaffe seg selv, ei heller å utøve tyranni overfor mindretallet (se for eksempel Gutmann 1987).

2.1.2 Liberalisme + kommunitarisme = integrasjon?

Det er på tide å se nærmere på det jeg har kalt «integrerende» teorier om demokrati og utdanning. Et sentralt spørsmål er hvorvidt det er rimelig å betrakte liberalisme og kommunitarisme som to aspekter av samme teorikompleks, slik jeg skal gjøre – og hvis så er tilfelle, hvordan debatten dem imellom, i en viss forstand, kan sies å være en skinndebatt.

Et av de mest betydningsfulle trekkene ved de siste tiårs diskusjon omkring demokrati og utdanning er en utbredt interesse for *kultur*, som *flerkulturalitet*, *pluralitet*, *multikulturalisme*,

og på individplan: *identitet*.¹⁷³ Flerkulturalitetens problem utgjør også kjernen i debatten mellom liberalisme og kommunitarisme, og her inntar filosofen John Rawls en særstilling.¹⁷⁴ Jeg begynner derfor med en presentasjon av Rawls' politiske liberalisme, før jeg går over til politisk liberalisme generelt, og til sist kommunitarismen.

Rawls' bok *A Theory of Justice*, fra 1971, blir ofte omtalt som 1900-tallets viktigste avhandling om politisk filosofi.¹⁷⁵ Uansett hvordan man bedømmer Rawls' filosofiske bidrag, er karakteristikken riktig i den forstand at verket danner et grunnpremiss for de fleste politisk-teoretiske diskusjoner i Vesten i de påfølgende tiår. Det har rett og slett ikke vært mulig å omgå Rawls. Verkets suksess beror ikke minst på tilbakevisningen av at analytisk filosofi ikke beskjeftiget seg med politiske problemstillinger:

Analytic philosophy had triumphantly demonstrated that it could address social evils, defend equal rights, and offer guiding principles for the redistribution of resources (Wolin 2004:529).

Et sentralt anliggende i *A Theory of Justice* var å begrepsliggjøre og innholdsbestemme ideen om rettferdighet – *justice*, som for Rawls er «the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought» (Rawls 1971:3). Rettferdighet utmyntet som rimelighet (*justice as fairness*) er noe Rawls tenker seg at alle (fornuftige aktører) skal kunne slutte seg til. Denne avhandlingens problematikk knytter seg ikke så mye til tematikken fra *A Theory of Justice* som det senere verket *Political Liberalism* (1993). Her tar Rawls et oppgjør med sitt første, store verk, og redefinerer feltet ved å hevde at hans tidlige posisjon var feilslått fordi det baserer seg på det han kaller en «omfattende doktrine» (*comprehensive doctrine*) (Rawls 2003:45-46). Dette ser den sene Rawls på som en svakhet. Han arbeider nå for å skille ut et genuint politisk nivå hvis tilslutning baserer seg på andre verdier enn de moralsk-substansielle

¹⁷³ Flere skoleretninger har vært opptatt av identitet som «identitetspolitikk». To sentrale tenkere, hvis verk ikke tas opp her, er Zygmunt Bauman og Axel Honneth. Honneth er spesielt opptatt av anerkjennelse, selvbylde og ydmykelse, mens Bauman er opptatt av å diagnostisere vilkår for senmoderne («flytende») identitetsdannelse. På 1990-tallet var spørsmål omkring identitet, respekt, anerkjennelse osv. av mange ansett for å være de viktigste politisk-teoretiske konfliktlinjene i det senmoderne.

¹⁷⁴ Det er mulig å skjelne mellom tre akser som posisjonerer seg for eller mot Rawls. Diskusjonen mellom Rawls og Habermas er én akse; en annen strekker seg mellom politiske liberalere/universalister/proseduralister (nå med Rawls og Habermas på samme side) og kommunitarister, og en tredje mellom politiske liberalere (osv.) vis-à-vis en heterogen samling under betegnelsen «identitetspolitikk», bestående av standpunktteoretikere, *French Theory*, multikulturalister og postkoloniale tenkere, i tillegg til Honneth og Bauman som ble nevnt ovenfor.

¹⁷⁵ Se f.eks. Wolin 2004:529, Mouffe 2005:25.

som kjennetegner omfattende doktriner, nemlig et prinsipp for politisk integrasjon: «Jeg presenterer nå rettferdighet som rimelighet som en politisk rettferdighetsoppfatning», som et idénivå *atskilt* fra «religiøse, filosofiske og moralske doktriner» (Rawls 2003:46). Dermed forlater Rawls prosjektet med å innholdsbestemme rettferdighet og fordele velferd til fordel for ideen om å sikre et politisk-filosofisk *grunnlag* som alle skal kunne slutte seg til, tross (uoverstigelige) kulturelle forskjeller. En av de teoretiske oppgavene i *Political Liberalism* var å formulere en politisk-liberal borgerposisjon (*the citizen*), noe som ifølge Wolin manglet i det første verket:

[H]is focus [in *A Theory of Justice*] was upon administrative means and policy formulas that would alleviate inequality and thereby promote the ends of cooperation and stability. Those ends appeared to be independent of, or at least to dwarf, the claims of democratic politics (Wolin 2004:538).

Samtidig er selve samfunnsdiagnosen en annen i 1993 enn i 1971, da sosioøkonomiske, velferdspolitiske spørsmål sto i forgrunnen; nå er det kulturelle spørsmål som dominerer. Problemet for Rawls er nå at samfunnet består av tilhengere av mange forskjellige livssyn som konkurrerer om tilslutning, hvorav flere er «uforenlige», men like fullt «rimelige».

The political culture of a democratic society is always marked by a diversity of opposing and irreconcilable religious, philosophical, and moral doctrines. Some of these are perfectly reasonable, and this diversity among reasonable doctrines political liberalism sees as the inevitable long-run result of the powers of human reason at work within the background of enduring free institutions (Rawls [1993] 2005:3-4).

Dette mangfoldet av doktriner truer samfunnets integrasjon. Oppgaven for Rawls' politiske teori blir å finne ut av hvilke grunnleggende institusjoner og politisk-filosofiske prinsipper som kan sikre «et rettferdig og stabilt samfunn» bestående av «frie og like borgere som er dypt atskilt av religiøse, filosofiske og moralske doktriner» (2005:4, min overs.). Politikens hovedoppgave blir å sikre stabilitet, mens filosofien skulle kunne utrede rimelige vilkår for slik fredelig sameksistens. Et større problem er truslene fra urimelige doktriner:

Rawls described the problem of doctrinal pluralism as ‘a torturing question’ involving ‘a number of conflicts between religion and democracy’ so serious that ‘unreasonable comprehensive doctrines’ posed ‘a threat to democratic institutions’ (Wolin 2004:539-40).¹⁷⁶

Dermed ble Rawls’ tiltak for å utmynte en spesielt politisk fornuft, og en politisk begrunnelsesmodus, samtidig en manøver som skilte det sosioøkonomiske nivå ut fra det politiske felt, til fordel for kultur:

The move from justice and inequality to the political consequences of beliefs marks an important moment in the evolution of liberalism. *Political Liberalism* explicitly rejects as inadequate the [...] conception that a free politics would inevitably reflect interest-group pressures and that the solution lay in developing a constitutional system of countervailing authorities. That understanding, Rawls contends, represents a ‘modus vivendi,’ a mere expedient of a balance of forces rather than a political conception. It would not bring stability ‘for the right reasons’ (Wolin 2004:540).¹⁷⁷

Aktørene ble redefinert, fra å være interessenter til å være tros-subjekter (*belief-holders*), der «[h]is actors are presented not by a pluralism of conflicting interests but by a pluralism of incommensurable belief systems» (Wolin 2004:540). I *Political Liberalism*, som i debattene mellom liberalisme og kommunitarisme, var det kultur, etnisitet, gruppetilhørighet og tro som utgjorde problemets kjerne, og ikke lenger klassekamp, økonomisk uliket, sosioøkonomiske forhold osv.

Nyere politisk liberalisme, representert ved Rawls, innehar en hegemonisk posisjon – ikke bare *qua* teori, men også ved å ligge tett opp til de eksisterende rettslig-politiske institusjonene i Vesten. Den politiske liberalismen tilbyr dermed et normativt legitimerende teoriverk for eksisterende stats- og styreformers. Dette er selvsagt ikke noe problem i seg selv, men det gjør teorien mindre egnet som grunnlag for radikal samfunnsforandring. For Rawls’ teori er heller ikke dette noen mangel, da hans bekymring gjelder (mangel på) stabilitet, integrasjon og enighet (Wolin 2004:534). Mens *A Theory of Justice* ifølge Wolin er preget av administrasjon, *policy*, rettsliggjøring og prinsipiell abstraksjon, er *Political Liberalism* preget

¹⁷⁶ Med henvisning til «The Idea of Political Reason Revisited», i Rawls’ *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

¹⁷⁷ Med henvisning til «The Idea of Public Reason Revisited» (se forrige fotnote). Se også Rawls (2003:161-168).

av at det økonomiske liv skiller ut fra det politiske, slik at det som gjenstår er «political orthodoxy, the importance of political culture, and the role of the citizen» (Wolin 2004:539). Men borgerrollen er altså konseptualisert i termer av doktriner, livssyn og tro, og politikk forstås som formidling mellom livssynsidentiteter.

Jeg har nevnt den politiske liberalismens frykt for at et tilfeldig folkeflertall skal bestemme seg for å avskaffe selve demokratiet. Både den tidlige og den sene Rawls' tenkning følger opp dette ved å båndlegge den ustabile demokratiske politikken, ifølge Sheldon Wolin:

Proceduralist politics, politics contained within and firmly constrained by agendas designed beforehand to assure what Rawls regarded as rational outcomes, emerges as the liberal alternative to the threat of destabilization implicitly attributed to participatory politics where structure and agenda are exposed to the vagaries of democratic decision-making (Wolin 2004:536).

Så langt John Rawls og Wolins analyse av denne; jeg kommer tilbake til begge deler lenger ned. Nå skal jeg kort ta for meg politisk liberalisme generelt og forholdet til kommunitarismen.

Politisk liberalisme består av mange retninger, og en fyllestgjørende presentasjon kan ikke gis her. Jeg skal derfor bare utpeke noen hovedlinjer. Tradisjonen bygger på to filosofiske grener: politisk kontraktteori (tradisjonen etter Hobbes, Locke og Kant), og utilitarisme (fra James Mill, Jeremy Bentham og især John Stuart Mills tenkning omkring sosial ekspansjon eller frigjøring).¹⁷⁸ Liberalismens politisk-ontologiske grunnstørrelse er alltid «individet», aldri «samfunnet».¹⁷⁹ Politikken fremste oppgave innenfor politisk liberalisme er å ivareta samspillet mellom ulike interesser, samt å sikre en grenseoppgang mellom det politiske og det private, tradisjonelt særlig mht. eiendomsrettigheter. Idémessig har liberalismen favorisert de

¹⁷⁸ Jeg kommer ikke til å diskutere forholdet mellom disse to hovedtypene av liberalisme.

¹⁷⁹ John Dewey, blant andre, har påpekt hvordan den politiske liberalismen som ble utviklet på 1800-tallet hadde en progressiv funksjon med røtter til 15- og 1600-tallet, myntet på å motsette seg arbitrær (eneveldig) statsmakt og tette sosiale bånd som for eksempel laugsvesen. Et aktuelt problem for de tidlige liberalistene var begrensninger av handels- og annen næringsvirksomhet. Deres mål var å kjempe fram frihet for «individer» som en størrelse som ikke kunne identifiseres med sosiale hierarkiske ordninger (Carr og Hartnett 1996:58, med henvisning til Dewey 1935, *Liberalism and Social Action*. New York, Capricorn). Dewey påpeker også, interessant nok, at det er til skade dersom denne tvedelingen, individet *mot* samfunnet, videreføres i moderne liberalisme.

såkalte «negative friheter» (jf. Isaiah Berlin), noe som henger sammen med dens *credo* om å begrense statens innflytelse. Wolin har argumentert overbevisende for hvordan den klassiske liberalismen inntar et grunnleggende *negativt syn på det politiske* gjennom modellen «samfunnet versus staten», som særlig ble utviklet av John Locke og videreført av senere politiske liberalere (Wolin 2004:260-61). Ved å gjøre samfunnet til en sfære for selvrealisering – mens staten var sfæren for styring og inngrep, dvs. for politikk – bidro den tidlige liberalismen til å svekke og degradere også den politiske filosofiens meningsinnhold, hevder han; noe som har holdt seg opp til vår tid.¹⁸⁰

Som politisk teori er liberalismen spesielt opptatt av forholdet mellom individ og samfunn eller kollektiv. Negative friheter, begrensning av statens rolle og avsondring av et sivilt samfunn står sentralt, som en beskyttelse av individets frihet mot inngrep fra staten eller «kollektivet», men også for å sikre fri meningsdannelse. Den grunnleggende tankefiguren er at det samfunnsmessige – kollektive fellesinteresser – står i potensiell konflikt med individets egeninteresser, og at de to hensynene må stå i en rimelig *balanse*. «Kommunitarisme» er et korrektiv til denne tenkningen.¹⁸¹ Mens liberalismen vektlegger individers rett til å forme sitt eget liv *vis-à-vis* grupper, kollektiver og staten, framholder kommunitarismen at individers rettigheter, frihet, selvrealisering osv. er størrelser som ikke gir mening uten en forutgående henvisning til en viss gruppes, eller livsforms, verdier og sosiale praksiser. «Kort sagt, individuell frihet – selvrealisering med et mer moderne ord – krever tilhørighet i et fellesskap som en betingelse» (Vetlesen 1998b:158). For kommunitarismen er liberalismens feiring av frihet fra tette fellesskap ikke bare en falsk forestilling, men også moralsk sett lite ønskelig:

For like lite som det finnes moralsk kompetente individer 'utenfor' enhver tradisjon, finnes det en "moral" uten en bestemt historisk og kulturell setting (Vetlesen 1996:11, i en presentasjon av A. MacIntyre).

¹⁸⁰ Det er interessant å merke seg at denne modellen forener liberalisme, sosialisme, marxisme, konservatisme, anarkisme og «managerialisme», ifølge Wolin 2004:260.

¹⁸¹ Det vil føre langt utenfor avhandlingens rammer å gjøre tilfredsstillende rede for kommunitarismens forskjellige tenkere og argumenter. Se MacIntyre, Sandel, Walzer og (mer tvetydig) Nussbaum, og Taylor, som er blant de mest siterte bidragene.

Også liberalismen er et slikt kulturmessig fellesskap, en «tradisjon», ifølge kommunitaristen Alasdair MacIntyre (1988).¹⁸² Det liberale verdisystemet – «the liberal system of evaluation» – bygger etter hans syn på i) ideen om et mangfold av goder, og ii) en høyt utviklet sosial funksjonsdeling, med tilhørende verdimessig fragmentering:

The first concerns the way in which the liberal is committed to there being no one overriding good. The recognition of a range of goods is accompanied by a recognition of a range of compartmentalized spheres within each of which some good is pursued: political, economic, familial, artistic, athletic, scientific. So it is within a variety of distinct groups that each individual pursues his or her good, and the preferences which he or she expresses will express this variety of social relationships [...] The liberal norm is characteristically, therefore, one according to which different kinds of evaluation, each independent of the other, are exercised in these different types of social environment (MacIntyre 1988:337).

Denne fragmenteringen, og fraværet av en felles idé om det gode, er like bekymringsverdig for MacIntyre som mangfoldet av (inkompatible) doktriner med tilhørende substansielle goder er for Rawls.¹⁸³ Å utdannes innenfor en liberal kulturtradisjon betyr for MacIntyre, «... characteristically to become the kind of person to whom it appears normal that a variety of goods should be pursued, each appropriate to its own sphere, with no overall good supplying any unity to life» (MacIntyre 1988:337). Rawls' liberale selv (*self*) er i MacIntyres lesning et selv som «... moves from sphere to sphere, compartmentalizing its attitudes» (*ibid.*). Det liberale individ finner ut av hvilke interesser og behov det har, og rangordner disse. Til dette innvender MacIntyre at individet ikke «har» slike interesser forut for, og uavhengig av samfunnsmessige sfærer og praksiser. Hans poeng er at artikuleringen, og den eventuelle gjennomføringen av ens hensikter alltid inngår i et nettverk av praktiske overveielser, hensikter, goder og mål; egne og andres.

¹⁸² MacIntyre (1988) har en samfunnsdiagnose som, ytre sett, er påfallende lik Rawls', der samfunnets sammenhengsevne trues av verdimessig fragmentering og inkompatible livssyn uten felles orientering. MacIntyre etterlyser spesielt institusjonaliserte fora der man kan utforske de verdimessige konfliktene som eksisterer, og kanskje løse dem. Dette fordrer etter hans syn at man også utforsker deres grunnlag, «the fundamental principles which inform those background beliefs», dvs. det Rawls kaller omfattende doktriner (MacIntyre 1988:2-3). Deres *grunner* er imidlertid dypt forskjellige, noe jeg velger ikke å gå inn på.

¹⁸³ MacIntyre ser også det problematiske i et mangfold av doktriner, og anser ikke en enkel retur til dette, homogene fellesskap som realistisk (se MacIntyre [1985] 2002).

Politiske liberalere og kommunitarister førte mange parallelle debatter på 1980- og 90-tallet, om sosial ontologi (hva er den sosiale grunnstørrelsen, individet eller kollektivet?), moralfilosofi (hvordan begrunne vår moral?), gruppers rettigheter og multikulturalisme (særlig i Canada og Storbritannia) og kulturens rolle i utdanningen. En felles bekymring var, som nevnt, samfunnets integrasjon i vid forstand; relativisme; kulturell uro og mangelfull politisk deltakelse. Orienteringen om *kultur som et politisk-moralsk problem* er åpenbar innenfor begge posisjoner.

Kommunitaristiske tenkere har gitt gode bidrag til å belyse liberalismens svakheter. Selv om jeg slutter meg til mye av den kommunitaristiske kritikk av liberalismen, er posisjonen etter mitt syn likevel ikke et alternativ som *demokratiteori* betraktet. Strengt tatt er kommunitarisme ikke en demokratiteori, men snarere en teori omkring sosial og kulturell integrasjon.¹⁸⁴ Demokratisk eller politisk danning i kommunitaristiske vendinger er da heller ikke radikal, men *konservativ*, i betydningen gruppe- og tradisjonsorientert. I Castoriadis' termer tenderer den mot heteronomi. Teorier om *citizenship*/medborgerskap som fellesskapsverdier inspirert av kommunitarisme, forstår jeg da som et forsøk på å bøte på liberalismens mangler, noe som ikke bringer oss nærmere en radikal demokratiteori.¹⁸⁵

Det er som sagt ikke denne avhandlingens anliggende å gjøre utførlig rede for liberalismens og kommunitarismens særtrekk og forskjeller, men heller å samle disse posisjonene i en ny, felles kategori som jeg har kalt integrerende demokratiteorier. Formålet med dette er å argumentere for å gjentenke og erstatte premissene som tilbys av diskusjonen liberalisme

¹⁸⁴ Her kan det selvsagt innvendes at kommunitarismen aldri har påberopt seg å være en demokratiteori, men at såkalte republikanske demokratiteorier er dens politologiske motstykke. I og for seg vil en innføring av denne kategorien bryte opp mitt argument, da både Hannah Arendt og Cornelius Castoriadis vil kunne plasseres innenfor en republikansk tradisjon slik denne beskrives av Habermas (1995). Imidlertid synes jeg denne beskrivelsen er reduktiv, nettopp fordi den framstiller republikanismen som kommunitarisme snarere enn som radikal politisk teori. Det springende punktet er kanskje tolkningen av tilfellet Athen – var dette først og fremst et lukket og konservativt system, basert på inklusjon/eksklusjon (Benjamin Constant), eller skal det først og fremst forstås som et selvforandrende, refleksivt system, slik Castoriadis og Arendt hevder? Til det siste har Martha Nussbaum (1987) foretatt en nyansert diskusjon, med utgangspunkt i Aristoteles' *Politics*.

¹⁸⁵ For en god, radikaldemokratisk orientert diskusjon av amerikansk liberalisme og dens kommunitaristiske kritikere, se Mouffe 2005:23-40. Mouffe påpeker at kommunitarismen, selv om den har rett i mye av sin kritikk, ikke lykkes i å tilby adekvate politiske modeller for vår tid. Selv tar hun til orde for antagonistisk pluralisme, inspirert av diskursteori og Carl Schmitts politikkbegrep. Et av problemene med hennes posisjon er, slik jeg ser det, at hun reduserer politikk til et spørsmål om å artikulere/teoretisere adekvate *identiteter* (*ibid*:21, 23). Dette tolker jeg som enda en form for reduksjonisme.

versus kommunitarisme. Slik sett blir uenighetene disse posisjonene imellom en *intern* disput, der kommunitarisme kan betraktes som en betimelig reaksjon på tilkorkommenhet innenfor den rådende liberale tenkning omkring demokrati og kultur, herunder utdanningsspørsmål – men lite annet. La meg derfor vende blikket mot saken selv, ideen om demokratiteoretisk *integrasjon*.

Et kjennetegn ved det jeg har kalt den integrerende posisjonen er, som betegnelsen antyder, bekymring for samfunnets sammenhengskraft (eng. *integration*). Demokrati blir omtalt som et prosjekt verd å bevare, som nå er under press eller trues av oppløsning. Grunnen til bekymring er minst tofoldig: På den ene siden fryktes desintegrasjon av samfunnet i den grad grunnleggende verdier ikke lenger deles av hele befolkningen – en befolkning som framstår som fragmentert, preget av motsetninger i verdisyn og/eller kultur. Minst like viktig er den mangelen på politisk deltakelse, både i valg og organisert grasrotpolitikk, politisk apati og mistillit til politikere som i dag preger mange land i Vesten. I siste instans er dette et spørsmål om de styrende organers legitimitet. I lys av dette kan satsing på *citizenship education*, studier i medborgerskap etc. betraktes som tiltak for å bevare samfunnets stabilitet, og å øke oppslutningen om og legitimiteten til de styrende organer. Slike studier blir nå opprettet i en rekke europeiske land, på flere nivåer i utdanningssystemet.¹⁸⁶

Følgende tekstutdrag illustrerer dette poenget. Teksten, som er hentet fra Danmarks Pædagogiske Universitets presentasjon av studiet *Master i Citizenship Education (Medborgerskab)*, begrunner opprettelsen av studiet med en definisjon av medborgerbegrepet som noe annet – mer kvalitativt, subjektivt opplevd – enn det rettslige statsborgerbegrepet, som jo ikke fordrer noen subjektiv opplevelse:

Der vil sikkert alltid være større eller mindre forskel på retslig status og opplevelse af identitet. Vi kan være individer – retslig set, uden at have nogen sammenfaldende individualitet – kognitivt og følelsesmæssigt. Men der kan ikke eksistere samfund uden en eller anden form for kobling mellem indbyggernes status og deres oplevelse af identitet. Derfor må ethvert samfund interessere sig for forholdet mellem samfund og subjekt. Det gælder også et demokratisk samfund.

¹⁸⁶ England var tidlig ute, så de baltiske landene, Polen, Spania og nå vårt naboland Danmark. For en oversikt og diskusjon, se Korsgaard et.al. (red.) (2007): *Medborgerskab: Et nyt dannelsesideal?* København, RPF forlag.

Denne erkendelse har i dag gjort begrebet medborgerskab til et nøglebegreb i så vel politisk teori som praktisk politik. Efter at have levet noget af en skyggetilværelse gennem flere årtier er begrebet kommet til hæder og ære inden for nyere samfundsteori. Mange forskere har inden for området politik vendt sig bort fra studiet af politiske institutioner til fordel for analysen af begrebet medborgerskab. Det hænger sammen med den erkendelse, at *et samfunds sammenhængskraft ikke kun er bestemt af dets institutioner, men også af i hvilken grad dets borgere opfatter sig som medborgere – og ikke modborgere.* (Korsgaard/Danmarks Pædagogiske Universitet, min uth.)¹⁸⁷

Korsgaard tar her til orde for å studere medborgerskap som det sentrale uttrykket for samfunnets «sammenhængskraft», det vil si integrasjon. Det både likheter og store forskjeller mellom dette prosjektet og mer radikale demokratiteorier. Det er selvsagt et poeng, også for en radikal demokratioppfatning, at flest mulig involveres i politisk aktivitet, og opplever at offentlige anliggender angår hver og en av oss personlig: «... les enjeux publics sont aussi nos enjeux personnels à chacun» (*DH:35*). Spørsmålet er likevel om integrasjon, og spesielt begrepet «motborgere» bringer oss i ønsket retning, sett fra et radikaldemokratiske ståsted? Jacques Rancière, for eksempel, vil kunne hevde at «motborgere» er et demokratisk poeng i seg selv, de «er» i en viss forstand demokratiet, som den etablerte maktens utside. For ham opphører demokratiet så snart det ikke lenger finnes «motborgere». Men vi behøver ikke gå så langt som til Rancière for å finne betenkeligheter med et slikt prosjekt. Det viktigste, sett fra radikaldemokratiske hold, må være å forhindre at integrasjon blir til *avpolitisering*.

Radikale demokratiteorier fordrer en viss destabilisering av samfunnets bærende institusjoner. Eller rettere sagt: destabilisering er ikke et poeng i seg selv, men det *er* et poeng at færrest mulig områder av samfunnslivet *fritas* fra politisk diskusjon og utprøving med henblikk på legitimitet og andre begrunnelser. Radikale demokratiteorier prioriterer det politiske liv over det stabile livet – ikke for destabiliseringens skyld, men for frihetens. Selv om Korsgaards medborgerskapsbegrep minner om Castoriadis' demokratiske *paideia*, er forskjellene kanskje viktigere enn likhetene, fordi et radikaldemokratiske *paideia* vil innebære dyrkelse av den brysomme problematisering, utfordring av den bestående makt, og ikke først og fremst innlemmelse av «motborgere» i det demokratiske prosjektet. Demokratiet kan aldri tas for

¹⁸⁷ Ove Korsgaard, studiekoordinator, se elektronisk referanse i litteraturlisten.

gitt, ferdig instituert, i et radikalt perspektiv. Korsgaard er imidlertid ikke alene om å oppfatte tilhørighet, innlemmelse og identitet som sentrale kategorier for demokratiutdanning; dette er snarere en kjerneforståelse som kjennetegner kommunitarisme-liberalismedebatten så vel som andre posisjoner i feltet.¹⁸⁸

I kommende delkapittel skal jeg gå nærmere inn på de politiske problemene jeg ser forbundet med integrerende demokratiteorier, delvis knyttet til utdanningsfeltet, men med hovedfeste i politisk filosofi. Stikkord her er avpolitisering og underteoretisering av det politiske. Gjennom å påpeke mangler innenfor rådende, integrerende forståelsesformer kan vi forhåpentligvis også nærme oss en mer radikal forståelse av hvordan man kan tenke utdanning i et demokrati.

2.2 Avpolitiserende trekk innenfor demokratiutdanning

Fra et radikaldemokratisk perspektiv kan integrerende demokratiteorier sies å være fattige på politikk og politisering i flere betydninger. Jeg ser i hvert fall tre tendenser til avpolitisering innenfor utdanningsfeltet: 1) en glidning fra demokrati som *styreform* til demokrati som *livsform*; 2) en glidning fra *politikken selv* til dens *forutsetninger*, og 3) en glidning fra politisk *aktørskap* til *status quo*; eller i Castoriadis' termer, fra det *instituerende* samfunnet til det *instituerte*. Disse tre glidningene henger nøye sammen, og kan betraktes som samme bevegelse – fra autonomi mot heteronomi – som finner sted på tre forskjellige analytiske nivåer. La oss se på dem én etter én.

2.2.1 Reduksjon 1): Fra styreform til livsform

Det første aspektet av avpolitisering forekommer når *politiske* kategorier fortrenses eller erstattes av *kulturelle*, som for eksempel identitet eller livssyn. Ovenfor påpekte jeg at John Rawls (1993) begår en slik erstatning, uten at jeg utdypet hva som kan være problematisk ved

¹⁸⁸ Problemstillingen organiserer også mye av den poststrukturalistiske tenkningen omkring identitetsdannelse.

dette. Vi kommer tilbake til Rawls og liberalismens apolitiske trekk senere, men må velger jeg å fokusere på et eksempel fra utdanningsfeltet som forestår en tilsvarende reduksjon, nemlig ideen om at demokrati først og fremst forstås som en kulturell livsform (*a form of life*), ikke så mye en politisk styreform. Denne oppfatningen er gjerne inspirert av en bestemt lesning av John Dewey (1859-1952). I et mye brukt sitat fra Deweys klassiker fra 1916, *Democracy and Education*, hevder han at «democracy is more than a form of government; it is primarily a mode of associated living, of conjoint associated experience» (Dewey 1997:87). Sentensen «a way of life» brukes også som organiserende grep i en tale i anledning hans egen 80-årsdag, kalt *Creative Democracy – The Task Before Us* (1939), der følgende danner avslutningen:

Democracy as compared with other ways of life is the sole way of living which believes wholeheartedly in the process of *experience as end and as means*; as that which is capable of generating the science which is the sole dependable authority for the direction of further experience and which releases emotions, needs and desires so as to call into being the things that have not existed in the past. [...]The task of this release and enrichment is one that has to be carried on day by day. Since it is one that can have no end till experience itself comes to an end, the task of democracy is forever that of creation of a freer and more humane experience in which all share and to which all contribute (*John Dewey: The Later Works 1925-1954*, Vol. 14, elektronisk utgave)(Min uth.).¹⁸⁹

Deweys hensikt med å betegne demokratiet som «primært en livsform» kan ha ligget på flere nivåer. Ett mål var kanskje å styrke og fordype legitimiteten i datidens utdanningsprosjekt ved å vise til allmenntilgitt formål. Demokratiteoretisk sett ønsket han å utvide det demokratiske rommet, slik at flere ble inkludert i *demos*, for å bruke et uttrykk fra antikken. Dewey argumenterte blant annet mot kritikere som mente at demokratiet var blitt for komplisert til at alle kunne/skulle delta (Carr og Hartnett 1996). Som et tredje motiv kommer pragmatismens vitenskapsteoretiske poeng om ikke å betrakte demokratiet som en ferdig institusjon for innsosialisering og innprenting av gitte verdier og ferdigheter – dvs. ensidig sett fra myndighetenes side – men som noe (vanlige) mennesker *gjør*. Demokrati, eller rettere sagt, politisk filosofi, skulle dreie seg om problemer som folk har, virkelige problemer, og ikke abstrakte, filosofi-interne problemer (Carr og Hartnett 1996:55). Demokrati betød for Dewey

¹⁸⁹Norsk utgave: Vaage, Sveinung (red) 2000: 263-69.

et samfunn som siktet mot «vekst» (*growth*) for alle sine medlemmer. Dette kunne ikke finne sted dersom det oppsto motsetninger i eller mellom grupper, der noen ble ekskludert fra å delta i samhandlinger og kollektive prosesser. Om den tradisjonelle demokratioppfatningen, som Dewey kritiserer, sier han i 1939:

We acted as if democracy were something that took place mainly at Washington and Albany – or some other state capital – under the impetus of what happened when men and women went to the polls once a year or so – which is a somewhat extreme way of saying that we have had the habit of thinking of democracy as a kind of political mechanism that will work as long as citizens were reasonably faithful in performing political duties (*John Dewey: The Later Works 1925-1954*, Vol. 14, elektronisk utgave).

Mens demokratiet faktisk, for Dewey, dreier seg om vanlige menneskers evne til meningsfull handling:

Democracy is a way of life controlled by a working faith in the possibilities of human nature. Belief in the Common Man is a familiar article in the democratic creed. That belief is without basis and significance save as it means faith in the potentialities of human nature as that nature is exhibited in every human being irrespective of race, color, sex, birth and family, of material or cultural wealth. This faith may be enacted in statutes, but it is only on paper unless it is put in force in the attitudes which human beings display to one another in all the incidents and relations of daily life (*ibid.*).

Deweys demokrati er, med Carr og Hartnetts ord:

[A] society which has created the conditions under which its members can collectively determine the future of their society on the basis of their shared social intelligence. It is the form of social life which provides the opportunity for the full development of individual freedom by allowing all individuals to participate in the future shaping of their society (Carr and Hartnett 1996:60).

Denne oppfatningen er, som vi ser, meget lik Castoriadis' idé om individuell og kollektiv autonomi.¹⁹⁰ I likhet med Castoriadis (*DPR*) påpeker Dewey at demokratiets institusjoner ikke kan virke etter hensikten uten at det finnes individer som kan bruke dem og fylle dem med

¹⁹⁰ Det mangler også noen viktige momenter hos Dewey, spesielt når det gjelder kriterier for å bedømme utviklingen i et samfunn og de beslutninger som tas.

innhold. Dewey understreker viktigheten av en demokratisk *paideia* i form av bestemte holdninger (*attitudes*): som utspørrende, forskende, skapende og ikke minst, aktive, holdninger. Men ifølge Carr og Hartnett ble hans radikale – politiske og sosiale – motiver nedtonet og glemt i prosessen med å implementere og evaluere hans ideer (Carr og Hartnett 1996:65). Det er ikke vanskelig å slutte seg til at Dewey har et mer radikalt politisk program enn det som har vært framhevet i resepsjonen. Men også hos Dewey selv er det mulig å ane en forskyvning, *fra* styreform *mot* livsform, i sær når han konseptualiserer demokrati først og fremst som kommunikasjon. Selv om hans mål er et fleksibelt samfunn som er i stand til å forandre seg selv, er målestokken (eller formålet) stabilitet og integrasjon. Han er meget bekymret for destabilisering, og spesielt klassekamp (se f.eks. Dewey 1997:86). For Dewey er det et mål å hindre at samfunnet organiserer seg i lagdelte sjikt, i form av særinteressegrupper og (økonomiske) motsetninger.

I *Democracy and Education* utleder Dewey to delkriterier for at samfunnet skal kunne takle raske endringer uten å destabiliseres: 1) samfunnet må være åpent og 2) det må ha selvforbedring som ideal. Et slikt samfunn må ha både *indre og ytre kommunikasjon*, i form av mange kontaktpunkter og felles interesser: «In short, there are many interests consciously communicated and shared; and there are varied and free points of contact with other modes of association» (Dewey 1997:83). Disse særtrekkene kjennetegner også demokratiet, mener han:

The two elements in our criterion both point to democracy. The first signifies not only more numerous and more varied points of shared common interest, but greater reliance upon the recognition of mutual interest as a factor in *social control*. The second means not only freer interaction between social groups [...] but change in social habit – its continuous readjustment through meeting the new situations produced by various intercourse. And these two traits are precisely what characterize the democratically constituted society (Dewey 1997:86-87, min uth.).

I Deweys syn vil stor grad av åpenhet og interaksjon kunne frigjøre menneskers iboende potensial til å skape og forbedre sine omgivelser, også samfunnet. Hans dynamiske teorier om erkjennelse og læringsteori er både framsynte og produktive – også i dag. Hans demokratiteori derimot, er heller underutviklet. Det er derfor bemerkelsesverdig at Deweys tanker om demokrati og utdanning er så utbredt i *dagens* pedagogiske litteratur som tilfellet

er. Hans definisjon av demokrati som «indre og ytre kommunikasjon», «felles interesser» og en «felles livsform», utgjør en ganske snever forståelse av demokratiet. Men prinsippene egner seg godt for integrasjon til «medborgerskap».

Jeg ønsker imidlertid ikke å dømme Dewey ut fra dagens situasjon, men snarere ta til orde for å forstå hans prosjekt ut fra sin samtid. Samfunnet Dewey skrev i og for var under sterk forandring som følge av industrialisering og rask urbanisering. Det var gode grunner til å bekymre seg for følgene av en mulig klassekamp. Utdanning for demokrati i 1916 var derfor med god grunn både et allmenndanningsprosjekt og et argument for stabilisering. I så måte kan en sammenligning med hans europeiske samtidige, Émile Durkheim (1858-1917), framvise mange paralleller. I sine forelesninger fra årene rundt 1900 (Durkheim 2001) definerte Durkheim nemlig *demokrati som kommunikasjon*. Denne kommunikasjonen foregikk først og fremst mellom de styrende og de styrte: befolkningen og staten, der profesjonene inntok en særstilling som formidlere på vegne av befolkningen. Som kjent var samfunnets sammenhengskraft, eller integrasjon, av sentral betydning for Durkheim. Det var derfor viktig at staten var mest mulig informert om det som foregikk i samfunnet.

The closer communication becomes between the government consciousness and the rest of society, and the more this consciousness expands and the more things it takes in, the more democratic the character of the society will be. The concept of democracy is best seen in the extension of this consciousness to its maximum and it is this process that determines the communication. (Durkheim 2001:84).

For Durkheim, som for Dewey, er *endringsberedthet* det virkelige kjennetegnet på demokratiet, og for Durkheim er den sterke statens rolle sentral. Jo flere saker som er oppe til debatt, jo mer opplyst blir staten, og jo flere (positive) endringer kan gjennomføres. Dermed tar han eksplisitt avstand fra dem som mener at demokrati betyr direkte deltakelse og en svak stat.¹⁹¹

¹⁹¹ En høy grad av kommunikasjon fra samfunnets lavere lag til et statsorgan som preges av høy bevissthet ("consciousness"), gir staten mulighet til å endre lover, normer og institusjoner. Det er denne endringsberedtheten, bevisstheten og refleksiviteten som atskiller demokratiet fra andre styringsformer, for Durkheim (2001:84-88). Kommunikasjon mellom samfunnet og staten er langt viktigere for at et samfunn skal kunne kalles demokratisk enn at mange er med i selve beslutningsprosessen, mener han (*ibid*:88). Derfor må det eksistere kommunikasjonskanaler med størst mulig rekkevidde. Det er de uopplyste, ukultiverte som lar seg styre av stivnede rutiner og motsetter seg endring; under slike forhold finnes intet mulig feste for nye ideer. Derfor kan

[I]f we want to get a fairly definite idea of what a democracy is, we must begin by getting away from a number of present concepts that can only muddle our ideas. The number of those governing must be left out of our account and, even more important, their official titles. Neither must we believe that a democracy is necessarily a society in which the powers of the State are weak. A State may be democratic and still have a strong organization. The true characteristics are twofold: (1) a greater range of the government consciousness, and (2) closer communications between this consciousness and the mass of individual consciousnesses (Durkheim 2001:88).

Durkheim demonstrerer her hvordan en demokratidefinisjon er i stand til å fjerne ideen om folkestyre til fordel for rasjonell styring. Selv om få i dag vil holde fram Durkheim som et demokratiteoretisk forbilde, er det mulig å gjenkjenne selve omskrivningshandlingen, der demokrati forstås som noe annet enn folkets selvstyre, for eksempel som *kommunikasjon* eller en spesiell måte å *samhandle* på.

Kjetil Børhaug, som har kartlagt den fagdidaktiske litteraturen om utdanning til demokrati, har funnet en «sterk, kanskje dominerende tradisjon som ikkje skil mellom oppseding til demokrati i høve til styresmaktene og demokrati i forhold til andre samfunnsinstitusjonar, som arbeidsliv, kyrkje, nærmiljø osv» (Børhaug 2004:207). Når mange ulike typer «medvirkning» blandes i en og samme «teori» om medborgerskap/*citizenship*, blir demokratibegrepet uklart: «Det vert i denne tradisjonen oftare vagt definert i retning av det å 'leva i samfunnet' eller 'leva saman'» (*ibid.*). Tendensen bekreftes av klasseromsstudier av demokratiopplæring i Storbritannia og Frankrike, der: «[T]eachers tend to minimise teaching about political life, and instead focus on how to live together in class and at school in a respectful, tolerant way» (Børhaug 2005:55). Deweys poeng om at demokrati bør betraktes som en livsform vel så mye som en styreform, er i dag antakelig mer enn godt nok integrert i de pedagogiske fagene. Den utbredte anvendelsen av Deweys kommunikasjonsorienterte demokratiteori i dag, *kan* peke mot at integrasjon igjen anses som viktigere enn samfunnsforandring.

Durkheim kalle eneveldet under Louis XIV for svakt, sammenlignet med den moderne stat. Selv om Solkongen kunne utstede *lettres de cachet* mot hvem som helst, hadde han ingen makt til å endre de gjeldende lovene, skikkene eller de rådende oppfatningene (*ibid.*:87).

At dette kan innebære avpolitisering, blir tydeligst i overgangen fra politisk teori til praksis. Når demokrati blir betraktet primært som en livsform, som «conjoint communicated experience» (Dewey 1997:87), kan pedagogikkens gjenstandsområde også gjennomgå en glidning: fra de politiske spørsmålenes vanskelige arena, preget av uenighet og splid, mot mer håndterbare spørsmål av sosial og sosio-emosjonell karakter – for eksempel hvordan man kan fungere sammen i klasserommet. Elevene kan således forstås som bærere av ulike identitetsposisjoner eller gruppeidentiteter som skal fungere og inngå i et «demokratisk samspill». Denne type klasseromspraksis er ikke problematisk i seg selv – problemet oppstår når demokratibegrepets politiske potensial reduseres, og innholdet forskyves, fra ideen om å styre seg selv til en slags management-teori. For eksempel kan flerkulturalitet bli et problem i seg selv som kan *håndteres* av skolen – *under betegnelsene demokrati og medborgerskap*. Da blir det forståelig at John Deweys demokratibegrep, som er preget av en naturalisme og en form for instrumentalisme som nesten ingen identifiserer seg med i dag, er hyppig brukt i pedagogiske tekster. Hans fokus på integrasjon, heller enn politikk, lar seg oversette til en kjent situasjon.

Faren er altså at det blir så vanlig å betrakte demokrati som en kultur og en livsform – «hvordan kan vi fungere sammen, hvordan fremme kulturell forståelse?» – at man glemmer betydningen av *demos kratein*: befolkningen som styrer seg selv. «Demokrati» er et begrep som kan reduseres til «alt som er bra». Dermed faller også andre momenter ut av syne, spesielt maktaspektet knyttet til aktørskap og det samfunnsforandrende potensialet i demokrati og utdanning. Et annet vesentlig forskyvning gjelder hvilke forhold som anses som politisk påtrengende, politisk betente. Når kulturfagenes kategorier inntar plassen som de mest påtrengende, snarere enn sosialøkonomiens, er det mulig at spørsmål omkring systematisk økonomisk urettferdighet – det som tidligere kaltes klassespørsmål – blir vanskeligere å artikulere. De inntar ikke lenger en sentral plass i et politisk felt der kulturspørsmål dominerer.

2.2.2 Reduksjon 2): Fra politikken selv til dens forutsetninger

Den andre forskyvningen av demokratibegrepet i avpolitiserende retning gjelder overdreven oppmerksomhet rundt politikken forutsetninger, igjen på bekostning av dens radikale, samfunnsforandrende potensial. Denne forskyvningen gjør seg gjeldende i mange forskjellige varianter. Problemet med dette er hovedsakelig av negativ art, der utbredelsen av svake og snevre definisjoner av demokrati «skygger for» de mer radikale. La oss begynne med et trivielt poeng, en innholdsforflytning i forbindelse med termen «demokratisk». Den utstrakte bruken av adjektivet «demokratisk» kan bidra til en uttynning eller forflatning av substantivet «demokrati». I dagligtale brukes ordet *demokratisk* ofte for å betegne utstrakt tilgang, bred tilgjengelighet til ymse ressurser, at et fenomen involverer mange, lik distribusjon av muligheter eller goder. Ordet blir da en betegnelse for omfang, utstrekning og tilgjengelighet, som normativt knyttes til rettferdighet. Et eksempel er ideen om at det er mer demokratisk å legge opplysninger ut på internett enn å oppbevare dem i et arkivskap, at det er demokratisk å opprette offentlige diskusjonsfora på nettet osv. Satt på spissen er resonnetet: «Jo mer informasjon og kommunikasjon, jo mer demokrati».

Det å kalle rent kvantitative forhold, utbredelse av informasjon, kommunikasjon o.l. for demokratisk, altså «folkestyremessig», kan imidlertid bidra til at demokratibegrepet avpolitiseres. Problemet er at disse faktorene i seg selv tilbyr lite meningsinnhold til termen demokrati. Det å gjøre opplysninger tilgjengelige, å muliggjøre diskusjon og lignende *kan* være elementer i en demokratiseringsprosess, men det er ikke nødvendigvis en sammenheng mellom disse faktorene og det at folk styrer seg selv. Tilgang på informasjon, tilrettelagt undervisning, tilgang til kunnskap, prosedyrer og lignende kan nemlig godt være til stede *uten* at folket styrer seg selv. Et teknokratisk styre, for eksempel, kan være gjennomsyret av informasjon, mens befolkningens politiske makt er fraværende. Det samme kan til og med tenkes innenfor et diktatur. De nevnte faktorene bør derfor heller betraktes som (mer eller mindre nødvendige) *forutsetninger* for demokrati. Mitt poeng er ganske enkelt å skille mellom det å styre seg selv og forutsetninger for å gjøre det. Dette poenget kan virke trivielt, men har en praktisk-politisk side. Mest sentralt for vårt anliggende er at demokratiets idé

utmyntes som gitte praksiser i utdanningen, slik at man bruker betegnelsen «demokratiutdanning» på praksiser som fortjener en mindre pretensiøs etikett.

Nå er det mulig å bli litt mer konkret. Mye av litteraturen i demokrati-og-utdanningsfeltet dreier seg om demokratisk kompetanse, demokratiske ferdigheter, demokratikunnskap, demokratisk *literacy*¹⁹² og demokratiske verdier. CIVIC-undersøkelsen, for eksempel, studerte i hvilken grad ungdommer i deltakerlandene hadde utviklet «demokratisk kompetanse». Faktorene som inngår i slike undersøkelser bør som regel forstås som forutsetninger for demokrati, mer eller mindre nødvendige, men ikke som demokratiske i seg selv, først og fremst fordi de ikke utsier noe om demokratiet i *politisk* betydning.

Hva er så betydningsinnholdet i *demokratiske ferdigheter, kompetanser, kunnskap og verdier*? Her byr litteraturen på mange inndelinger og forslag, og jeg skal bare nevne noen (usystematiserte) eksempler til illustrasjon. På *ferdighets- og kompetansesiden* er det vanskelig å komme utenom kritisk rasjonalitet, som igjen kan brytes ned i delferdigheter. Sentralt står dét å kunne skille mellom ulike typer argumenter – CIVIC-undersøkelsen ser på hvorvidt ungdommene kan skille meningspåstander fra faktapåstander – og ulike praktisk-kommunikative ferdigheter (som kommunikativ kompetanse, deliberativ kompetanse, turtaking og lignende). Kognitive ferdigheter kan være refleksjon, analyse, argumentasjonsteori og dømmekraft. På dette området har særlig Jürgen Habermas' deliberative demokratimodell vært til stor inspirasjon for den pedagogiske litteraturen.¹⁹³ Eksempler på *demokratiske verdier* er åpenhet, toleranse, rettferdig sinnelag osv. Fra et verdensborgerperspektiv vil man vektlegge kulturell refleksivitet (forstått som nysgjerrighet på andres kultur), kritisk undersøkelse av ens egen kulturs praksiser og forpliktelse på en felles humanitet (se f.eks. Nussbaum 1997, Kemp 2005, Klafki 2002). CIVIC-undersøkelsen i Norge la blant annet vekt på toleranse og likeverd, målt gjennom holdninger til minoriteter

¹⁹² Literacy brukes ofte innen forskning om IKT, digitale nettverk osv. som en kompetanse i å beherske digital offentlighet osv. Se f.eks. Østerud (2004).

¹⁹³ Tomas Englund har gjort mye arbeid på dette feltet. Se f.eks. Englund, Tomas (2006): Deliberative communication – a pragmatist proposal. I: *Journal of Curriculum Studies* 38(5), s. 503–520; Englund, Tomas (2005): Rethinking democracy and education: towards an education of deliberative citizens. *Journal of Curriculum Studies* 32(2), 305-313. Et annet viktig bidrag er Eriksen og Weigård (1999).

(Mikkelsen et.al. 2001).¹⁹⁴ En fyldig forståelse av hva som karakteriserer demokratisk utdanning/danning bør antakelig romme begreper om både kunnskap, kompetanse/ferdigheter og verdier, eller kanskje bedre, en kombinasjon av disse, forstått som egenskaper/karakertrekk/dyder, samt begreper om en demokratisk kultur, ethos, instituerte sosiale betydninger. Et eksempel er Veugelers og Osers begrep om *critical democratic citizenship* bestående av autonomi og kritisk tenkning, kombinert med verdiene rettferdighet og sosial omsorg (*social care*) (Veugelers og Oser 2003:7).¹⁹⁵

Det gir god mening å si, med Castoriadis og Dewey, at demokratiet ikke kan fungere uten demokratiske individer i hvem demokratiske dyder er til stede. Hva disse skal bestå i, må kunne være oppe til permanent diskusjon og samtidig kunne defineres av dem det gjelder i en gitt situasjon. Poenget jeg vil statuere her er at ferdigheter, verdier og lignede likevel bare er forutsetninger for demokrati; nødvendige, men ikke tilstrekkelige betingelser, om man vil. De bør ikke betraktes eller omtales som *saken selv*, dvs. som uttømmende bestemmelser av demokrati som politisk system. Poenget er altså retorisk: Det angår bruken av begrepene, ikke begrepene selv.

Grunnlaget for å snakke om en avpolitiserende reduksjon eller forskyvning, oppstår når de mer begrensede betydninger av demokratiet får *dominere* i litteraturen. Når forutsetninger for demokrati behandles som om det ikke finnes mer å si, som betydningsuttømmende, for eksempel i utdanningsspørsmål, bidrar dette til å svekke demokratibegrepets politiske innhold og samfunnsforandrende potensial. Svekkelsen er todelt; det ene problemet er bortfall av aktørbegrepet, spesielt med henblikk på makt, og det andre er den konserverende ideen om

¹⁹⁴ Undersøkelsen målte følgende verdier: *Individpregede verdier*: menneskeretter, selvrespekt, frihet, likeverd, sjanselighet, rettferdighet, redelighet. *Fellesskapspregede verdier*: menneskeretter, rettsstatsprinsipper, medfølelse, sosialt ansvar, fellesskapsorientering (Mikkelsen et.al. 2001:69).

¹⁹⁵ Utallige andre lister kunne nevnes. I prosjektet *The Citizenship Education Policy Study Project* (Cogan 1997, i Narvaez et al. 2003) ble 182 «*policy experts*» fra 9 land enige om følgende liste:

- Nærmer seg problemer som medlem av et globalt fellesskap
- Samarbeider med andre og tar ansvar for ens egen rolle og ansvar i samfunnet
- Forstår, aksepterer og tolererer kulturelle forskjeller
- Tenker på en kritisk og systematisk måte
- Løser konflikter på en ikke-voldelig måte
- Lever miljøvennlig
- Respekterer og forsvarer menneskerettigheter
- Deltar i det offentlige liv på alle diskursive nivåer
- Utnytter informasjonsteknologi til fulle (Narvaez et al. 2003:49-50, min overs.).

demokratiet som noe gitt. Begrepene «demokratisk kompetanse» og «demokratiske verdier» kan tjene som eksempel på begge deler. Ideen om at det finnes «demokratiske kompetanser», med sin metodologiske individualisme og tekniske konnotasjoner, skaper et «utvendig» forhold til demokratiets mer normative dimensjoner (som jeg skal ta for meg senere). Demokratisk kompetanse blir forstått som noe individene besitter forut for en situasjon, og som kan utøves når det måtte passe, mens selve demokratiet blir implisert som noe gitt. Samtidig – og dette er kanskje det viktigste – blir det vanskelig å gripe forestillingen om et spontant handlende kollektiv, som kjennetegnes av Arendts begreper *power* og *acting in concert* (se kapittel 4).

Forestillingen om demokratiet som noe gitt, understøttes av betegnelsene «demokratiske verdier» eller «demokratisk kultur», som noe som må være til stede i et samfunn for at institusjonene skal kunne virke etter hensikten. Demokrati omtales da som en slags institusjonell «plante» som bare trenger et fruktbart jordsmonn – den demokratiske kulturen – for å slå røtter og vokse. Et eksempel på dette er «demokratiseringsprosjektet» i Irak, som ofte forklares som mislykket fordi Irak nettopp ikke hadde en slik kultur som var forberedt på demokrati. Når forestillingen om demokrati som noe gitt blir rådende – en forestilling som er reduksjonistisk, om ikke direkte gal – skjer det på bekostning av ideen om demokrati som et folk som styrer seg selv, og altså selv produserer sine institusjoner, normer og (demokrati-)betydninger. Slik svekkes forbindelsen mellom demokrati og autonomi slik den er formulert av Castoriadis.

2.2.3 Reduksjon 3): Fra aktørskap til betydningsmessig lukning

Den tredje avpolitiserende tendensen knytter sammen de to foregående, og peker mot avpolitiseringsens fullbyrdelse, heteronomi. Når demokrati blir betraktet som livsform mer enn en styreform, svekkes bevisstheten om at demokratiet må ha et kollektivt subjektbegrep som betegner handling, virksomhet.¹⁹⁶ Dermed blekner kravet om makt og politisk kreativitet, og «demokratiet» kan – igjen – lett reduseres til sine forutsetninger. Den tredje tendensen jeg vil

¹⁹⁶ Å la det som i språkvitenskap og kjemi kalles *agens*.

belyse, er altså glidningen *fra* demokrati forstått som handling/aktørskap (eng. *agency*) og endring *til* en beskrivelse av det bestående, etablerte og instituerte. Dette er en glidning fra autonomi: åpenhet, utspørring, problematisering og nyskaping til heteronomi: lukning, bestemthet, avpolitisering. Utviskningen av demokratiets aktive instans, *demos*, er i mine øyne den mest alvorlige svekkelsen av demokratiets radikalitet. Tilbake står et institusjonelt rammeverk, tømt for politisk mening.

I sluttrapporten fra *Makt- og demokratiutredningen (1998-2003)* argumenteres det overbevisende for at dagens politiske felt preges av både markedsøkonomisk og juridisk logikk.¹⁹⁷ De truslene forskerne bak utredningen omtaler som rettsliggjøring og fragmentering, tolker jeg som et uttrykk for manglende politisk aktørskap og beslutningsmakt, eller med et mer spisset uttrykk, forandringsmakt. Denne tendensen har, som allerede antydnet, et korrelat i vår tids dominerende politiske teori, liberalismen (Mouffe 2005). La oss nå se hvordan aktørskap/makt/subjektivitet er knyttet til *forestillinger omkring det politiske*. Jeg skal vise dette gjennom en ekskurs i nyere historie, med eksempler hentet fra den pedagogiske litteraturen. Men først blir det nødvendig å gripe litt tilbake og samle trådene i det som er sagt.

Som påpekt tar dagens utdanningsdiskurser i stor grad utgangspunkt i flerkulturalitet, forstått som verdi- og livssynspluralisme, som det blir demokratiets oppgave å håndtere. «Demokratiet» blir ofte omtalt som det å leve sammen i stabile former, der alle er likeverdige deltakere. Politisk liberalisme og kommunitarisme går tilsvarende ut på å diskutere hvordan alle kan sikres likeverdig deltakelse, gjennom individuelle (liberalisme) eller gruppemessige (kommunitarisme) rettigheter. Forestillingen om radikal samfunnsforandring blir enten liggende «utenfor» denne problemstillingen, eller den blir, i verste fall, en trussel mot den demokratiske stabilitet og harmoni. Når demokratiet forstås som et sett av stabiliserende mekanismer, kan disse komme til å skygge for befolkningens – i dette perspektivet problematiske – politiske kreativitet. Og mer immanent, selv om alle typer rettigheter er sikret, er det springende punktet hvorvidt disse er virksomme, og brukes på en meningsfull måte?

¹⁹⁷ Se lenke til Maktutredningens sluttrapport: *Makt og Demokrati*, i referanselisten.

Som nevnt i forrige kapittelavsnitt kan demokratiske rettigheter som ytringsfrihet, pressefrihet og organisasjonsfrihet m.v. sees som forutsetninger for et fungerende demokrati, men kan ikke selv sies å utgjøre demokratiet, fordi et gitt samfunn godt kan ha instituert ytrings- presse- og organisasjonsfrihet osv. uten at befolkningen styrer seg selv. I prinsippet kan befolkningen la seg diktere og samtidig ha full ytringsfrihet, som de vel å merke ikke benytter seg av *til å gjøre noe av politisk betydning*. Massesuggesjon og tankekontroll kan lett kombineres med ytringsfrihet, ja, kontrollen er antakelig mye mer effektiv i et regime med lovfestet ytringsfrihet enn i et totalitært diktatur. Det sentrale punktet her er hvilke forestillinger som er psykisk tilgjengelige, dvs. som anses som meningsfulle. Det er en reell mulighet for at folk avstår fra å styre seg selv, delta i det politiske liv, prøve ut radikale ytringer osv. *fordi de ikke ser noen mening eller vits i det*. Her har Castoriadis' tenkning et presist innslagspunkt, som kan illustreres med følgende tidsdiagnose.

Det er ikke vanskelig å se hvordan de rådende politiske forestillinger har endret karakter etter perioden knyttet til «1968» (som jeg daterer løselig til årene 1965-1978). Det var en markant overgang fra 60- og 70-årenes kollektive forestilling om at verden lar seg forandre til ideen fra 1980-tallet: «det finnes intet alternativ».¹⁹⁸ Betydningen var implisitt: det finnes ikke noe alternativ til utviklingen, dvs. markedskapitalismen. Med dette illustreres et kollektivt stemningsskifte fra én generasjon til den neste, som også har satt spor etter seg i pedagogikken. Fram til ca. 1980 var det fortsatt mulig å betrakte utdanning som et radikalt, endog revolusjonært prosjekt, der Norge med sin omfangsrike marxistisk-leninistiske studentbevegelse hadde en relativt politisert pedagogisk portefølje. Boktitler fra denne perioden er illustrerende: Ivan Illich (1971): *Deschooling Society*, Joel H. Spring ([1975]1980): *Frigörelsens pedagogik. En grundbok*, og så sent som i 1982, Niels Christies *Hvis skolen ikke fantes*. Den såkalte 1968-generasjonen hadde oppfatninger som tilsa at verden var menneskeskapt, og kunne forandres. Antakelig var dette et ikke-spørsmål, en opplagthet. Dermed var det høyst relevant å befatte seg med pedagogikkens politiske betydning og politikkenes pedagogiske betydning. Det er mulig å hevde at denne generasjonen

¹⁹⁸ Utsagnet som tillegges Storbritannias statsminister Margaret Thatcher: «*There Is No Alternative*», ble omtalt i statsvitenskapelig litteratur som et eget «syndrom», *the TINA-syndrome*.

var politisk kreativ i større grad enn tilfellet var i den nære ettertid.¹⁹⁹ Men det viktigste for mitt argument her er at 1968-generasjonen hadde en forestilling om politisk alvor, av *samfunnsmessig vesentlighet* (eng. *significance*). Denne bevisstheten fikk relativt stort spillerom innenfor miljøer knyttet til skole, utdanning, pedagogikk og universiteter. Liv Kari B. Tønnessen skriver om perioden, i boken *Norsk utdanningshistorie*:

Et kjennetegn ved 70-åras pedagogiske debatt var at pedagogikk og politikk ble oppfatta som nær beslekta. Fra radikalt hold ble det understreket at samfunnsutviklingen ikke er uavvendelig, men kan snus, hvis vi vil, og at det burde være en viktig oppgave for skolen å stimulere elevene til å tenke gjennom hvilken retning samfunnet bør utvikle seg i (Tønnessen 2004:78).

I offentlig sammenheng kan følgende uttalelse fra den såkalte Steen-komiteen, som laget en utredning for videregående skoler, tjene som eksempel på tidsånden:

Konklusjonen [...] må ikke være hvordan vi tror fremtiden vil bli og hvilke kunnskaper, ferdigheter og andre egenskaper det vil kreve, men hvordan vi ønsker det skal bli. Skolens målsetting må m.a.o. omfatte et sett av ideer om hvordan vi vil ha det, hvordan vi vil leve, hvordan vi vil samfunnet vårt skal se ut. Skolens målsetting må således omfatte en kulturell og politisk ideologi (Innstilling III fra Steen-komiteen, Tønnessen 2004:78).

Ifølge Tønnessen ble store deler av skole-Norge «rystet» over denne type utspill. Likevel konkluderte departementet og stortingsflertallet med at en nøytral skole ikke var ønskelig, og i den generelle delen av læreplanen for videregående skole fra 1976 sto det at skolen må «ta standpunkt til hvordan vi ønsker å leve, og hvordan vi vil samfunnet vårt skal være ordnet i framtida» (Tønnessen 2004:78-79). Denne autonome impuls bleknet utover 1980-tallet. Ideen om at en annen verdensorden er mulig, og at dette var et anliggende for oss alle, virket stadig mer fjern, på grensen til latterlig, i tiårene som fulgte.²⁰⁰ Boktitler som de nevnte framsto som gradvis mer utenkelige, meningsløse eller utopiske for generasjonen som kom etterpå. På 1990-tallet kan Bauman fastslå at ethvert forsøk på «selvbegrensing» – repolitisering,

¹⁹⁹ Det ble blant annet opprettet en rekke nye organisasjonformer og forsøk innen den offentlige skolen.

²⁰⁰ Mange forhold kan trekkes inn som forklaring her. La meg nøyes med to: nykonservatismens og nyliberalismens gjennomslag i USA og Storbritannia, og 1968-bevegelsens degenerasjon i autoritær politikk på den ene siden (m-l-bevegelsen), og individualistisk kulturorientering (med stikkord musikk, rusmidler, selvrealisering) på den andre. Det politiserende potensial fra 1968 kan likevel sies å ha «overvintret», for eksempel i miljøbevegelsen og kvinnebevegelsen.

samfunnsskapende aktivitet, det å ville endre utviklingen – tolkes som «første skritt på en vei som leder rett til Gulag» (Bauman 1999:4).

Perioden som kan knyttes til «80-tallet» var preget av endringer i politisk retorikk og organisering, men også ideologi. Postmoderne tankegods problematiserte de store fortellinger, politisk ideologi kom i generell miskreditt, (m-l)-bevegelsen ble stadig mindre en bevegelse og politiske problemstillinger ble mer orientert omkring sak og «identitet» (se f.eks. Selle og Strømsnes 1996). For Castoriadis var perioden først og fremst preget av uvesentlighet: «*la montée de l'insignifiance*», og en «generalisert konformisme», en diagnose jeg skal ta opp i kapittel 5. Den politiske pessimismen som preget perioden ble for mange tydeliggjort i 1999, ved det som regnes som et vendepunkt for sosial mobilisering, nemlig de store protestene under Verdens Handelsorganisasjons toppmøte i Seattle, og igjen i forbindelse med World Social Forum i Porto Allegre, Brasil 2001. Slagordet fra det første World Social Forum var ganske enkelt: *An Other World is Possible*. I ettertid har dette slagordet vært brukt i arrangementer over hele verden, og knyttet til en repolitisering, anti- eller alterglobaliseringsbevegelsen.²⁰¹ Magnus Marsdal og Bendik Wold beskriver «oppvåkningen» slik:

[...] hvordan det var å våkne den dagen. 30. november 1999. Det var klokkeradioen. Kunne like gjerne vært brannalarmen. «I Seattle har myndighetene erklært unntakstilstand. Politiet har brukt tåregass mot titusener av demonstranter under toppmøtet i Verdens handelsorganisasjon.» Jeg lå der, plutselig lys våken. Det var som en gnist slo ned i meg, fra den andre siden av Atlanterhavet. Og jeg tenkte at nå har det skjedd noe, nå er 90-tallet og Historiens slutt endelig over. Eller, tenkte og tenkte. Det var et håp, kanskje. En følelse (Marsdal og Wold 2005:7).²⁰²

En annen som har skildret sin personlige omvendelse, fra en apolitisk til en politisk oppfatning av seg selv i verden, er Anders Johansen i boken *Samtalens tynne tråd* (Johansen 2003). For ham kom overgangen i forbindelse med EU-avstemningen i 1994, der han

²⁰¹ Michael Hardt og Antonio Negri har forsøkt å beskrive en «bevegelse av bevegelser» (Hardt og Negri 2000, *Empire*, Harvard University Press og Hardt og Negri 2004, *Multitude*, New York, Penguin). Ingen spesielle organisasjoner representerer «kjernen», men alle typer organisasjoner og tiltak som i en eller annen forstand er kritiske til konsekvensene av økonomisk globalisering kan inngå i en pågående omdefinering av det politisk-ideologiske feltet.

²⁰² Episodens «jeg» er Magnus Marsdal.

opplevde å bli «trukket inn» i det politiske, samfunnsmessige: «Hva jeg sto for, betyr ikke noe i denne sammenheng: Poenget er at jeg ble trukket inn. Jeg var del av en bevegelse, gjennom den var jeg del av et samfunn» (Johansen 2003:15). Hans refleksjoner fortjener et lengre sitat:

I en viss forstand hadde jeg vært et samfunnsmedlem hele tiden, selvfølgelig, men *ikke slik at jeg kjente det*. Vilkårene for det felles liv ble fastlagt i fora jeg ikke hadde tilgang til, for det meste bak lukkede dører. Utvekslingene i det offentlige rom besto for det meste av underholdningstilbud, selv når de ga seg ut for å behandle våre felles anliggender. Når jeg forholdt meg til en eller annen samfunnsinstitusjon, var det helst som privatperson (kunde, konsument). Når jeg søkte inntrykk av samfunnet rundt meg, i presse og kringkasting, støtte jeg stort sett på andre privatpersoner (kjendiser, såkalt vanlige mennesker). Jeg var ikke ensom, for jeg hadde min lille krets. Men samfunnet jeg var en del av, oppfattet jeg bare fra utsiden, som en slags fjerne omgivelser: *Som borger var jeg ensom*. (Johansen 2003:15-16, min uth.).

EU-striden ble både en oppvåkning og en mobilisering:

Det var et valg av vidtrekkende betydning som skulle foretas; alle skulle være med på å foreta det. Spørsmålet om medlemskap sto for oss som et spørsmål om det gode samfunn; nær sagt alle sider ved vår tilværelse i fellesskap ble aktualisert (*ibid*:16).

Senere forsto Johansen at han, inntil da, hadde vært «politisk deprimert». Dette tok han ansvar for ved å begynne å skrive for andre, for en offentlighet, til forskjell fra å skrive for kolleger eller for seg selv.

I ettertid, og prinsipielt, er det vanskelig å avgjøre hva som er avvik og hva som er normaltilstand: den politiske kreativiteten etter 1968, eller den politiske apatien etter 1980? Det interessante for meg er hvordan grunnleggende betydninger, som at «verden kan forandres», i gitte epoker rett og slett ikke tilbyr tilstrekkelig mening. Man tror ikke på dem – eller man tror på dem «i prinsippet», innser det rasjonelle i dem; og likevel, *tross* dette, anser man dem som «urealistiske». Man er, med Castoriadis' ord, ute av stand til å investere følelser i disse imaginære betydningene. Dette betegner en type kollektiv psykologisk tilstand som Slavoj Žižek har kalt «ideologi med åpne øyne». Problemet er ikke først og fremst kognitivt, men dreier seg om manglende følelsesmessig investering (*kathexis*), knyttet til *vilje*,

eller en viss type *tro*. Det dreier seg ikke om mangel på innsikt, men politisk «energi». Johansens begrep om «politisk depresjon» gir derfor mening, som mangel på energi. Mer om dette kommer senere.

Problemene knyttet til avpolitisering er mange: som at *status quo* legitimeres, eller i hvert fall ikke utfordres, at befolkningens styrende potensial og politiske skaperkraft reduseres, og generelt, at politiske skillelinjer og analyse nedtones. Demokrati uten en sterk forestilling om agens/subjektivitet er i bunn og grunn en apolitisk forestilling. Hva er så betenkelig ved dét? Det største problemet er at apolitiske begreper forestillinger står lagelig til rådighet for å reproducere makt, spesielt urettferdig og undertrykkende makt. I vårt tilfelle kan en reduksjonistisk «policy» om «utdanning for demokrati» lett brukes til å legitimere det bestående med en «medvirkning» som ikke er reell, men rent formell, byråkratisk. Det er en krevende øvelse å kritisere et samfunn som har «*citizenship education*» og «medborgerskap» på timeplanen, for å være udemokratisk. Men som jeg har prøvd å vise, kan disse emnene utmerket godt være til stede *uten* at folket besitter makt og anledning til å styre seg selv. Demokratiet må med andre ord være reelt.

La meg avrunde denne seksjonen med å hevde at radikale demokratiteorier er mer skikket til å håndtere politisk depresjon, mangel på vilje, «tro» og lignende, enn demokratiteorier som beskriver det bestående, eller dreier seg om fredelig sameksistens. Radikale demokratiteorier *dyrker* nemlig forestillingen om at en annen verden er mulig; at det gitte kan overskrides, endres og til og med nyskapes. De kan med andre ord være befordrende for politisk kreativitet.

2.3 Politisk liberalisme som stabiliserende superteori

Politisk liberalisme må kunne sies å være tidens dominerende demokratiteori, med Rawls som standardreferanse og inspirator. Det er derfor et politisk-filosofisk poeng å gå nærmere inn på hans tenkning med avpolitiseringsspørsmålet for øye. Men før vi gjør det, skal det understrekes at politisk liberalisme er en mangslungen tradisjon. Det er vesentlige forskjeller

mellom Hobbes og Lockes tidlige liberalisme, Kant og Humboldts liberale forfatningslære, Adam Smiths og John Stuart Mills klassiske liberalisme, den kalde krigens liberalisme med Popper, Berlin og Aron, og Rawls' sosialliberalisme i *A Theory of Justice* – ja, til og med mellom den tidlige og den sene Rawls. Det er ikke til å unngå at nyanser går tapt når jeg i det følgende skal undersøke liberalismen i forlengelsen av avpolitiseringssporet fra de tre foregående kapittelevsnittene. Liberalismen er heller ingen kontekstuvhengig, transhistorisk ideologi. Politisk tenkning har, som alt annet, sitt utspring i en sosial-historisk situasjon, og er selvsagt preget av eksisterende institusjoner, aktuelle problemer, eksisterende maktrelasjoner og så videre (Wagner 2008). Den historiske dimensjonen skal jeg la ligge her, for å fokusere på de mer antropologiske og danningsmessige dimensjonene – eller kanskje bedre, på betydninger og mening. For eksempel har all politisk tenkning en *psykologisk* dimensjon som dreier seg om minner, kollektiv historie og følelser.²⁰³ Et gjennomgående motiv i liberalismen, som påpekt av flere tenkere, er *frykt* og *engstelse* – opplagt hos Hobbes, men også hos Rawls (Alford 1991, Wolin 2004:282ff) og den kalde krigens liberale tenkere, Popper, Berlin og Aron (Müller 2006). Før vi går inn på samtiden og Rawls, la oss se litt på sistnevnte, i Jan-Werner Müllers analyse av den kalde krigens liberalisme – *Cold War Liberalism* – for å utvide bildet og antyde en generell tendens innen liberalismen.²⁰⁴

Rawls' politiske liberalisme kan, som vi har sett, betraktes som et slags rettslig-institusjonelt, teoretisk rammeverk beregnet på å håndtere kulturell og verdimessig pluralitet og uenighet. Nettopp denne selvforståelsen gjør liberalismen temmelig uimottakelig for kritikk, som vi skal se. Men ideen om politikk som en mekanisme for stabilitet og integrasjon oppsto ikke med Rawls; også den kalde krigens politisk-liberale tenkere – Karl Popper, Isaiah Berlin og Raymond Aron – bygger opp en tilsvarende forståelse, med *verdipluralisme* som sentralt teoretisk premiss (Müller 2006:15). Deres felles prosjekt besto i å utvikle antimarxistisk politisk tenkning; dvs. å finne gode argumenter mot tidens (vulgær-)marxistiske determinisme. I motsetning til politisk «monisme» (Popper), dvs. ideologi som framstilte ett politisk standpunkt som det eneste rette, måtte politikken gi muligheter til å velge et standpunkt blant mange mulige. Ideen om *individets frie valg av livsprosjekter*, i vid forstand,

²⁰³ Se bl.a. sosiologen Michel Wieviorkas arbeider, f.eks. M. Wieviorka (2005): *La Violence*. Paris, Hachette.

²⁰⁴ Følgende avsnitt er basert på Müllers gjesteforelesning ved *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, Paris 13. januar 2006, samt Müller (2006).

er en nøkkel for å forstå liberalismen. To momenter kjennetegner den kalde krigens liberalisme, ifølge Müller: pluralisme som et uunngåelig moralsk prinsipp i konflikter, og en negativ motivasjon for å unngå noe som er verre (tyranni, totalitarisme, absoluttisme).²⁰⁵ Liberalismen under den kalde krigen utviklet seg til å bli en ideologi for *worst case scenarios*, der det sentrale var å avverge maktmisbruk. Prinsippet om negativ frihet (Berlin) fikk dermed primat. «*Cold War Liberalism*» var i hovedsak et bolverk mot tyranni, ifølge Müller.

Innenfor denne rammen blir «demokratiet» ikke legitimert som folkestyre, men som en slags mekanisme for å regulere mangfold og håndtere konflikter. Videre blir det, for å mestre det mangfold som liberalismen ønsker å ivareta eller fremme, nødvendig å ha et styrende sjikt med tilstrekkelig overblikk og dannelse, en klok elite (med *prudence*). Dannelsesidealet var preget av *moderasjon*; en psykologisk holdning som ble assosiert med britisk, og særlig engelsk dannelse (Müller 2006:24-25). Men til forskjell fra den klassiske liberalismen, ved Mill og Humboldt, var etterkrigsliberalismen et *disenchanted*, avromantisert prosjekt, hevder Müller. For Popper, for eksempel, var liberalismen et rent rasjonalistisk foretak, der striden sto mellom fornuft eller irrasjonalitet. Det deliberative, samtalende samfunn ble for ham selve inkarnasjonen av fornuft.²⁰⁶

I tiden etter den andre verdenskrig var mange bekymret over det liberale samfunns skjørhet. Det ble nødvendig å beskytte det liberale demokratiet med stor forsiktighet, takt og innsikt. Samtidig anså man verdikonflikt og pluralitet som et trekk ved det moderne samfunn, ja, et produkt av dets frihet. Dermed utviklet den liberale politiske teori i tiden etter 2. verdenskrig seg til å bli et sett av negative «verdier» og defensive institusjoner, en «mekanisme for å regulere pluralitet og avverge tyranni». Den politiske kulturen var grunnleggende sett tuftet på frykt, og dermed tømt for politisk mening, noe som for Müller bidrar til å legitimere politisk elitisme. Arven fra *Cold War Liberalism* er, hevder han, en teorifattig og symbolfattig oppfatning av politikken – et tomt politikkbegrep. Jeg vil også tilføye – og dette skal tas opp grundig lenger ned – et skeptisk syn på kollektive begreper, med bakgrunn i det 20. århundres

²⁰⁵ «Le libéralisme – ou, du moins, mon libéralisme – craint les ruptures violentes, les éternelles illusions de rebâtir à neuf les vieux édifices des Constitutions ou des ordres sociaux» (Raymond Aron i Müller 2006:7).

²⁰⁶ Se Karl Popper: *The Open Society and its Enemies* (bind 1 og 2), revidert utgave (1950), Princeton University Press.

massebevegelser og totalitarisme. Også vår tids liberalisme er fattig på kollektive begreper, og mangler forestillinger om politisk signifikans/vesentlighet som rekker videre enn det regulative idealet integrasjon.²⁰⁷ Dens verdistandpunkt er først og fremst frihet for enhver til å realisere et fullverdig liv som privatperson, medlem av sivilsamfunnet, der det «politiske» ved liberalismen består i å skape institusjoner som kan trygge dette målet.

Etter «de store fortellingenes» (Lyotard) og Berlinmurens fall, med påfølgende sosial og geografisk mobilitet, kan det synes som om det ikke gis noen – realistiske – alternativer til den politiske liberalismen. Med John Rawls framstår den politiske liberalismen som et bud på et godt «politisk system» for fredelig sameksistens mellom grupper som i prinsippet kan tenkes å være uenige om verdimeslige og etiske spørsmål, som religion: et styringssystem som passer for moderne, postindustrielle samfunn. Dens mål er å teoretisere og håndtere enhver form for partikularisme og substansiell normativitet uten å diskriminere noen; å sikre fredelig sameksistens og stor grad av oppslutning omkring de sentrale politiske institusjonene, som da må være mest mulig verdimeslig nøytrale. Rawls' teoretiske prosjekt består i å utlede et legitimt grunnlag for en rettferdig samfunnsorden i et pluralistisk samfunn. Prosjektet bygger på det bestemte premiss at ethvert substansielt-normativt standpunkt kan være kilde til uenighet, og dermed splid. Det blir da viktig for Rawls ikke å basere samfunnsordenen på substansielle ideer om det gode, men snarere på erkjennelsen av at samfunnet må gi rom for mange slike oppfatninger av det gode. På denne bakgrunn argumenterer han for at det rette – *justice as fairness* – har forrang over det gode (Rawls 1971).²⁰⁸ I 1993 videreutvikler han ideen om rettferdighet som rimelighet til å bli et politisk – eller vi kunne si superpolitisk – prinsipp, basert på ideen om overlappende konsensus:

Thus, political liberalism looks for a political conception of justice that we hope can gain the support of an overlapping consensus of reasonable religious, philosophical, and moral doctrines in a society regulated by it (Rawls 2005:10).

²⁰⁷ Mange av de senere tiårs politisk-filosofiske diskusjoner har gått ut på å bøte på dette mangelforholdet, blant andre Habermas med betoningen av kommunikativ rasjonalitet, kommunitarismens betoning av verdibærende fellesskap og nyaristotelisk dydsetikk. Denne avhandlingens perspektiv er også et tilsvar til en slik persipert mangel.

²⁰⁸ Det er ikke nødvendig for mitt formål å gå inn på Rawls' overlegninger omkring forholdet mellom likhet og frihet, de to rettferdighetsprinsippene osv. Se en kort beskrivelse i Rawls 2005:5-6.

Hvis den politiske filosofien lykkes i å utvikle en oppfatning om rettferdighet som er akseptabel, vil den kunne være et regulerende prinsipp for alle politiske overlegninger i offentligheten:

Now suppose justice as fairness were to achieve its aims and a publicly acceptable political conception were found. Then this conception provides a publicly recognized point of view from which all citizens can examine before one another whether their political and social institutions are just. It enables them to do this by citing what are publicly recognized among them as valid and sufficient reasons singled out by that conception itself (Rawls 2005:9).

Rawls sier lite om befolkningens eller det faktisk eksisterende samfunnets rolle i denne sammenhengen. Den første setningens subjekt er rett og slett «justice as fairness». Det ser ut til å være tilstrekkelig at den politiske filosofien – her, Rawls – lykkes i å utvinne et slikt prinsipp. Hva befolkningen skal kunne enes om er jo allerede klarlagt, og utgjør målestokken for hvorvidt noe er rimelig eller ikke. For denne mangelen har Jürgen Habermas vært en skarp kritiker av Rawls, og påpekt denne type ideer må utvikles i faktisk utført diskurs, ikke bare for å tre fram, men også for å være legitime (Habermas 1995a). Men Habermas har jo selv utviklet regulerende ideer for diskurs, og har selv mottatt kritikk for å legge for mange begrensninger på hva som kan regnes som «rimelig» eller «rasjonelt». Her er Castoriadis atskillig mer radikal – å bygge en politisk teori for demokratiet på rettslig-institusjonelle prinsipper (Rawls) og prosedyrer (Habermas), forutsetter ifølge ham en teoretisk separasjon mellom de som skaper og det som skapes:

All these arrangements presuppose – and this is the near-general tacit postulate in what passes for modern political philosophy – that there is, facing the collectivity, an alien power that is unmovable, impenetrable, and, in its very essence, hostile and dangerous, whose potential must, to the extent that is possible, have limits set on it (*DPR*:6).

Denne «truende kraft» er, i én av sine inkarnasjoner, folkets politiske skaperkraft. Hvis jeg forstår Castoriadis rett her, har formalistisk tenkning omkring det politiske snudd relasjonen mellom det instituerende og det instituerte samfunnet på hodet. Det skapende oppfattes som noe ustyrlig og fiendtlig som må begrenses – som noe ytre, altså ikke som oss selv. Resultatet

blir lukning, stabilitet og heteronomi. Men de mange prinsippene utviklet av Rawls *skal* nettopp tjene til å gjøre samfunnet stabilt. I et avsnitt kalt Stabilitetsspørsmålet sier han:

Vi [...] tenker at de som vokser opp med rettferdige grunninstitusjoner – institusjoner som rettferdighet som rimelighet selv gir pålegg om – vil opparbeide en velbegrunnet troskap til disse institusjonene, sterk nok til å gjøre dem stabile (Rawls 2003:281).

Rawls' modell av det politiske er usedvanlig motstandsdyktig mot kritikk, fordi ethvert substansielt standpunkt, så sant det er «rimelig», like lett lar seg innpasse under den liberale paraplyen, det vil si, så lenge det ikke bestrider selve paraplyen – og ved å gjøre dette, ville man foreta en performativ selvmotsigelse som undergraver ens eget standpunkt gjennom å bestride selve ideen om frihet til å ha egne standpunkter. Den eneste holdbare kritikken blir da, kan det se ut for, kommunitarismens påstand om at liberalismen selv ikke kan unngå å innta substansielle standpunkter, og derfor er inkonsistent. Men Rawls har selv innrømmet at hans teori bygger på visse substansielle premisser, poenget er bare at disse ikke er mer omfattende enn det som er nødvendig for å sikre alle samme muligheter innenfor en felles politisk oppfatning av rettferdighet som rimelighet. Når alle typer («rimelige») standpunkter lar seg innpasse i teorien – inkludert de kritiske – kan det se ut for at den politiske liberalismen ikke lar seg kritisere ved rasjonelle midler. Liberalismen kan tilsynelatende bare overskrides ved bruk av sabotasje eller andre illiberale praksiser.

Men ved sin analytiske metode, som går ut på å skille det relevante fra det ikke-relevante, det nødvendige fra det ikke-nødvendige – det aktører trenger å vite fra det de ikke trenger å vite – skaper Rawls en doktrine som ikke bare er tynn, men også grunnleggende upolitisk i denne avhandlingens perspektiv. Rawls søker å etablere, på utvetydig vis og en gang for alle, hva som må være til stede av grunnlagsinstitusjoner i et samfunn for å sikre alles (alle som er rasjonelle) tilslutning, uten at dette går på bekostning av deres verdier. Når dette er fastslått, er bordet dekket for at hver og en kan realisere sin private eller gruppemessige lykke. Men når det gjelder meninger og oppfatninger om samfunnet selv, hva slags samfunn vi skal ha, er dette *ikke* oppe til diskusjon i Rawls' politiske liberalisme, noe som innebærer en klar *depolitisering* av demokratiet.

Målet for Rawls' politiske filosofi – for den *har* et mål – er enighet, stabilitet og integrasjon. Rawls' oppfatning av det politiske er i så måte konfliktfuktig. For ham er det truende for et samfunn at det eksisterer konkurrerende – rivaliserende – oppfatninger av det gode. Dette faktum blir dermed en av samfunnets største utfordringer, bokstavelig talt. Men han ønsker ikke å gå inn på de enkelte doktriner for å se hva de består av; dette ville stride mot hans politiske liberalisme. Hans bekymring er at doktrinene er i konkurranse, og at de er «inkommensurable». Dreiningen mot det kulturelle og verdimeslige gjør at økonomiske spørsmål ikke kan innta en framtrædende plass i politikken. Spørsmål som har med samfunnets grunnleggende innretning å gjøre, særlig økonomi, kan dermed fortrennes av identitetsspørsmål.²⁰⁹ Men *hva* som eventuelt skal kunne diskuteres i den politiske offentligheten, forblir ubesvart hos Rawls.²¹⁰ Frykten for ustabilitet hindrer ham i å slippe uenigheten løs – skjønt det kunne jo tenkes at en mer levende politisk kultur *også* kunne bidra til integrasjon, skjønt av en annen type enn den stabiliserende.

Det har i de senere år kommet mye kritikk av den politiske liberalismen som ikke skal gjentas her. Fra denne avhandlingens perspektiv kunne man gjøre et poeng av at nyere politisk liberalisme ikke kan gjøre godt nok rede for den spesielle kvaliteten ved demokratiet som gjør mennesker villig til å ofre sitt liv for det, å risikere fengsling og tortur; å hengi seg til en kamp for dette «noe» ved demokratiet – noe som anses for å være viktig i seg selv, større enn våre egne interesser og ønsker om å leve sammen i fred for hverandre; noe som har med humanitet å gjøre. For «demokrati» kan som sagt også betraktes som den styreform som best tillater oss å realisere vår humanitet som samfunn. Men at det skulle være godt eller viktig for mennesker å bedrive politisk aktivitet som sådan, er i Rawls' teori en «republikansk», substansiell-doktrinær idé, som ikke er «politisk» i hans forstand. Det er heller ikke nødvendig å gå så langt i normativ-substansiell retning for å kritisere liberalismen. Som vist i det foregående, er det visse ting en liberal politisk teori ikke kan håndtere eller «gjøre». Ett viktig moment er at ideen om et aktivt *demos* er svakt utviklet, og egentlig *overflødig* så snart

²⁰⁹ Den samme fortrenningen gjelder selvsagt i enda større grad for kommunitarismen.

²¹⁰ Jeg har ikke lyktes i å finne et «politisert» offentlighetsbegrep hos Rawls, slik for eksempel Habermas, Arendt og Castoriadis har.

rettferdige institusjoner er på plass.²¹¹ Det samme gjelder politikken store spørsmål om hva slags samfunn vi vil ha; spørsmål som det i en levende, moderne politisk kultur vil være uenighet om.²¹² At slike spørsmål blir overflødige, er svært betenkelig sett ut fra et ønske om å fremme politisering og demokratisering. Som vi nå skal se, begrenser liberalismen også vår tenkning om hva utdanning i et demokrati kan være.

2.3.1 Hvem får bestemme over utdanningen?

Jeg skal nå vende blikket mot utdanningsfeltet, og se hvilke spørsmål som kommer i forgrunnen med et politisk liberalt utgangspunkt. En kort visitt til Rawls leder over i Amy Gutmanns politisk-liberale blikk på utdanningen, og det, for henne, «mest sentrale» spørsmålet: hvem får bestemme? Den politisk-liberale filosofien dreier seg i stor grad om prinsippene for å avgjøre dette spørsmålet på legitimt vis.

Rawls opererer med en idé om den offentlige fornuft, *public reason*, som begrenses av ideen om rettferdighet som rimelighet. I offentlige diskusjoner er det kun legitimt for borgerne å appellere til en offentlig rettferdighetsforståelse (*a public conception of justice*) (Rawls 2005:216). Grunntanken er at borgerne ikke skal kunne vedta hva som helst på et hvilket som helst grunnlag, men må holde seg til et felles «politisk» grunnlag som alle skal kunne tilslutte seg. Å utøve den offentlige fornuft betyr nemlig alltid å utøve demokratisk makt eller tvang (*ibid*:214). Derfor må denne maktutøvelsen være legitim og rimelig.

[W]hen may citizens by their vote properly exercise their coercive political power over one another when fundamental questions are at stake? Or in light of what principles and ideals must we exercise that power if our doing so is to be justifiable to others as free and equal? To this question political liberalism

²¹¹ Habermas (1995a) har, som nevnt, kritisert Rawls for å overflødiggjøre reell diskurs, praktiske fellesskap og virkelige mennesker. Reell legitimitet og gyldighet fordrer at en politisk diskurs er gjennomført, med deltakelse fra alle berørte parter.

²¹² Peter Wagner (2008:240-41) argumenterer for at politisk teori i dag er dominert av individualistisk liberalisme, med den konsekvens at institusjoner kan anses som «ferdige» så snart befolkningens «rimelige» vilje er blitt nedfelt i institusjonell form. Denne typen politisk teori har gått på bekostning av politisk filosofi, mener han. Jeg vil føye til at Rawls og hans kommentatorers teorier er «bestemmende» (*determining*) ved sin fremgangsmåte, som går ut på å postulere prinsipper og deretter bruke all intellektuell energi på å undersøke eventuelle unntak og motsigelser, for deretter å tette disse «smutthullene» best mulig med argumenter.

replies: our exercise of political power is proper and hence justifiable only when it is exercised in accordance with a constitution the essentials of which all citizens may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to them as reasonable and rational. This is the liberal principle of legitimacy (Rawls 2005:217).

Det er nettopp et slikt knippe av konstitusjonelle «essentials» Rawls har påtatt seg å utlede. Emner som typisk angår, passer for, den offentlige fornuft, er konstitusjonelle spørsmål som:

[...] who has the right to vote, or what religions are to be tolerated, or who is to be assured fair equality of opportunity, or to hold property. These and similar questions are the special subject of public reason (Rawls 2005:214).

I tillegg finnes det en rekke «mindre fundamentale» politiske spørsmål, Rawls nevner eksempler som alle har med forvaltning og fordeling av ressurser å gjøre (*ibid.*). Men de mest genuine og vanskelige politiske spørsmålene dreier seg altså for Rawls om *hvem* som skal få del i gitte rettigheter, og *hvem* som skal få sitt livssyn igjennom. Denne typen spørsmål kan gjenfinnes i mye av tenkningen omkring demokrati og utdanning som er inspirert av Rawls. Spørsmålet blir gjerne hvem som skal få bestemme innholdet i skolen; hvem som får gjennomslag for sine verdier. I boken *Democratic Education* (Gutmann 1987)²¹³ skriver liberaleren Amy Gutmann at det sentrale spørsmålet for demokrati og utdanning består av hvem som skal ha innflytelse på, bestemme over, utdanningen:

The central question posed by democratic education is: Who should have the authority to shape the education of future citizens? (Gutmann 1987:16).

Hvem-spørsmålet blir for Gutmann i seg selv et politisk-filosofisk spørsmål omkring legitimitet og rettferdige/gyldige begrunnelser, som Rawls' filosofi er et eksempel på. Også Ravitch og Viterittis (2001) spør seg hva *citizenship* skal være ved å spørre seg *hvem* som skal bestemme over skolen, det vil si *hvis verdier* som skal implementeres.²¹⁴ Den teoretiske diskusjonen står gjerne mellom alternative identiteter, for eksempel mellom en kulturell/etnisk-, nasjonal- eller

²¹³ Gjenutgitt med ny innledning og etterord i 1999.

²¹⁴ Denne type problemstillinger – vanlig i den anglo-amerikanske litteraturen – virker mindre relevant for en hittil svært homogen kulturtradisjon som den norske.

verdensborgeridentitet. Prototypen i resonnementet er den liberale borgeren, som en *chooser of values*, en autonom aktør som har tilstrekkelig kunnskap – og kompetanse – til å vurdere og velge sine standpunkter ut fra alle disse nivåene.

Gutmann, som tilslutter seg Rawls, men også Dewey og deliberativ demokratiteori, nærmer seg utdanningens politiske innhold ved å sette de vanskeligste politiske spørsmålene i parentes. Det sentrale for henne er å utlede rettferdige institusjonelle forhold mellom grupper i samfunnet. Men sitatet ovenfor illustrerer også interesselikheten mellom kommunitaristisk og liberal tenkning, der spørsmålet om hvem/hvilke verdier som skal bestemme over utdanningen er dét spørsmål som organiserer argumentasjonen i begge leire. I Gutmanns demokratimodell må innflytelsen over utdanningen begrenses, slik at borgerne ikke ødelegger selve det demokratiske systemets liberalt-rettslige grunnlag:

A democratic theory of education recognizes the importance of empowering citizens to make educational policy and also of constraining their choices among policies in accordance with those principles – of nonrepression and nondiscrimination – that preserve the intellectual and social foundations of democratic deliberations. A society that empowers citizens to make educational policy, moderated by these two principles, realizes the democratic ideal of education (Gutmann 1987:14).

Ideen om en demokratisk utdanning orienteres dermed omkring seg selv, der et demokratisk samfunn forstås som et samfunn der borgerne er i stand til å utdanne seg selv på demokratisk vis, det vil si er kompetente til å opprettholde det demokratiske systemet. Dette er, som vi ser, et liberalt, selvopprettholdende eller tautologisk system, hvis definatoriske trekk består av skranker mot utilbørlig maktbruk. Det er også interessant å se at Gutmann nærmest identifiserer et samfunns grad av demokrati med dets orientering omkring utdanningsvesenet, forstått som samfunnets bevissthet omkring sin egen reproduksjon:

A democratic theory of education focuses on what might be called 'conscious social reproduction' – the ways in which citizens are or should be empowered to influence the education that in turn shapes the political values, attitudes, and modes of behavior of future citizens (Gutmann 1987:14).

En demokratisk utdanning i liberal tapning skal sette oss i stand til å vurdere og velge mellom konkurrerende oppfatninger av gode liv og gode samfunn. Grunnlaget for å delta i bevisst reproduksjon av samfunnet, «*conscious social reproduction*», er evnen til deliberasjon, som utdanningen må kultivere (*ibid*:46). Gutmann tenker seg ikke at slik utdanning er demokratiets forutsetning; snarere mener hun – som John Dewey, Carol Patemann, Gert Biesta og mange andre – at demokratisk politikk i seg selv er dannende, og at utdanning til demokrati derfor må bety demokratisk *aktivitet*. Utdanning til demokrati i abstrakt-forberedende form blir nærmest meningsløst. For at utdanningen skal være meningsfull og reell må selve utdanningskonteksten, settingen, være demokratisk. Mange har tolket dette som at også skolen må være organisert som et demokrati; et demokratisk samfunn i miniatyr.

2.3.2 Skolen som demokrati i miniatyr

For Castoriadis er individenes danning og samfunnets institusjoner to sider av samme sak. Det gir lite mening å snakke om politisk danning av individer innenfor et udemokratisk system, der ingen politisk aktivitet lar seg utfolde. Noe tilsvarende gjelder for Amy Gutmann: «Without an active democratic politics among its citizens, a nation may give all its children free public schools, but it cannot foster the spirit of democratic education» (Gutmann 1987:284). Poenget er at demokrati må *utøves* for at utdanningen til demokrati kan være virksom, meningsfull mer enn i navnet. Gutmann sikter til at det må finnes en demokratisk kultur i det øvrige samfunnet, med spesiell vekt på samfunnets utforming av skolepolitikken. Også John Dewey (1997) er opptatt av en demokratisk kultur, i form av et rikt organisasjonsliv og et aktivt sivilsamfunn, der man løser problemer i fellesskap. Det å løse problemer i fellesskap kan også sies å være kjernen i Deweys syn på demokratiutdanning.

Mange er de som har kritisert den statiske forberedelsesmodellen, der skolen forsøker å innpode visse ferdigheter og verdier som tas i bruk senere, når man trer inn i selve det demokratiske samfunnet, slik at praksis forskyves til et framtidig virke. For noen er konsekvensen av disse innvendingene, som nevnt, at skolen selv bør fungere som et demokratisk samfunn i miniatyr. I norsk pedagogikk og læreplaner har denne tanken stått

relativt sterkt. *Læreplan for forsøk med 9-årig skole* (1960) argumenterer for en samskole, en felles skolestruktur for by og land, «som kan vera eit demokratisk samfunn i miniatyr» (Mikkelsen et.al 2001:30). Også *Læreplanverket for den 10-årige grunnskolen* fra 1997 sier at skolen er et «miniatyrsamfunn» som bør brukes aktivt for å lære å løse problemer i fellesskap, å «utvikle bevisst samfunnsansvar og handlingskompetanse for rollen som voksen», blant annet gjennom at elevene «trekkes med i mange [komplekse] avgjørelser, for evnen til deltakelse styrkes ved bruk» (*Læreplanverket for den 10-årige grunnskolen*:42).

Kravet om demokratisk organisering henvises særlig til elevråds- og klasserådsarbeid. I læreplanen av 1960 heter det at elevrådsarbeid skal «utvikle evnen til samarbeid og demokratisk samfunnsliv», men ikke bare det, man ønsket også å «utvikle evnen til selvstendig aktivitet og *selvstyre*» (Mikkelsen et al. 2001:30-31). I L97 er målet utvidet til også å gjelde det daglige «læringsarbeidet» i klassen:

Elevane må få innsikt i og respekt for demokratiske ideal og spelereglar. Elevane skal øvast opp i demokratisk tenkje- og arbeidsmåte gjennom det daglege arbeidet i klassen, gjennom representasjon og elevdemokrati. Når dei får medråderett over og innverknad på læringsarbeidet i skulen, får dei røynsle med demokratiske arbeidsformer i praksis (*Læreplanverket for den 10-årige grunnskolen*:64).

Dette temmelig radikale målet er nok et særtrekk for Norge, og kanskje medvirkende til at norske ungdommer skårer høyt på «demokratisk beredskap» og «demokratisk kompetanse» i CIVIC-undersøkelsen. Innenfor den radikale, norske 70-tallspedagogikken mente mange at klasserommene og utdanningsinstitusjonene selv måtte organiseres demokratisk for ikke å ende opp som ideologiske og selvmotsigende. Som svar på dette kravet innførte man mange forsøk med elevdemokrati i skolen.²¹⁵ I artikkelen *Education for Democratic Citizenship in Schools* omtaler Ken Fogelman et studium av undervisningsopplegg for *citizenship*-utdanning i tre land, og påpeker hvordan nettopp det norske eksemplet skiller seg ut.²¹⁶

²¹⁵ Eksempler på organisatorisk demokratisering er samarbeidsutvalgene i grunnskolene (FAU), i kommuneadministrasjonen (SU) og Forsøksgymnaset. Et annet interessant eksempel er Det sosialpedagogiske alternativet ved Universitetet i Oslo, som eksisterte fra 1974 til 1992.

²¹⁶ De andre landene er Ungarn og England.

The Norwegian example is rather different, consisting of a booklet which is distributed to upper secondary students and which provides guidance on, for example, how students should take responsibility for their own learning, and on the role of student councils and class representatives. Interestingly, the language in which it is written takes for granted that *such ideas will be acceptable* to the school and its teachers in ways that *could not be assumed in many other countries*. For example, it discusses ‘ways in which work in the class can be conducted so as to give you an opportunity to play an active part’, and asserts, ‘The student council should maintain an ongoing discussion throughout the school year concerning how to give pupils greater influence at school’ (Fogelman 1997:206, min uth.).²¹⁷

Fogelmans påpekning illustrerer hvordan praksiser som anses som legitime og berettigede ut fra demokratisk *know-how* i ett land, kan være både uvante og uakseptable i andre. I Norge blir det å tilegne seg demokratisk kompetanse ofte forstått som det å ha innvirkning på de områder av skolehverdagen hvor dette er mulig. Trond Solhaug (2007) anlegger en slik tolkning. I forberedelsen til et empirisk studium operasjonaliserer Solhaug skolens grad av forberedelse for demokratisk medborgerskap. Han legger vekt på følgende:

For det første bør elevene tilegne seg kunnskap gjennom undervisning i de ulike fagene. For det andre skal skolene legge til rette for at elevene kan medvirke i ulike demokratiske prosesser og delta i skolesamfunnet (Solhaug 2007:150).²¹⁸

Læreplanens (L97) utsagn om at skolen bør være et demokratisk samfunn i miniatyr, tolkes og operasjonaliseres som det å ha innvirkning på skolens virksomhet. Bakgrunnsantakelsen, som Solhaug deler med læreplanen, er at «[det] å delta i demokratiske prosesser i skoleinstitusjoner skal forberede elever til å delta som medborgere i andre samfunnsmessige fora senere i livet [...]» (*ibid.*). Muligheten for å utvikle demokratisk kompetanse/medborgerkompetanse knyttes til elevenes medvirkning og deltakelse i skolen. Ut fra en deltakerdemokratisk modell mener Solhaug at «[e]n demokratisk skoleinstitusjon må [...] legge til rette for å øve innflytelse på ulike nivåer og sider ved skolens virksomhet» (*ibid.*:151). To områder hvor det ifølge Solhaug er mulig for elevene å øve innflytelse er «kunnskapens innhold» og «undervisningens form». Hans forskning bygger på ideen om at «... institusjoner er mer demokratiske jo flere som deltar i dem, jo høyere kvalitet det er på

²¹⁷ Fogelman viser til «The National Council for Educational Resources 1994 [*The Guide*]».

²¹⁸ Solhaug henviser til *Læreplanverket for den 10-årige skolen*, Generell del, 1993:32.

deltakelsen og jo mer betydningsfulle sakene er som danner grunnlag for deltakelse» (*ibid*:153). Jo bedre disse kravene er oppfylt, desto bedre vil elevene mestre demokratiske prosesser. Dermed kan Solhaug operasjonalisere utdanning til medborgerskap i målbare størrelser i form av elevenes innvirkning på *kunnskapens innhold* og *undervisningens form*. Også Guri Mette Vestby (2003) etterlyser mer medvirkning i skolen, for eksempel at ungdommer deltar i å planlegge, gjennomføre og vurdere undervisningsopplegg. Selv om det er et uttalt mål i L97 at elevene skal tilegne seg et demokratisk sinnelag og ferdigheter gjennom «medinnflytelse» over deres egen skolehverdag, er det få ungdommer som ifølge hennes undersøkelser faktisk har slik innflytelse (Vestby 2003:52-53).

Hvordan disse ideene faktisk virker inn i norske skoler eller barnehager kan ikke tas opp her. Men sett fra et filosofisk synspunkt er det én motforestilling som melder seg umiddelbart: Med en slik oppfatning av hva utdanning til demokrati skal være, blir det åpenbart at man ikke kan ønske seg *for mye* av den. Graden av medbestemmelse og innflytelse må begrenses, ellers risikerer man at skole og barnehage opphører med å være de institusjonene de er. Som institusjoner står de i fare for å bli legemliggjøring av helt andre betydninger enn slike som har med opplæring, sosialisering og utdanning å gjøre – med mindre man mener at barn og unge kan oppdra, sosialisere og utdanne seg selv. Solhaug setter med andre ord *autoritetsspørsmålet* på spill med sin operasjonalisering, og unnlater å tematisere at det er forskjell mellom demokratiets voksne, dvs. modne subjekter, og barnets umodne, gryende subjektivitet.

Det er likevel ikke sikkert at problemet er særlig alvorlig. Sannsynligvis vil elevers innvirkning på kunnskapens innhold og undervisningens form *i praksis* arte seg mer som valg mellom alternativer enn som reell (med-)bestemmelse. Skolen kan løse «medvirkningsproblemet» ved å la elevene velge mellom momenter på en liste som skolen tilbyr, i form av individuelle arbeidsplaner osv. Ja, det er vanskelig å se for seg hvordan det ellers skulle være. Total selvbestemmelse over innhold og organisering vil en skole neppe kunne institusjonalisere uten at den opphører med å være skole.²¹⁹ Vestbys forskning bekrefter dette

²¹⁹ Forsøksgym var et unntak som kunne vært interessant å diskutere, bortsett fra den viktige forskjell at forsøket ikke gjaldt den obligatoriske grunnskolen.

(Vestby 2003). Hun har funnet at medvirkning i den norske skolen ofte forstås som selvbestemmelse slik dette kommer til uttrykk i det høyst tvetydige skoleprogrammet «ansvar for egen læring». Elevenes medvirkning består i å foreta valg innenfor bestemte rammer, der valgalternativene som oftest er definert av lærerne. Medvirkningen er gjerne koblet til et krav om å utvise selvdisiplin i arbeidsprosessen – derav «ansvar for egen læring» (Vestby 2003:54-55).

Ideen om medvirkning i skolen nok ofte mer karakter av samarbeid og forhandlinger om elevenes tidsbruk, lekseplanlegging og liknende enn av politisk selvbestemmelse. Når demokratisk medvirkning blir formulert som spørsmål om pensum og arbeidsmåter, har dette heller lite med politikk å gjøre. Vi ser altså at ideen om skolen som et demokrati i miniatyr bærer med seg et demokratibegrep som enten må transponeres bort fra det politiske, der uenighet råder, til dét å samhandle og forhandle i klasserommet – eller begrenses kraftig. I siste fall melder spørsmålet seg om hvor ønskelig demokrati egentlig er – det kan bli for mye av det. Demokratiets selvbindingsaspekt er her lagt ut for forhandling mellom voksne og barn på en problematisk måte; problematisk fordi voksne besitter et ansvar for å oppdra barn, et ansvar barn ikke er i stand til å dele. I tillegg besitter skolens ansatte en stor grad av makt over elevene. Disse problemene tar jeg opp igjen i kapittel 5. Her skal jeg bare konkludere med at ideen om skolen som et demokrati i miniatyr *kan* være en problematisk størrelse – tross den tilsynelatende radikale intensjonen om demokratilæring i praksis.

2.4 Politisert danning?

På bakgrunn av analysen så langt, ser jeg minst to måter å oppstille danningsspørsmålet i forbindelse med demokratiet. Den *første* kan uttrykkes slik: Hvordan øke den politiske deltakelsen *qua* oppslutning om demokratiet? Med Ove Korsgaards begreper: hvordan få flest mulig «motborgere» til å bli «medborgere»?²²⁰ Svarene som tilbys er mange, men dreier seg typisk om å lære, oppøve og tilegne seg ferdigheter, kunnskap, verdier, holdninger osv. I forlengelsen av dette oppstår det politisk-filosofiske spørsmålet hvilke verdier – eller hvis

²²⁰ Se 2.1.2.

verdier – som skal få gjennomslag; som er legitime, som alle kan tenkes å slutte seg til, gitt de rette omstendigheter. Den *andre* spør seg: Hva kreves for at demokratiet skal være reelt, altså virke etter hensikten? Demokrati er her ikke forstått som gitte institusjoner som folk kan ta i bruk eller la være å ta i bruk, men kollektiv skaping av institusjoner som man bestemmer seg for å binde seg selv til (jf. Castoriadis' autonomibegrep). Det filosofiske spørsmålet blir da: hva innebærer alt dette?

Det er den andre, mer politiserte forståelsen jeg er interessert i å forfølge og utvikle. Til dette gir Hannah Arendt og Cornelius Castoriadis hvert sitt inntak til å tenke radikal politisk danning, som vi skal se nærmere på. Men før dette skal vi ta et grundigere blikk på det første alternativet og kategoriene det bygger på: kunnskap, ferdigheter, kompetanse, holdninger; nå i lys av *citizenship* og politisk danning.

2.4.1 Citizenship og integrasjon

Litteraturen om *citizenship* eller medborgerskap²²¹ er utformet med mange forskjellige målgrupper og samfunnsforhold for øye. Typen samfunn man skriver om og for har stor betydning for tilnærming og anbefalinger. Et stort felt for *citizenship*-initiativ er de tidligere østblokk-stater, som Baltikum og Polen, der det blir sagt at et sivilt samfunn ikke var til stede etter sovjettiden. Et annet stort felt gjelder afrikanske land, der en annen bakgrunn med andre problemstillinger gjør seg gjeldende. Det vil derfor ikke være rimelig å kreve at citizenshiplitteraturen *generelt* skal tilfredsstillende visse, gitte, ideelle krav. At mye av litteraturen er hovedsakelig integrerende, og ikke radikal, har ofte bakgrunn i lokale og spesifikke forhold som jeg ikke tar stilling til her.²²² Mitt anliggende er altså ikke hvorvidt *citizenship*-diskusjoner tilfredsstillende en ideell, radikal tenkning omkring politisk danning. Distinksjonen mellom integrerende og radikale demokratiteorier skal verken absolutteres eller mystifiseres. Integrerende teorier kan være på sin plass i gitte situasjoner, som i posttraumatiske perioder etter en borgerkrig. Men det vil være misvisende å kalle disse

²²¹ Det har ingen hensikt for mitt formål å skille mellom disse begrepene.

²²² For eksempel kan man diskutere om et udemokratisk samfunn kan trenge overgangsstyreform, om demokrati kan innføres for fort eller ei, om forberedelser må til, osv.

demokratiske i betydningen autonomifremmende, i hvert fall slik begrepet er anlagt her. I den grad teorier om *citizenship* ikke impliserer politisk makt og individuell og kollektiv autonomi, er de i høyden demokratiske i en «tynn», integrerende forstand.²²³

Mitt kritiske ærend er snarere å spørre hvorvidt integrerende demokrati- og danningsteorier virker politiserende – knyttet til autonomiprojektet – eller avpolitiserende. Er det for eksempel mulig at tiltak som omtales som demokratiutdanning har økonomisk og politisk stabilitet som hovedmål, og ikke folkets styre av seg selv? Ved å stille slike kritiske spørsmål kritiserer jeg ikke litteraturen *per se*, men heller tendensen til å presentere integrasjonspolitik som *legemliggjort demokrati*. Min antakelse er at denne tankefiguren i visse tilfeller kan bidra til å svekke autonomi-impulser som allerede er til stede i et samfunn; med andre ord, å lukke det demokratiske feltet.

Den integrerende tenkningen er politisk forsiktig, og strekker seg i høyden til deltakelsesdemokrati, men ikke radikalt, samfunnsforandrende og politisert demokrati. Det legges vekt på å besørge lik tilgang til forskjellige instituerte praksiser, noe som sikres ved at samfunnsmedlemmene tilegner seg demokratiske ferdigheter, kompetanser og verdier gjennom utdanning. Jeg ser minst to svakheter ved denne type tilnærming. Den ene er metodologisk individualisme, der politisk danning konseptualiseres ut fra det enkelte individ i form av ferdigheter og kompetanser den enkelte bærer med seg. For denne kontekstløse individualismen har kommunitarister rettmessig kommet med kritikk (f.eks. Sandel og MacIntyre). Den andre er tendensen til å betrakte demokratisk kultur som et slags «verdimessig jordsmonn» for gitte demokratiske institusjoner av rettslig og formell-politisk art. Denne ideen er både statisk og passiviserende. Som pedagogisk-filosofisk grunnlag tenderer den mot å objektivere både kulturen og mennesket – samt gjøre pedagogen til et implementeringsverktøy for en ferdigsydd teori.

Det siste poenget er tatt opp av den pedagogiske filosofen Gert Biesta i artikkelen *Demokrati – ett problem för utbildningen eller ett utbildningsproblem?* (Biesta 2003). Biesta

²²³ Et annet poeng er at heteronomi aldri vil kunne være et demokratisk dannelsesideal, verken midlertidig for å skape stabilitet, eller i nødsituasjoner.

argumenterer for at utdanningen ikke bare kan se det som sin oppgave å levere en viss type medborgere på bestilling fra demokratiteoriene; dette vil gi en rent instrumentell funksjon til pedagogikken som leverandør for den politiske filosofien. I stedet for kun å se på demokrati som et problem for utdanningen, der spørsmålet blir hvordan man skal produsere og frambringe de ønskede resultater, bør man også se på demokrati som et utdanningsproblem i sin egen rett, mener Biesta. Han foreslår da at den demokratiske utdanningens fremste formål er å støtte, fremme, utvikle eller lokke fram subjektivitet (*ibid*:64). På denne bakgrunn framsetter han følgende «utdanningsdefinisjon» av demokrati: «Demokrati är den situation i vilken alla mänskliga varelser kan bli subjekt» (*ibid*:65).

Att tänka på demokrati som en situation där alla mänskliga varelser kan bli subjekt handlar til syvende och sist om en situation, som alla har lika rätt att delta i och där alla har lika rätt att bli hörda i frågor som är av gemensamt interesse (Biesta 2003:65).

Det å delta i demokratiske aktiviteter, også innenfor utdanningen, bidrar til å påvirke og konstituere vår demokratiske subjektivitet. Ved å vektlegge dette mener Biesta å ha fanget opp en «demokratisk intensjon» som utvider det han mener er en snever oppfatning av demokratiet – som en styreform og kollektiv beslutningsfatning – til å omfatte den bredere betydningen av demokrati som en «förenande livsform» (med henvisning til Dewey). Biesta lykkes dermed i å kritisere instrumentalismen, men på bekostning av ideen om demokratiet som politisk styreform.²²⁴ Spørsmålet er da om det å bli et subjekt er en mer sentral oppgave for demokratiet enn det å skape institusjoner? Tyngdepunktet bør etter mitt syn ligge på det sistnevnte. Som vi skal se senere, er det heller ikke nødvendigvis slik at demokratiets aktører må forstås som individuelle subjekter.

²²⁴ Dette viser seg særlig i hans bruk av Arendt som en slags klasserommets demokrat, mens Arendt (1977) selv tar sterk avstand fra forsøk på å gjøre klasserommet til en type offentlig sfære. For henne er skolen en forberedelse til det offentlige livet, og hennes pedagogikk er konservativ, orientert omkring autoritet og tradisjon, som vi skal se i kapittel 5. Det er derfor interessant at Biesta benytter seg av nettopp Arendt til å fremme sitt argument.

2.4.2 Kunnskap, ferdigheter, verdier

Når innholdet i demokratisk utdanning skal spesifiseres, skjer det gjerne i form av tre komponenter: *kunnskap*, *ferdigheter* (eller kompetanse) og *verdier* (eller holdninger). Jeg skal vise til noen eksempler. Her opptrer begrepene i Amy Gutmanns liberale utdanningsteori:

Although we cannot conclude that democratic politics has causal primacy over democratic education, we can conclude that ‘political education’ – cultivation of the *virtues, knowledge, and skills necessary for political participation* – has moral primacy over other purposes of public education in a democratic society (Gutmann 1987:287, min utheving).

Og igjen:

The primary educational purpose of the mass media, industry, and the government, like that of schools, is to cultivate the *knowledge, skills, and virtues necessary for democratic deliberation* among citizens (Gutmann 1987:288, min utheving).

I generell del av L97 heter det at:

Opplæringen har en hovedrolle i å formidle denne felles bakgrunnsinformasjonen – den dannelsen alle må være fortrolige med om samfunnet skal forbli demokratisk og samfunnsmedlemmene myndige. Opplæringen må derfor gi gode muligheter for sammenhengende oppbygging av *kunnskaper, ferdigheter og holdninger* (Læreplanverket for den 10-årige grunnskolen:38, min uth.).

Stortingets innstilling til Læreplanen bruker nøyaktig den samme inndelingen: «I innstillingen berøres alle de tre områdene som måltenkningen i skolen er bygd opp omkring: *kunnskaper, ferdigheter og holdninger*» (Mikkelsen et.al. 2001:34). CIVIC-rapporten oppsummerer læreplanens demokratiprofil slik:

Demokrati fordrer opplyste mennesker med felles danningsbakgrunn. Elevene skal lære om demokratiet (*kunnskaper*). Elevene skal utøve demokrati (*ferdigheter*). Elevene skal tilegne seg demokratiske *holdninger* (Mikkelsen et.al. 2001:43, min uth.).

Den samme didaktiske inndelingen ligger også til grunn for selve CIVIC-undersøkelsen, men med en litt større kompleksitet, noe som etter mitt syn gjør den egnet til å frambringe mer interessante funn. Her snakkes det om «*demokratisk kompetanse*», som består av *demokratisk engasjement* («et uttrykk for nåtidig og framtidig deltakelse og medvirkning») pluss *demokratisk beredskap*: den norske oversettelsen av *civic knowledge*, som igjen er en samlebetegnelse for «kunnskaper, ferdigheter, oppfatninger og holdninger som er viktige for demokratiet» (Mikkelsen et.al. 2001:3). I selve rapporten henvises det stadig til den samme grunnindelingen, med små variasjoner, for eksempel ses holdninger og oppfatninger som forskjellige uttrykk for verdier. Det er faktisk slående hvor ofte nettopp de tre komponentene *kunnskap, ferdigheter og verdier* nevnes i denne sammenheng. Selv om jeg ikke benytter meg av en slik tilnærming, men snarere legger vekt på betydnings- og meningsskaping, vil jeg ta komponentene kort for meg i det følgende, av den enkle grunn at de er så utbredt. Men aller først må jeg presisere at ingen av disse er frittstående komponenter; for eksempel gir det lite mening å se for seg verdier eller ferdigheter helt uten kunnskapsinnhold, og omvendt.²²⁵

Demokratisk kunnskap

Det er knapt meningsfullt å argumentere for at kunnskapsinnhold er en grunnleggende komponent i demokratiutdanning, da utdanning til demokrati som *ikke* legger vekt på kunnskapsinnhold, neppe kan kalles utdanning. Å avgrense demokratirelevant kunnskap fra annen kunnskap er imidlertid mer problematisk. Et gitt kunnskapsinnhold kan ha direkte eller indirekte relevans for demokratisk praksis/aktørskap. Eksempel på direkte relevans er kunnskap om det parlamentariske system, om politiske partier, debatt deltakelse osv. CIVIC-rapporten legger vekt på kunnskap om:

- demokrati som sosial og politisk organisasjon
- demokratiske institusjoner og deres praksis
- rettigheter og plikter i et demokrati
- egen nasjon og andre land
- det som binder sammen og splitter i et samfunn

²²⁵ Skjønt kunnskap uten verdiinnhold er kanskje tenkbart. Dette er en stor, vitenskapsteoretisk diskusjon i seg selv, som jeg ikke kan gå inn på.

(Mikkelsen et.al. 2001:70)

Listen kan selvsagt varieres, men avgrensningen er noenlunde klar: dette er klassisk samfunnsfag/samfunnskunnskap. Men når det gjelder kunnskap med *indirekte* demokrati-relevans, blir det nærmest umulig å avgrense innholdet. Er for eksempel det å kunne lese, del av demokratiutdanningen?²²⁶ Hva da med folk som lever i diktatur og lærer å lese, får de også demokratiopplæring? Hva med historisk kunnskap og kunnskap om kulturelle koder, slik det ble argumentert for i grunnlaget for KRL-faget,²²⁷ er dette demokratiutdanning eller vanlig utdanning? Ja, hva er forskjellen på demokratiutdanning og utdanning generelt?

Grenseoppgangen her vil måtte bli tilfeldig. Siden ideen om demokratisk kunnskap egentlig kan betegne *all* kunnskap, og dermed i en viss forstand ingen ting – hvilken kunnskap kan sies ikke å være demokratisk relevant? – er ikke betegnelsen demokratiskunnskap særlig meningsfull. Den eneste kunnskapen som lar seg avgrense som demokratiskunnskap, er den som direkte omhandler politiske systemer og prosedyrer (foreliggende og forestilte). Kjetil Børhaug har da også tatt til orde for at demokratisk utdanning – eller med hans ord, politisk oppseding – først og fremst bør dreie seg om å lære hvordan faktisk eksisterende politiske systemer er bygget opp og fungerer (Børhaug 2007).

Demokratiske ferdigheter

Mange av de samme problemene som gjaldt ideen om demokratisk kunnskap – det umulige i å avgrense ferdigheter med *indirekte* relevans for demokratiet – gjelder også her og skal ikke gjentas. I stedet er det interessant å se på hvordan begrepet «demokratiske ferdigheter» henger sammen med valg av demokratimodell. Som Kjetil Børhaug har vist (Børhaug 2004, 2007), utviser medborgerskapslitteraturen en klar preferanse for «deliberativ direkte deltakelse».

Demokratiske ferdigheter eller kompetanser knyttes da også gjerne til ideen om *deliberasjon*, som her hos Gutmann: «The primary educational purpose of [...] schools, is to cultivate the knowledge, skills, and virtues necessary for democratic deliberation among citizens» (Gutmann 1987:288). CIVIC-undersøkelsen, som også foretrekker en deliberativ

²²⁶ Det å kunne lese er rett nok en ferdighet, men poenget kan overføres (se neste avsnitt).

²²⁷ Norges offentlige utredninger (1995): *NOU 1995:9 Identitet og dialog. Kristendoms-kunnskap, livssynskunnskap og religionsundervisning.*

deltakelsesmodell, går mer konkret til verks og trekker spesielt fram «ferdigheter i å tolke politisk informasjon», målt som evne til:

- å oppfatte og forstå
- å resonnere
- å tolke og vurdere informasjon
- å skille mellom fakta og meninger

(Mikkelsen et al. 2001:70).

Ferdigheter knyttet til deliberasjon kan være kritisk rasjonalitet, å kjenne til sannhetspretenderende prinsipper (logikk og argumentasjonsteori), å kunne universalisere, abstrahere, sette parentes omkring egne tilbøyeligheter, å tenke etisk prinsipielt osv. I tillegg kommer kommunikative ferdigheter som turtaking, lytting og innføling i andres standpunkt (se f.eks. Eriksen og Weigård 1999). Men en annen demokratiteori enn den deliberative ville gitt en annen liste med nødvendige ferdigheter (Børhaug 2004). For eksempel ville en modell orientert omkring konkurrerende interesser (interesseaggregering) legge vekt på evnen til å utvikle, og stå for sine standpunkt, uansett hva andre måtte mene:

Dei må tåla at andre står på heilt motsette syn og at det er eit visst ubehag ved å stå fram med eige syn slik. Det er viktig å kunna leggja fram synet sitt godt, slik at andre kan verta overtydde, dersom dei ikkje endå har gjort seg opp ei meining. Alle skal her ha rett til å fremja sitt syn, bli respektert for det og også kjempa for det (Børhaug 2004:215).

Hva som anses å være demokratiske ferdigheter, avhenger derfor både av demokratiteori og av hva vi mener demokratiske verdier er. Av kategoriene kunnskap, ferdigheter og verdier er den siste mest interessant, filosofisk sett, og også den mest politiserte/politiserbare.

Demokratiske verdier

Hva som regnes for å være demokratiske verdier, avhenger av vårt syn på hva demokratiet bør være. Det vil derfor være en viss uenighet om hva som er demokratiske verdier. Mitt bidrag til denne diskusjonen er bl.a. å argumentere for at den integrerende/radikale dimensjonen er en

relevant akse i en slik diskusjon. Dette er selvsagt et verdistandpunkt. I et senere avsnitt skal jeg ta for meg forskjellige utkast til demokratiets normativitet. Her skal jeg bare gjøre noen foreløpige betraktninger.

Spørsmålet om verdier i utdanningen er, som så mye annet, preget av John Rawls' problemstillinger fra *A Theory of Justice* og de påfølgende diskusjonene. I Norden har resepsjonen av Rawls i stor grad foregått i samspill med den allerede vel etablerte kjennskapen til Jürgen Habermas. I pedagogisk sammenheng har Habermas' ideal om herredømmefri kommunikasjon og hans ideer om rettsstatens normative grunnlag vært sentrale.²²⁸ I rammen av hans deliberative demokratiteori forstås demokratiske verdier som «tynne», dvs. ikke-substansielle. På dette punktet forenes Habermas' og Rawls' tenkning, og begge demokratiteorier klassifiseres da som «prosedurale». Et felles mål er ikke å foreskrive flere verdistandpunkter i en demokratiteori enn det som anses som nødvendig for – i Habermas' tilfelle – å sikre at alle berørte parter i en situasjon har samme reelle adgang til fri («herredømmefri») meningsutveksling.

CIVIC-undersøkelsen sammenfatter følgende demokratiske verdier:

Oppfatninger av:

- hva som er bra og dårlig for demokratiet
- den gode samfunnsborger
- statens rolle

Holdninger til:

- nasjonen
- kvinners rettigheter
- innvandreres rettigheter
- anti-demokratiske grupper
- myndigheter, institusjoner og media

(Mikkelsen et.al. 2001:70).

Disse begrepene operasjonaliseres og måles i CIVIC-undersøkelsens spørreskjema. Jeg skal ikke gå inn på hva forskerne mener er ønskelige oppfatninger og holdninger i de enkelte

²²⁸ For eksempel i Erling Lars Dales og Tomas Englunds mange arbeider.

spørsmål – altså hva de mener kjennetegner høy grad av demokratisk beredskap. I stedet vil jeg understreke at alle disse dimensjonene – og noen mer enn andre – er politiske spørsmål i seg selv, som ikke har ett gyldig, «demokratisk» svar. Oppfatninger av statens rolle, holdninger til nasjonen osv. avhenger helt av hvilket politisk grunnsyn og demokratiteoretisk modell man legger til grunn.

Dersom vi følger Castoriadis, vil verdispørsmålet alltid måtte holdes åpent. Verdier er, og skal i en politisert virkelighet være, omstridte. Her skiller Castoriadis seg fra Rawls' liberalisme og kommunitarismen, som begge er orientert mot å *verne om verdier* i en konservert forstand – det være seg i privatsfæren eller fellesskapet – selv om teoriens tema ikke er verdiene som sådanne. For en radikal demokratiteori vil verdier ikke primært forstås som noe som man ønsker oppslutning om, eller noe hos den enkelte (eller grupper) som skal respekteres. Poenget må være alltid å stille seg, med Castoriadis, spørsmål som disse: Hva er rettferdig i denne sammenheng? Ja, hva er rettferdighet? Hva er dens betingelser og grenser? Hvorfor skulle vi ønske oss den? Grunnleggende, problematiserende spørsmål må kunne stilles til alle verdier (*DPR*, *CR*:384ff). Slik blir de til noe vitalt og virksomt – en egenskap ved autonomiprojektet – i det angjeldende samfunn. Verdipluralismen og selve verdispørsmålene blir heller ikke så truende som for de integrerende teoriene.

2.4.3 Danningens gjenkomst

Hvordan kan vi nå forstå politisk danning? Som allerede nevnt, går mitt inntak ikke gjennom kategoriene kunnskap, ferdigheter og verdier. Det foretas heller ingen analyse av tilstrekkelige og nødvendige betingelser eller prinsipper for å utøve en gitt demokratimodell. Snarere skal jeg, inspirert av Castoriadis, prøve å belyse det moderne autonomiprojektet innenfra, ved å si noe om hva som kan sies å gjøre danning politisk, i et radikalt perspektiv. Jeg velger å betrakte politisk danning mer som et helstøpt, irreducerbart fenomen enn gjennom begrepets komponenter. Vi kan for eksempel spørre med Hannah Arendt: Hva vil det si å agere som politisk menneske, å agere i det offentlige rom? – og gjerne utvide hennes ansatser, som er relativt begrensede. Vi kan også spørre med pedagogikken: Hvordan kan vi forstå

autoritetsspørsmålet og pedagogikkens paradokser i lys av en politisert forståelse av demokrati og politisk handling? Danningsspørsmålet må kunne romme alle disse dimensjonene. Som sagt i innledningen, foretar jeg ingen stringent analyse av danningsbegrepet. Snarere vil jeg undersøke dets forskjellige aspekter, og peke på hvordan de henger sammen, dvs. hvordan de kan forstås. Men aller først: Ingen diskusjon av politisk danning vil være meningsfull uten en visitt til 1970-tallet og danningsbegrepets gjenkomst.

Ideen om politisk danning i dag må sees i lys av en revitalisering av danningsbegrepet som foregikk i Norge i kjølvannet av 1968.²²⁹ På 1970-tallet fikk den antielitære tenkningen sitt gjennombrudd i norsk litteratur og skoleverk, f.eks. i *Mønsterplanen av 1974* (M74). Ord som dannelse, oppbyggelighet, foredling av karakteren og lignende hadde på denne tiden antatt en odiøs klang, først og fremst fordi dette tankegodset historisk sett har vært brukt som middel i undertrykkningen av arbeidsfolk, bønder, fattige, retarderte og andre svakerestilte; kort sagt, til å legitimere herredømme og dominans. 1970-tallets antiautoritære diskurs var en motreaksjon på dette, orientert omkring ideer som likhet, sjanselikheter, antiautoritær ideologi og selvorganisering. I arbeidslivet anla man mer involverende organisasjonsformer, og det foregikk forsøk med selvstyre i skolen. Også skolens styrings- og planprosesser ble mer åpne og involverende: Læreplaner kom på høring, det ble opprettet samarbeidsutvalg, elevråd m.m. (se Tønnessen 2004:79-81). Med M74 kom oppøving i *kritisk tenkning* inn i klasserommene, spesielt ungdomsskolen, gjennom tema som kvinnefrigjøring, kritikk av reklamens virkemidler osv. Det er derfor mulig å si at selv om danningsbegrepet i betydningen *oppbyggelighet* var «ute», sto et *politisk* danningsideal sterkt i denne perioden. Faktisk så mye at den neste læreplanen, M87, slo tilbake mot den politisering som hadde foregått i skolene (Telhaug 1990).

Ungdomsopprøret, 1968 og positivismestriden ved de norske universitetene var i mangt en generasjons oppgjør – «massesudentenes» – med det borgerlige danningsideal. Det interessante er at kritikken, i hvert fall i sin raffinerte, akademiske form, ikke var en avvisning av danning som sådan, men ble framsatt i Norge gjennom tenkere som Hans Skjervheim og

²²⁹ Jeg bruker som nevnt tidligere, termen «1968» i vid forstand, for å betegne impulser som gjorde seg gjeldende i epoken ca. 1965-1978. «70-tallet» er en tilsvarende betegnelse, som ikke skal tas helt bokstavelig.

Jon Hellesnes, som argumenter for et repatriert og mer *politisert* danningsbegrep. Danning ble ansett for en altfor viktig idé, sett fra et humanistisk og et politisk ståsted, til å subsumeres under andre kategorier, som for eksempel religionsundervisning. Hovedlinjene på 1970-tallets pedagogiske filosofi var i stor grad inspirert og preget av Frankfurterskolen og spesielt Jürgen Habermas, men også opplysningsfilosofi og hermeneutikk gjennom Hans Skjervheim.²³⁰ I 1969 publiserte Jon Hellesnes sin klassiske tekst, «Ein utdana mann og eit dana menneske: Framlegg til eit utvida daningsomgrep» (Hellesnes 1992). Her innkretser Hellesnes et sterkt politisert danningsbegrep gjennom kontrasteringer mellom fagverdenen og dagligverdenen (system/livsverden), utdanning og danning, sprenglærd toskeskap og folkeleg visdom, og teknikk/formålsrasjonalitet/positivisme vis-à-vis praksis/historie/hermeneutikk. Danningsbegrepet har mange dimensjoner for Hellesnes, men blant de aller viktigste er den politiske:

Daning er mellom anna det å problematisere samfunnet som totalitet og dermed dei einskilde funksjonane. I eit samfunn som har eliminert daninga, vert samfunnet som totalitet ikkje problematisert, og eit slikt samfunn er totalitært (Hellesnes 1992:80).

Det Hellesnes her kaller autoritært, vil Castoriadis kalle heteronomt. En viktig forskjell mellom Hellesnes' danningsbegrep og Castoriadis' *paidiea* er selvsagt at Hellesnes kan snakke om et samfunn som har avskaffet danning. Det samme vil ikke kunne skje med *paideia*, forstått som sosialiseringsbegrep. Men det spørs om Hellesnes har rett i at danning kan avskaffes. Litt tidligere i teksten skriver han: «Daninga har [...] ikkje noko byrjingstidspunkt, for når vi tek til å dane oss sjølv, så er vi alt dana av andre» (Hellesnes 1992:79). Dette tyder på at også hans danningsbegrep er – delvis – et sosialiseringsbegrep. Det er vel snarere den *politiske* danningen, den som ivaretar og ivaretas av autonomiprojektet, som kan avskaffes – det som Castoriadis, noe hjelpeløst, kaller *true paidiea*? Jeg mener det er riktig å si at Castoriadis' autonomiprojekt tilhører den samme tradisjonen som Hellesnes, med sitt begrep om opplysning (*élucidation*) og bevissthet.

²³⁰ Danningsbegrepets gjenkomst er preget av Hans Skjervheim, Jon Hellesnes, Erling Lars Dale, Lars Løvlie, Klaus Mollenhauer, Wolfgang Klafki, Rune Slagstad, Bernt Gustavsson m.fl. Utover 1980- og særlig 90-tallet fikk danningsbegrepet en renessanse i Norden, blant annet gjennom nylesninger av tyske klassikere, franske tenkere i Heideggertradisjonen og innenfor hermeneutikk (se «Prolog», Steinsholt og Løvlie 2004, og Slagstad, Korsgaard og Løvlie (red) 2003).

Samtidig har han tatt om bord ideen om det sosiales radikale kontingens i sitt oppgjør med reduksjonisme og determinisme. Her peker Castoriadis' tenkning framover til 1980-tallets diskusjoner innenfor fransk/kontinental filosofi.

Generelt må det kunne fastslås at dannelsingsbegrepet, uansett i hvilken tapning, bærer med seg en normativ målestokk for måter å leve sitt liv på. Det gir nemlig lite mening – annet enn som negasjon av et gitt dannelsingsideal – å si at det er like bra å være udannet som å være dannet. Kritik av dannelsingsbegrepet vil dermed være mest treffende når den retter seg mot aktørers (mis-)bruk av sine dannelsingsfordeler, eller som argumentasjon for å utvide hva som skal gjelde som danning. For eksempel når man kritiserer borgerlig dannelse fra et folkedanningsståsted, ved å oppvurdere folkelige dyder, praksiser, tradisjoner og fortolkningsrammer, med tilsvarende svekking av den borgerlige dannelsens hegemoni.

Det finnes likevel noen skjær i danningens sjø. På samme måte som tilfelle er med *phronesis*-begrepet, må dannelsingsbegrepet trekkes med konnotasjonen at «noen vet mer enn andre», henholdsvis *phronimos* og den dannede, og dermed kan påstås – *påstås* – å være mer verd. Det er det siste leddet, påstanden om større verdi, som dannelsingsforkjemperen må verge seg mot. Dette kan gjøres på flere måter, for eksempel ved å påpeke at verd, og verdi, ligger hos mennesket som *potensial*: forut for og uavhengig av om vedkommende har fått realisert sine anlegg og evner. Menneskets *danningspotensial* er med andre ord også, i en viss forstand, dets «verdi». Dannelsingspotensialet, eller vi kunne si humaniteten i oss, er selve grunnen til å betrakte danning som ønskelig i seg selv, som noe alle bør få del i. Instrumentelle hensyn, hva danningen *ellers* er godt for, kommer da i annen rekke. Slik blir dannelsingsideen forbundet med demokratiets idé, noe jeg skal gå inn på i kapittel 3. Men før vi kommer så langt, gjenstår en viktig avgrensning.

2.4.4 Dannelsingsbegrepets relasjon til radikaldemokrati og populisme

Det er på tide å gjøre en grenseoppgang på vegne av radikaldemokratisk tenkning vis-à-vis populisme. Radikaldemokratisk teori har som mål at flest mulig skal være involvert i det

politiske livet, og ta hånd om affærer som angår dem selv.²³¹ Er det da noen forskjell på radikaldemokrati og populisme?²³² Er det for eksempel slik at populismen, som radikaldemokratiet, er kritisk – ideologikritisk og maktkritisk – og setter folkets makt opp mot elitenes? Jeg skal gå populismen litt nærmere etter i sømmene gjennom danningsspørsmålet, og vise hvorfor dette ikke er tilfelle.

Den mest slående likheten mellom radikaldemokrati og populisme består i avvisning av ideen om at noen andre enn «folk flest» vet hva som er best for dem (eller oss), og derfor bør styre. Oligarki, teknokrati, elitisme og alle typer formynderi er under tiltale fra begge hold. For Castoriadis' vedkommende er *selvstyre* første og siste bud i hans revolusjonære autonomiprojekt, som vi så i innledningen:

For den revolusjonære organisasjonen er det bare ett kriterium som kan være avgjørende når det blir fattet beslutninger om den holdning den skal ta til arbeidernes kamp. Øker eller minsker denne spesielle kampformen, denne spesielle organisasjonsformen arbeidernes deltagelse, deres bevissthet, deres evne til å styre sine egne saker, deres selvtillit? (Cardan/Castoriadis [1961] 1974:24).

Også populismen er kritisk til paternalisme og bedrevitenhet. Hvis Fremskrittspartiet kan kalles et populistisk parti,²³³ kan vi bruke dets partiprogram for 2005-2009, «Fremskrittspartiets prinsipper», som eksempel:

Det fundamentale i Fremskrittspartiets samfunnssyn er troen på og respekten for det enkelte menneskes egenart og *retten til å bestemme over eget liv* og økonomi. Enkeltmennesket er den største ressursen i samfunnsutviklingen. [...] Fremskrittspartiet vil ha et samfunn med *begrenset offentlig makt*, slik at individets rettigheter og handlefrihet bevares. Det offentlige skal ikke ta på seg oppgaver som enkeltpersoner, bedrifter og organisasjoner kan løse like godt eller bedre. Fremskrittspartiet tar derfor avstand fra enhver form for totalitær og autoritær statsmakt og ideologier som sikter mot dette, og stiller seg *svært kritisk til enhver overføring av myndighet fra borgerne til det offentlige*. [...]

²³¹ Her skiller Arendt og Castoriadis lag: Arendt er ikke så opptatt av at alle berørte skal delta i det politiske liv, men at de beste, de som har noe å bidra med og har lyst, kan gjøre det.

²³² Ernesto Laclau teoretiserer disse to som ett og det samme prosjekt i Laclau (2005): *On Populist Reason*. Brooklyn, Verso. Jeg anlegger et annet perspektiv, og tar ikke opp Laclaus radikale diskursteori.

²³³ Dette kan selvsagt diskuteres. Populismebegrepet har ikke vært underlagt særlig stor grad av systematisk analyse innenfor politologisk litteratur. Fremskrittspartiet er et selverklært liberalistisk parti, med sterke populistiske innslag. Grenseoppgangen mellom disse to betegnelse tas ikke opp her.

Fremskrittspartiets politikk bygger på *folkestyre*, med *desentralisert politisk makt og avgjørelse i folkevalgte organer*. Fremskrittspartiet går inn for å lovfeste bindende *folkeavstemninger* som en del av vårt konstitusjonelle system. [...]

Fremskrittspartiet går inn for en forenkling og oppdatering av det bestående lovverk både når det gjelder form og innhold, slik at det blir *forståelig og anvendelig for folk flest*. *Lovene må utformes i tråd med folks rettsoppfatning*.

(Fremskrittspartiets hjemmesider, mine uth.).²³⁴

Kravet om utbredte folkeavstemninger, at lovene skal utformes i pakt med rettsoppfatningen til folk flest og at borgerne skal besitte myndighet, kunne også tilskrives en radikaldemokratisk posisjon. Populismen er opptatt av å framholde vanlige folks sunne fornuft og lovlidighet, noe som legitimerer kravet om begrenset statsmakt. Er det noe populismen skal ha seg frabedt, så er det nedrakking på vanlige folk, og den folkelige, vanlige kultur. I Fremskrittspartiets partiprogram heter det at « ... der det offentlige bruker penger på kulturtiltak, må pengene komme folk flest til gode» (*ibid.*).

Ved en første betraktning kunne man kanskje lese Fremskrittspartiets forsvar for folk flest som en videreføring av arbeiderklassens kamp for anerkjennelse fra store deler av 1900-tallet; eller, for å gå lenger tilbake, den norske bondestandens kulturkamp i andre halvdel av 1800-tallet. Også den gang gjaldt det å framholde verdien i vanlige folks kulturelle praksiser og ytringsformer, og vise at disse ikke sto tilbake for embetsstandens (københavnske) kultur og dannelse. De folkelige bevegelsene utmerket seg i kraft av sine brede allianser og statsbyggende ambisjoner, også gjennom partiet Venstre. Folkedanningsbevegelsene, særlig med Ole Vig, var opptatt av å styrke vanlige folks stilling i kraft av deres borgerposisjon, det vil si som politiske subjekter, og ikke bare som allmue, altså undersåtter (Slagstad 2001, Tøsse 1997). I så måte var det norske folkedanningsprosjektet en suksess som det ikke er lett å finne paralleller til. Arbeiderbevegelsen på 1900-tallet har tilsvarende stått for et omfattende skoleringsprogram, der arbeidsfolk ikke bare trente seg i politisk virksomhet, men også generell kulturell dannelse (Tøsse 1998).

²³⁴ Se Fremskrittspartiets partiprogram i referanselisten.

Men nærmere ettersyn vil vise at folkedanningsprosjektet fra 1800-tallet og arbeiderbevegelsens studiesirkler står ideologisk temmelig fjernt fra dagens populisme slik vi finner den i Fremskrittspartiet. Populismen anerkjenner nemlig verken danningens idé eller dens demokratiteoretiske begrunnelse: at utdanning er den faktor som gjør at vi *med rimelighet* kan postulere at alles stemmer teller likt i det politiske domenet (DPR:11).

Populismen er ikke opptatt av denne type kvalifisert rimelighet; den tilkjenner alles stemmer lik vekt *uansett*. Eller heller: den legger seg etter enkle og lettvinte standpunkter som samler umiddelbar oppslutning – *forut for* eventuelle deliberative tiltak, foredling av argumenter og refleksjon. Her skiller den seg markant fra politisert radikaldemokratisk tenkning, der poenget er å gjennomdiskutere, belyse, problematisere – og foredle.

Populismen har egentlig ingen maktanalyse, ei heller en ideologikritikk. Da ville den nemlig måtte grave atskillig dypere, også i sine egne standpunkter. Den stiller ikke spørsmål om *hvorfor* folk har formet nettopp de interessene de har, eller på hvilket grunnlag. Populismen vil nettopp ha seg frabedt slik analyse: denne plasseres under kategorien bedrevitenhet og mistenkeliggjøring, undergraving av folks myndighet. Dermed forefinnes heller ingen kritikk av maktbruk mot individet, for eksempel bruken av reklame rettet mot barn.²³⁵ Populismen baserer sin «maktkritikk» på et forenklet oppsett, og blir de minst maktkritiske av alle, mens de framstiller seg motsatt (Vetlesen og Henriksen 2003). Vankelmodighet går foran prinsipper – men det finnes i det minste ett prinsipp som kjennetegner de populistiske partiene: deres standpunkt baserer seg typisk på mer eller mindre konstruerte ytre fiender og mistenksomhet.²³⁶

Populismen aktiverer ikke den politiske borgerens subjektposisjon, men forbrukerrollen eller «brukeren». Forbrukerens subjektposisjon er velgende, konsumerende, med behov og rettigheter/plikter. Sett utenfra blir spørsmålet om politisk kvalitet påtrengende – noe som igjen kan gi næring til elitisme og masseforakt, og dermed polarisere det politiske

²³⁵ Se Vetlesen og Henriksen (2003).

²³⁶ I høyrepopulismens tilfelle kan det se ut som om mistenksomheten og antipaternalismen næres av et mindreverdighetskompleks; et kompleks som ser ut til å bevirke at arbeidsfolk stemmer for en politikk som tilsynelatende går i mot deres egne økonomiske interesser. Dette er beskrevet av Thomas Frank (2004): *What's the Matter with Kansas?*, New York: Henry Holt, og Magnus Marsdal (2007): *FrP-koden*, Oslo: Manifest. Det kan også trekkes paralleller til fascismen i mellomkrigstiden, som også næret seg av arbeidsfolks ydmykelser.

landskapet.²³⁷ Et annet kjennetegn på populismen, som skiller den fra radikaldemokrati, er selvsagt at det er noen som er populistiske vis-à-vis noen andre (folk, *populos*). Populismen forutsetter dermed populistiske ledere. Folket selv kan neppe være populistiske. Men denne maktrelasjonen – mellom populismens ledere og dens subjekter – kan ikke gjøres eksplisitt. Radikaldemokrati forutsetter en annen type politiske institusjoner, der de som setter den politiske dagsorden ikke er populistiske ledere – «stemmefiskere» – men befolkningen selv, i form av selvstyre i en eller annen forstand. Derfor, selv om både radikaldemokratiet og populismen påberoper seg å være politikk for folk flest, er det bare førstnevnte som kan virke for at folk flest kan realisere sitt politiske potensial.

Fra et radikaldemokratisk ståsted, slik det er utlagt her, kan demokratiet bare sies å være realisert når det innehar en viss kvalitet, jf. autonomiprojektet som søker å belyse enhver institusjon og problematisere dens grunnlag. Danning til politisk subjektivitet betyr at den enkelte tar i bruk sitt potensial – noe som igjen forutsetter at én form for subjektivitet kan kalles bedre, eller mer riktig, mer utviklet eller autonom enn en annen. En slik idé vil være for elitistisk for populismen. Men populismen kan også kritiseres for å nekte å degradere de lavere delene av populærkulturen. Den skjelner ikke mellom det som er vesentlig og uvesentlig, og gjenkjenner ikke ideologisk skapte behov.²³⁸ Dens eneste kriterier er at noe fins (derfor bør det finnes) og noen vil ha det (derfor bør de få det). Med andre ord, dersom noen sier at de vil ha noe, bør de få det, for hvem kan med noen rett trekke deres ønsker i tvil? Danningsspørsmålet blir da *irrelevant*. Et beslektet problem er knyttet til gyldighet. Populismen gjør menneskets herværende, foreliggende og umiddelbare tilstand til den eneste gyldige målestokk. Men ved å avvise danningens og deliberasjonens ideer, avviser populismen gyldighetsspørsmålet – også i politikken. Hele politikken deliberative dimensjon, om foredling og forbedring av synspunkter og utvikling av en felles forståelse, forsvinner. Det samme kan sies å skje med ideen om det politiske livets og danningens egenverdi.

²³⁷ Se Peter Sloterdijk (2005): *Masseforakt*. Kampen mellom høy og lav kultur i moderne samfunn. Oslo, Damm

²³⁸ Jf. særlig Frankfurterskolen ved Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno og Max Horkheimer.

Her kan det selvsagt hevdes at skepsisen mot paternalisme og mot danningens idé bunner i det reelle, menneskelige behov for sosial anerkjennelse, det å bli tatt på alvor som likeverdig borger og politisk subjekt. Men dette er ikke en god nok grunn til å rose populismen; fordi det å anerkjenne noen betyr å gi dem tillit – noe som ikke bare betyr å anerkjenne den de *er*, men vel så viktig, den de *kan bli*. Med andre ord, vi anerkjenner ikke hverandre dersom vi ikke har tillit til at vi også har et potensial til å utvikle oss, slik at vi kan virke på vårt beste. Anerkjennelse betyr å ha tro på alles muligheter, også for vekst. Derfor, når populismen avviser ideen om realiseringen av vårt beste, er den ikke så folkevennlig som den ofte framstår.

Populismens eneste målestokk er kvantitet. Den tillater faktisk ikke at det stilles spørsmål om gyldighet. I praksis vil det ofte være de «lavere» impulser, som fysiske behov, lyster og ubearbeidede impulser som trumfer i en slik mangel på bearbeidelse. Borte blir sublimasjon, justering i forhold til andre, ettertanke – «er det virkelig dét jeg vil?» – og frambringelsen av en felles interesse. Borte blir selvransakelsen: «er det jeg vil, gyldig? På hvilket grunnlag?», og så videre. Til syvende og sist er det ideen om (radikal) *forandring* som får lide under populismen. Politisk aktivitet der man framstår som korrektiv til hverandre, betyr også at man utsetter seg selv og sine politiske meninger muligheten av forandring. Forandring og nyskaping krever at noe utsettes for risiko, granskning, press utenfra, kort sagt, et visst ubehag. Dette gjelder både for den enkelte og for samfunnets institusjoner. Der radikaldemokratiet er dynamisk, er populismen statisk. Den har et subjektbegrep tømt for dynamikk og «personlighet» eller «tykkelse». Dens fellesskapsbegrep er massens. Og dens politikkbegrep forutsetter populistisk lederskap, altså en usynlig elitisme. I tillegg er den fullstendig ukritisk til den makten som er innrettet på å forme våre «behov».²³⁹

Til spørsmålet om danning er en elitistisk idé, slik populismen hevder, må svaret derfor være nei, med ett forbehold. Danning er ikke elitistisk så fremt ideen om å virke på sitt beste tenkes som en *potensialitet som omfatter alle*. Man kan til og med argumentere for at det å forbeholde danningens idé for spesielt interesserte, er diskriminerende. Ideen om danning

²³⁹ Se Steven Lukes (2005): *Power: A Radical View*, Hampshire: Macmillan, 2nd Edition, se også Michel Foucaults arbeider.

innebærer en anerkjennelse av folket, der danning ikke er et avtrykk av de normer og institusjoner som til enhver tid foreligger, men en tro på at folket alltid kan noe mer, ønsker noe mer, er i stand til store ting. Her kommer populismen til kort.²⁴⁰ Jeg vil derfor påstå at de som er tilhengere av både opplysning/danning og økt demokrati, er de som har *størst* tro på folket. Radikaldemokratisk tenkning søker å institusjonalisere folks makt på et lavest mulig nivå for å unngå paternalisme, elitisme og ekspertstyre (for ikke å nevne hjernevask og totalitarisme). Samtidig må den ta hensyn til den *motstand* (også i psykoanalytisk forstand) som kan forventes mot opplysning/myndiggjøring/danning. I motsetning til populismen, er radikaldemokratisk tenkning åpen både for ideologikritikk og maktanalyser. Demokratisk *paideia*, eller politisk danning, kommer derfor inn som et nivå *mellom* populisme og paternalisme.

Dette delkapitlet er titulert «Politisk danning?». Jeg er fullt klar over at det ikke er gitt noen tilfredsstillende utredning av begrepet, ei heller definisjoner som jeg har argumentert for å fastholde. Men jeg håper at dannelsesbegrepet har vært satt i arbeid, eller i sving, på en slik måte at det begynner å få en funksjon som politisk-teoretisk begrep i sin egen rett – det vil si som et begrep som ikke skal avklares eller gis en definisjon én gang for alle. Målet er at danning blir et begrep av samme type som «demokratiet», slik dette er brukt her. På denne bakgrunn argumenterer jeg for at dannelsesbegrepet bør politiseres, dvs. gjøres til gjenstand for uenighet, og samtidig gis innhold, midlertidig fikseres, i aktuelle sosial-historiske situasjoner der det er behov for det. Det vil si: over alt hvor mennesker bedriver bevisst samfunnsskapende virksomhet.

²⁴⁰ Det samme gjør *paideia*-begrepet. For å uttrykke denne dannelsesoppfatningen må Castoriadis ty til uttrykk som «*true paideia*» osv., noe som ikke er fullt ut tilfredsstillende.

3. DEMOKRATIETS ETHOS OG POLITISKE ONTOLOGI

Det er ikke uvanlig, i hvert fall på steder og på tidspunkter preget av ufrihet og tyranni, å betrakte demokratiet som et høyverdig anliggende, som det til og med kan være verdt å sette livet til for. Men en slik forståelse er ikke like framtrædende i alle slags demokratiteorier. Hvordan kan vi nærme oss en forståelse av demokrati og politisk danning som rommer dette «noe mer», som gjør at folk har vært, og i deler av verden fortsatt er, villig til å risikere livet for demokratiet? Så langt har jeg bare antydnet at en slik forståelse er mulig. I tre påfølgende kapitellavsnitt skal jeg nå undersøke forskjellige former for demokratisk normativitet. Undersøkelsen skal bidra til å belyse hvordan demokratiets *ethos* kan forstås innenfor en Castoriadis-inspirert tenkning omkring politisk danning. Jeg kommer også til å trekke inn en annen stor tenker, Hannah Arendt. Ved en samlesning av Castoriadis og Arendt ønsker jeg å strekke den radikaldemokratiske tenkningen til konklusjoner – eller snarere, ideer – som ingen av de to tilbyr ressurser for alene.

La meg starte med demokratiets *ethos* eller normativitet. Ikke alle demokratiteorier har et klarlagt syn på hva dette kan bestå i. Snarere ønsker proseduralt og prinsipielt orienterte demokratiteorier å omgå dette spørsmålet ved å begrense demokratiets *ethos* til et minste felles multiplum som alle kan slutte seg til, uavhengig av livssyn og verdier, og overlate normative begrunnelser til deltakerne i demokratiets innretninger.²⁴¹ Her ønsker jeg altså å undersøke spørsmålet, motivert av ønsket om en fyldigere teoretisering av demokratiet for utdanningsfeltet, også i normativ forstand. Som sagt finnes det en allmenn oppfatning at demokratiet er normativt overlegen andre styreformers. Det er imidlertid ikke alltid like opplagt hva denne overlegenheten består i. Ofte aner vi at betegnelsen «demokratiet» viser til noe mer enn formelle og funksjonelle aspekter ved styreformens. Et begrep med normativ valør som ofte knyttes til demokratiet, er *frihet*. Begrepet står i en særstilling, filosofisk sett,

²⁴¹ Dette illustrerer en av de viktigste forskjellene mellom en liberal og en republikansk demokratiteori, der sistnevnte fremholder det politiske livets egenverdi, mens førstnevnte motsetter seg en slik «substansialisering» av det politiske fordi dette innebærer å prioritere en bestemt livsform.

fordi det har vært brukt til å betegne så mangt, og hver betydning trekker gjerne med seg en hel teori om hva et menneske er, med metafysiske og ontologiske implikasjoner.

Ideen om demokratiets normativitet kan åpnes opp gjennom å spørre *hvorfor* vi eventuelt skal ønske oss demokrati. Hvorfor-spørsmålet avkrever begrunnelser: på hvilket grunnlag, med hvilken rett og med hva slags gyldighet arbeider vi eventuelt for demokratisering? I dette problemfeltet kan det åpenbart gis veldig mange svar. Når vi spør etter demokratiets normativitet – demokratiets *hvorfor* – må vi også bestemme oss for *hva* vi mener med demokrati. Og etter mitt syn bør det også være omvendt: demokratiets hva-spørsmål må knyttes tett til hvorfor-spørsmålet. Vår oppfatning av ordet demokrati belyses altså i politisk-normativ forstand gjennom spørsmålet om hvorfor vi skulle ønske oss det. Slik sett kan enhver demokratiteori pakkes ut og undersøkes gjennom en normativ tilnærming. Men det demokratiteoretiske feltet er for stort – og de konkurrerende klassifiseringene for mange – til at en kartlegging kan foretas her. Jeg skal heller konsentrere meg om et par momenter. Det ene er ideen om at demokratiet er et regime der det er om å gjøre å strekke seg, som samfunn, etter å virke på sitt beste. Her går jeg ut over Castoriadis, og benytter meg av tanker fra Hannah Arendt. Den andre ideen som skal undersøkes er ideen om at demokratiets ethos er frihet. Da får vi anledning til å spørre oss hva frihet er, og må gjøre noen politisk-ontologiske avklaringer omkring individets relasjon til samfunnet. Begge momentene byr opp til nok en diskusjon med liberale demokratiteorier. Denne gangen blir det anledning til å gå mer i dybden, til spørsmålet om hva et menneske er, og hva et samfunn er.

Frihetsbegrepet og dets eventuelle normativitet tar jeg for meg i kapitlets siste del, under en diskusjon av individuell og kollektiv autonomi. I det følgende skal jeg legge fram tre andre normative momenter som kan knyttes til demokratiet: *legitimitet*, *institusjonenes moralitet* og *politisk humanitet*. Disse kan betraktes som suksessivt «tykkere» nivåer, som hver på sin måte bygger opp ideen om at demokratiet er en bedre styreform enn sine rivaler. Når undersøkelsen legges opp slik, inviteres det til en demokratiteoretisk «glidning», fra den moderne liberale mot en mer klassisk oppfatning av demokratiet. Endepunktet skal likevel ikke være en republikansk-kommunitaristisk modell, men en radikaldemokratisk posisjon basert på ideen

om individuell og kollektiv autonomi. Som vi skal se, vil demokratiets normative idé, dets ethos, henge nøye sammen med danningens idé.

3.0.1 Legitimitet

Det første normative aspektet ved demokratiet er *legitimitet*.²⁴² Grunntanken er at demokratiet anses som normativt overlegent andre styreformers fordi subjektene – «de styrte» – antas å ha gitt sin tilslutning til de styrende. Subjektene avstår noe av sin egen myndighet til «myndighetene» – som politiske representanter, regjering og det administrative systemet – presumptivt fordi de har tiltro til myndighetenes evne til å ivareta deres interesser.²⁴³ Det normative aspektet her gjelder altså forskjellen mellom et legitimt styre – det representative demokratiet – og et styre uten slik tilslutning: tyranni i en eller annen form. Legitimitet anses å være viktig i seg selv – men det er også et effektiviserende moment i styring og forvaltning. «Legitimitet» i betydningen tilslutning, medvirkning og såkalt eierskap til beslutninger gjør det rett og slett mye lettere å styre. Dette siste kan være normativt tvetydig, all den tid de styrende organer kan tenkes å skape et skinn av legitimitet omkring beslutninger og praksiser som ikke har vært gjenstand for reell demokratisk gjennomlysning. Legitimitet *qua tilslutning* er derfor utilstrekkelig som definisjon av demokratisk normativitet, all den tid slik tilslutning også kan være basert på propaganda og mangelfull informasjon. For eksempel kan det hevdes at styret til Hitler og NSDAP hadde stor grad av folkelig tilslutning, men ellers befant seg så langt fra demokratiets ethos som vel er mulig.

Det er rimelig å anta at ethvert regime – demokratier, diktaturer, oligarkier og pseudo-demokratier – har interesse av å produsere en eller annen form for legitimitet for sine styringsmessige praksiser, uavhengig av om disse har kommet til veie på demokratisk vis. Legitimitet er altså en form for normativitet som kan eksistere i ufrie samfunn, også diktaturer. Hvorvidt legitimitet er til stede i sin svakeste form, som tilslutning, eller som gyldighet i en tykkere forstand (gyldighet *de jure*), avhenger også av subjektene danning.

²⁴² Her brukes begrepet «legitimitet» uavhengig av ideen om filosofisk gyldighet.

²⁴³ Dette gjelder representativt demokrati – i mer direkte demokratiformer har subjektene direkte tilgang til beslutningsprosedyrene.

Med dette mener jeg at subjektene selv kan være mer eller mindre kvalifiserte til å bedømme samfunnsformen de lever i. Dermed kompliseres bildet, og vi foregriper mer komplekse former for normativitet og ideen om kommunikativ makt (en idé fra Arendt, videreutviklet hos Habermas).

Den enklere legitimitetsnormen gjenspeiles i utdanningsteorier som vektlegger medborgerskap kun forstått som integrasjon. Slik normativitet er selvsagt ikke problematisk i seg selv, spørsmålet er heller om det ikke er mulig å gå lenger i normativ retning uten å gjøre vold på subjektens frihet, for å skape en fyldigere forståelse av hvorfor demokratiet regnes som en bedre styreform enn alternativene. Dette er da også mulig i de fleste demokratiteorier, som vi skal se.

3.0.2 Moralitet i institusjoner

Det neste «nivået» for demokratisk normativitet vil jeg kalle verdier eller moralitet *i institusjonene*. En sentral kilde til denne ideen er Max Weber, utviklet videre hos blant andre Jürgen Habermas.²⁴⁴ Her skal jeg kun lage en enkel framstilling. Som eksempel på en verdi som kan sies å være legemliggjort (*embodied*) i demokratiets institusjoner vil jeg bruke *rettferdighet*.

Rettferdighet blir ofte framholdt som et kjennetegn på demokratiet; en normativ begrunnelse for at demokratiet er å foretrekke framfor andre styreformene. Dette henger sammen med prinsippet om at alle borgeres stemmer teller likt, noe som anses å være mer rettferdig enn fåmannsvelde eller enevelde. Men demokratiets antatte rettferdighet henger også sammen med rettsstatens prinsipper om beskyttelse av mindretallet, individenes frihet, likhet for loven, maktens tredeling m.v. Dét at et flertall ikke tillates å fatte beslutninger som er til skade for et mer eller mindre tilfeldig mindretall, anses å være rettferdig overfor det gitte mindretallet. I

²⁴⁴ Se Jürgen Habermas (1992): *Faktizität und Geltung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992. Habermas omtaler demokratiet som «en faktisk virksom visjon» (Carleheden 2002:55), dvs. tett opp til virkeligheten. Han vektlegger altså både legitimitet og moralitet i institusjonene, der moraliteten først og fremst garanteres kommunikativt, gjennom legitimitet.

det representative, parlamentariske systemet tenker man seg da at rettferdighet garanteres, så langt det lar seg gjøre, av de rettslig-demokratiske institusjonene. John Rawls' rettferdighetsteori, *justice as fairness*, kan i den forbindelse sees som en moralteori for den liberale rettsstaten.

Som vi allerede har sett, tillater den politiske liberalismen ikke at grunnleggende rettsstatlige institusjoner skal underlegges den kontinuerlige beslutningsorienterte dagsorden, men lar demokratisk politikk begrenses av prinsippet om ikke å underminere seg selv. Rettsstatens egne forordninger må derfor fritas fra folkets makt til å fatte beslutninger. Radikaldemokrater som Chantal Mouffe og Castoriadis mener på sin side at alle institusjoner, også de som er konstitutive for demokratiet, bør omfattes av grunnleggende problematisering, fra alle hold og parter. Det aktive aspektet ved folkestyret – *demos kratein* – rangeres av Mouffe høyere enn demokratiets formelle aspekter, prosedyrer og institusjoner. Hun er heller ikke spesielt opptatt av selvbinding, noe Castoriadis er.

Ideen om at det finnes visse normative idealer som er bundet i, og så langt som mulig garantert av visse institusjoner, er en normativt sett tykkere idé enn ideen om legitimitet. Det å avskaffe rettferdighet fordrer derfor en sterkere argumentasjon enn det å ville avskaffe legitimitet.²⁴⁵ At noe har oppslutning betyr med andre ord ikke at det er gyldig, og gyldighet *de jure* veier moralsk tyngre enn oppslutning (*de facto* gyldighet). Den politiske liberalismen, og Habermas' deliberativ-demokratiske posisjon, er i stor grad innrettet på å forsvare den type normativitet som konstitueres ved institusjonene. Men for Habermas må retten legitimeres av kommunikativ makt, i faktisk utført diskurs, den kan ikke avgjøres *a priori* av en politisk teori, som hos Rawls. Dette forhindrer ikke at myndighet kan avstås frivillig, poenget er at retten som samfunnsmessig instans er legitimert av, og hviler på, det som foregår i livsverdenen (Habermas 1995, Slagstad 2001).

Det finnes også eksempler på politiske teorier som argumenterer *mot* tilslutningslegitimitet, men *for* normative idealer, for eksempel rettferdighet – på den basis at vanlige folk ikke alltid

²⁴⁵ Tilfellet Hitler og NSDAPs oppslutning illustrerer dette: selv om partiet hadde oppslutning, var Hitlers politikk urettferdig – og sistnevnte veier tyngst fra et moralsk synspunkt. Jf. avsnittet om populisme og gyldighetsspørsmål, 2.4.4.

stemmer i samsvar med hva som er godt og riktig for alle; de vet ikke alltid hva som er i deres egen (langsiktige) interesse.²⁴⁶ *Representasjon* blir da et slags filter mot folkets politiske inkompetanse, som forankrer normativiteten høyere opp i det institusjonelle byggverket. Institusjonene blir bærere av visse verdier/betydninger som i sin tur påvirker handlingsrommet til de aktuelle aktørene. Her kommer ideen om danning og selvbinding inn ved at demokratiets subjekter kan lage seg institusjoner som er ment å skulle foredle demokratiets prosesser og deres innhold, som deliberasjon, utdanning/danning, konstitusjoner, lover og normer. I neste instans virker institusjonene tilbake på subjektene selv.

John Dewey ser også en dypt normativ begrunnelse for demokrati i det sosiologiske faktum at mennesker blir formet av sine institusjoner, og at de *derfor* har rett til å være med å forme disse:

[A]ll those who are affected by social institutions must have a share in producing and managing them. The two facts that each one is influenced in [...] what he becomes by the institutions under which he lives, and that therefore he shall have in democracy a voice in shaping them, are the passive and active side of the same fact (Dewey i Carr and Hartnett 1996:60).²⁴⁷

Dette er også en type retterferdighetsargument, som i tillegg til den formelle, juridiske rettferdigheten også gir rom for å teoretisere institusjonenes sosialiserende dimensjon (normer og betydninger). En ytterligere dimensjon jeg ønsker å belyse i denne sammenheng er institusjonenes selvbindende funksjon, slik den framstår hos Castoriadis. For ham er det å skape institusjoner en form for betydningsmessig lukning, og denne kan være bevisst eller ubevisst. Autonomi betyr da bevisst, eksplisitt lukning, eller med et annet ord: selvbinding, som i rettstatlige prinsipper og lover. Men han vil *ikke* være med på å frita visse institusjoner fra problematisering. Det kan diskuteres hvorvidt dette er et gode eller ei i en gitt situasjon; men hans poeng, eller kjernen i det, er at alt som angår et demokratisk styre er kontingente forhold i radikal forstand. På samme måte som samfunnet har skapt de rettsstatlige institusjonene har det, ifølge Castoriadis, også skapt selve ideen om rettferdighet som disse institusjonene er ment å garantere. Slik sett kan Castoriadis' tenkning brukes til å «av-reifisere» rettsstaten og peke mot en mer grunnleggende, ontologisk dimensjon av

²⁴⁶ For eksempel Thomas Christian Wyller (1999): *Demokratiet og miljøkrisen*. Oslo: Universitetsforlaget.

²⁴⁷ Fra J.A. Boydston (red., 1981): *John Dewey: The Later Works*. Carbondale: Illinois University Press.

demokratiet som «permanent instituert skaping». Et spørsmål blir da hva som skjer med ideen om rettferdighet: Blir den svakere og mindre bindende idet vi innser at den er vårt eget produkt, en oppfinnelse? Svaret her vil være nei, for Castoriadis. Rettferdighet og selvbinding blir om mulig enda viktigere anliggender idét disse erkjennes som våre egne, sosial-historiske produkter, fordi de også blir vårt ansvar (*PPA, FaF, FT, DPR*). Dette skal jeg utdype lenger ned, under spørsmålet om autonomibegrepets normativitet.

La meg avslutte denne seksjonen med noen kommentarer om Castoriadis' demokratisk-normative posisjon vis-à-vis Habermas på dette punktet, legitimitet i institusjonene. Som kjent opererer Habermas med et skille mellom system og livsverdenen. Systemets (og rettens) legitimitet forankres i livsverdenens kommunikative rasjonalitet, gjennom en virksom og politisert offentlighet. Skillet mellom system og livsverden tjener dels til å forsvare det sosiale livet (mening og subjektivitet) mot instrumentalismens (særlig økonomiens og de positivistiske vitenskapenes) logikk; dels til å forsvare demokratiets «rasjonalitet» innenfor det moderne samfunns kompleksitet og systemdifferensiering. Dette leder, ifølge Arnason, til følgende valg:

But as the work of Habermas and his disciples shows, the supposedly trans-systemic foundation of democratic procedures and imperatives lends itself to two different interpretations: the decisive aspects of the life-world are either located at the anthropological level, more precisely in the linguistic basis of socialization, or in specific institutions of modern societies, particularly those that involve the codification of rights (Arnason 1989:332).

Ved å knytte demokratiet til autonomiprojektet unnslipper Castoriadis dette dilemmaet, hevder han:

[For Castoriadis, t]he cultural context of democracy is neither narrowed down to particular institutions nor sublimated into the meta-institution of language; it is, rather, grounded in the difference between instituting society and instituted society (in other words, between social-historical creation and its results), and in the possibility of activating this difference and orienting it in a specific direction (Arnason 1989:332).

Castoriadis' demokratiprojekt blir med dette et mer sårbart foretak, og dets utfall mer usikkert enn hos Habermas, men demokratiets logikk blir også mer radikal (*ibid.*). Ideen om imaginære betydninger er mer åpen og dynamisk enn begreper som verdier, gyldighetsbetingelser, rasjonalitetsformer og lignende – de kan gis mangfoldige former, de er bestembare i en gitt situasjon, men aldri transhistorisk bestemte.

The cultural orientations in question are conceptualized as imaginary significations, not as values, norms or ideologies; they are, in other words, multiform complexes of meaning that can give rise to more determinate patterns and at the same time remain open to other interpretations (Arnason 1989:334).

Selv om Castoriadis har en tydelig idé om moralitet i institusjonene i form av betydninger og mening, er det for ham et poeng å holde betydningene (verdiene) innholdsmessig åpne. Samtidig er han svært opptatt av institusjonenes selvbindingsfunksjon, dvs. en lukning som vi pålegger oss selv. Dette kommer jeg tilbake til. Jeg skal nå ta for meg et annet aspekt ved demokratiets *ethos*, nemlig danning.

3.0.3 Demokratiets løfte – danning?

Den tredje typen demokratisk normativitet er etter mitt syn den mest interessante fra et filosofisk ståsted, i kraft av sitt politisk-fenomenologiske anslag. Temaet her er demokratiets idé, dets «løfte» eller *ethos*. Gjennom historien bærer demokratibegrepet med seg mange sterke symbolske konnotasjoner, som særlig går ut på at det er noe viktig på ferde – noe viktig for oss alle – i vårt forsvar av demokratiet. Dette «noe» har kanskje med vår humanitet, eller den samfunnsmessige moral å gjøre. Men det kan samtidig være desto vanskeligere å avgrense, siden det er snakk om noe opplevd – ikke bare personlig, men som *opplevd kollektiv mening*. Den symbolske betydningen av demokrati det her er snakk om, er mer omstridt, og mer krevende å forsvare filosofisk enn de to foregående. Den fanges best opp i den klassiske demokratitradisjonen, som gjerne kalles republikanisme.²⁴⁸ Jeg sikter til en

²⁴⁸ Av hensyn til avgrensning har jeg valgt ikke å gå spesifikt inn på denne demokratiteoretiske kategorien, som faller litt på siden av min argumentasjon. En av de mest lovende nylesningene av republikanismen og dens

kvalitativ potensialitet, et «demokratiets løfte» som teorier om demokratiets formelle prosedyrer etc. ikke kan gjøre tilstrekkelig rede for.

Et utgangspunkt kan være at demokratiets prosedyrer ikke kan besørge mer «klokskap» eller «godhet» – eller hvilket normativt uttrykk vi velger oss – enn de subjekter som skaper dem er i stand til å fylle dem med. Det som fordres i tillegg, er først og fremst vilkår for at de demokratiske subjektene ikke bare kan *fungere*, men «*blomstre*» – og ikke bare som individer, men som *demos* – i det politiske livet. Demokratiets løfte kan da betraktes som muligheten for menneskelig blomstring – *human flourishing*, *aretē*, *excellence*, humanitet – og hermed kommer ideen om danning til full anvendelse.

Tilhengere av deliberativ proseduralisme vil kunne påpeke at demokratiske prosedyrer og institusjoner nettopp har en slik dannende funksjon: De har en strukturerende, disiplinerende effekt som tvinger fram deliberasjon og felles interesser.²⁴⁹ Humanitet *er* altså i en viss forstand knyttet til institusjonene. Men en viktig forskjell er at «humanitet» eller lignende *ikke er et mål* for proseduralt demokrati; «målet» er utfallets prosedurale/demokratiske gyldighet, der det sentrale er at alle berørte kommer til orde i en tilstrebet herredømmefri dialog.

Spørsmålet nå er hvorvidt demokratiteorier bør inneholde en filosofisk antropologi eller lignende, der demokratiet er styreform for realisering av vår menneskelighet.²⁵⁰ Jeg har jo allerede anfektet demokratioppfatninger som reduserer demokratiet til en livsform, der alt som er bra settes lik «demokratiet». Da vil det vel være galt igjen å forflåte demokratiets politisk-radikale potensial til å bli en teori om det gode liv for mennesket (i entall)? Jeg mener det er god grunn til å være forsiktig med å søke en definisjon av det «genuint menneskelige» i den grad spontanitet, avvik og annethet utgrenses fra den menneskelige sfære. Castoriadis har advart mot å gjøre de menneskelige praksiser – de umulige profesjonene, herunder pedagogikk og politikk – underordnet en eller annen idé om menneskelighetens mål (*telos*). Grunnen er ikke bare at praksisenes utfall begrenses (instrumentalisme), og deres egenart misforstås

frihetsbegrep finnes etter mitt syn hos Quentin Skinner, f.eks. Skinner (1998): *Liberty before Liberalism*. Cambridge, Cambridge University Press. Skinner (2008): *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press.

²⁴⁹ Se Jon Elster (red.) (1998): *Deliberative Democracy*. Cambridge, Cambridge University Press.

²⁵⁰ Habermas ville være sterkt kritisk til en slik antropologisering.

(reduksjonisme/kategorimistak), men også at menneskers levde liv rangeres som mer eller mindre verdifulle (Vetlesen 2003).

Ideen om at det politiske liv er det gode, menneskenatur-realiserende²⁵¹ liv kommer særlig tydelig fram i Hannah Arendts politiske fenomenologi. Hennes originalt betonte begreper, «tale» (*speech*) og «handling» (*action*), er ikke bare politiske begreper, men også konstituerende for hva det vil si å være et menneske. For Arendt er nemlig ikke alt liv verd å leve. Bakteppet er hennes analyse av totalitarismen, og det hun kaller «verdenstap», noe hun anser som en reell mulighet. Uten en felles verden, der mennesker kan komme til syne for hverandre gjennom tale og handling, er livet ikke fullt ut menneskelig, men ligner mer på mekaniske eller biologiske *prosesser*. Under totalitarismen – nazismen og stalinismen – ble mennesker redusert til sine biologiske prosesser, til noe pre-menneskelig. Det å realisere seg som menneske henger, for Arendt, sammen med å komme til syne for hverandre. Slik og bare slik etableres vår individualitet, og samtidig, en felles, menneskelig verden.

[Under totalitarianism, one was turned into] a human being in general – without a profession, without a citizenship, without an opinion, without a deed by which to identify and specify oneself. From this moment on, the human being represents nothing but its own absolutely unique individuality, which however, since it is deprived of expression within, and action upon, a common world, loses all significance (Arendt 1949:33).

Arendt (1989) mener altså at det å kunne tre fram for hverandre i det politiske livet, gjennom tale (*speech*), og slik komme til syne for hverandre, er selve anledningen til å realisere vår humanitet, altså å blomstre. Hennes politikkbegrep er på mange måter slående likt Castoriadis, som vi skal se i et senere kapittel (4.3), men Castoriadis bygger ikke sitt forsvar for politikken («genuin politikk») på en tilsvarende antropologi. For ham er det *ikke* slik at det politiske livet dreier seg om noen form for selvrealisering, realisering av et menneskelig potensial eller humanitet. Han fastholder at autonomi er en tragisk tilstand, som kan lede til hva som helst, men knytter ikke dette til menneskets vesen eller egenart; i hvert fall ikke eksplisitt. Samtidig er imaginær skaping den egenskapen som skiller mennesker fra dyr; et

²⁵¹ Å bruke begreper som «realisering av menneskenaturen» i forbindelse med Arendt, kan være provoserende, da hun selv motsetter seg ideen om mennesket som natur, særlig i kritikken av Marx (Arendt 1989). Jeg mener likevel at begrepet er dekkende slik jeg bruker det her, og at Arendt er tvetydig på dette punktet.

ontologisk grunnvilkår for mennesket. Derfor kan et samfunn preget av individuell og kollektiv autonomi – politikk m.m. – ses på som muligheten for å realisere denne definerende siden ved vår menneskelighet, evnen til å skape noe nytt, gjennom akselerasjon av skapingens motor, bevisst refleksjon. Jeg mener derfor man kan si at Castoriadis' autonomibegrep er normativt ladet i denne betydningen, om enn tvetydig. Hans begreper om «ekte *paideia*», «ekte politikk» osv, samt den sterke kritikken av betydningsløshet eller uvesentlighet (*insignifiance*), forsterker dette inntrykket. Jeg kommer tilbake til disse momentene senere.

Men Castoriadis er mer opptatt av en annen form for normativitet, nært knyttet til det jeg kaller demokratiets løfte. Jeg tenker da på *frihet*. Ideen om at frihet er politikkenes vesen, eller mål, forener også Castoriadis og Arendt. Og ideen om frihet *er* faktisk av en slik karakter at folk har vært villige til å oppgi sitt eget liv for den. Men det er svært vanskelig å begrepsfeste frihet som noe bestemt. Kanskje er det bekjentskap med dens motsats, ufrihet, tvang, tyranni osv. som gjør oss i stand til å kjempe for friheten, heller enn frihetens idé i seg selv?

En annen tilnærming til dette «noe» ved demokratiet, det som gjør enkelte villige til å ofre svært mye for det, er ideen om mening eller vesentlighet (*signifiance*). I sine sene verker snakker Castoriadis om at vår tid preges av betydningsløshet (*insignifiance*); en tilstand av meningstap og kynisme. Dette er ikke en diagnose som bunner i substansiell normativitet eller gitte verdier, men snarere mangelen på forpliktelse, driv, følelsesmessig investering i det samfunnsmessig instituerte. Når slik opplevd vesentlighet mangler, når mennesket ikke lenger investerer følelser i betydninger, men mangler mening, slutter også samfunnet, og samfunnsskapende aktivitet å engasjere oss. Politikk blir både betydningsløst og meningsløst. Ideen om betydningsfullhet og mening tror jeg i stor grad utpeker demokratiets *ethos* for Castoriadis. Det er da ikke så mye snakk om en antropologi, som en fenomenologi for det sosial-historiske.²⁵² Politikk, forstått som kollektivets investering i seg selv og sine egne anliggender/betydninger, er en virksomhet som – innenfor autonomiprojektet – vurderes som verdifull. Jeg diskuterer hva som ligger i dette nærmere i delkapitlet om autonomibegrepets normativitet (5.1). Nå er det på tide å avrunde kapitlet med noen sammenfattende betraktninger. Jeg åpnet dette kapitlet med å spørre hvorfor vi eventuelt skulle ønske oss mer

²⁵² Det sosial-historiske som begrep behandles i 4.3.4.

demokrati. Flere mulige svar er skissert ovenfor. Et siste forslag gjelder danning. Demokrati kan sees som det regimet som ikke bare forutsetter danning, men mer viktig, som tillater og fremmer danning, for *demos* og for den enkelte. Hva danningens verdier består i – moralitet, humanitet, frihet, fellesskap, selvrealisering eller noe helt annet – blir, sett fra Castoriadis' perspektiv, et spørsmål for det enkelte samfunn. Dannelsingsbegrepets betydning kan med andre ord forbli åpen, og samtidig normativt motiverende innenfor den angjeldende kulturen.

Spørsmålet om demokratiets normativitet er ikke avklart med det som er sagt så langt – og det er heller ikke noe mål å avklare dette området én gang for alle. Snarere har formålet her vært å vise hvordan demokratibegrepet kan fylles med ulike normative innhold, og se hvilke spørsmål og problemer som tilsvarende lar seg belyse / byr seg fram for belysning. For demokrati- og utdanningsfeltets vedkommende kan dette være interessant, ikke minst som en overskridelse av ideen om medborgerskap som integrasjon – eller opptattheten av kunnskap, ferdigheter og verdier.

3.1 Demokrati som regime – for frihet ...

I det som nå følger skal vi se hvordan Castoriadis' demokratioppfatning iscenesetter og forbinder visse normative, epistemologiske og ontologiske spørsmål. Ideen om individuell og kollektiv autonomi er nettopp et slikt kompleks. Det er på høy tid å se nærmere på dette.

For Castoriadis er autonomi politikkens mål, frihet i virksomhet:

The objective of politics is not happiness but freedom. Effective freedom (I am not discussing here 'philosophical' freedom) is what I call *autonomy*. The autonomy of the collectivity, which can be achieved only through explicit self-institution and self-governance, is inconceivable without the effective autonomy of the individuals who make it up (*DPR*:5).

Autonomi innebærer fri og bevisst skaping eller kreativitet, men også selvbinding. Artikkelen *Democracy as Procedure and Democracy as Regime (DPR)* gir en god sammenfatning av forholdet mellom autonomi- og demokratibegrepet. Her argumenterer Castoriadis for at demokrati må forstås som et regime, ikke bare som et sett av prosedyrer. I dette ligger at

demokrati er en politisk styreform der politikken *midler* knyttes til visse *mål* – men ikke bare det, også til visse typer *individer*. Vår tids ahistoriske hang til å betrakte demokrati kun som et sett med prosedyrer kan for ham knyttes til en krise i selve det politiske betydningsfeltet, der man ikke lenger finner mening i hittidige kollektive mål, og etter hvert heller ikke i ideen om mål som sådan. Teorier om demokrati som «ren prosedyre» bidrar til å tildekke denne krisen, ved å late som om demokratiet er intakt, *uavhengig av* hvorvidt det pågår diskusjoner om politikken mål.

It is easy to see that, whatever the philosophical window dressing, a purely procedural conception of 'democracy' itself originates in the crisis of the imaginary significations that concern the ultimate goals [*finalités*] of collective life and aims at covering over this crisis by dissociating all discussion relative to these goals from the political 'form of the regime,' and, ultimately, even by eliminating the idea of such goals (*DPR:1*).

Diskusjonen han trer inn i er 1980- og 90-tallets diskusjon mellom politiske liberalere (eller universalister) og kommunitarister. Men selv om Castoriadis går ut mot Jürgen Habermas, John Rawls og Isaiah Berlin inntar han *ikke* en kommunitaristisk posisjon, men fastholder en emansipatorisk idé. Han betrakter altså ikke demokrati først og fremst som en «forenende livsform» (Dewey), men som et politisk styresett. Castoriadis tenker seg en pågående bevegelse for demokratisering knyttet til «autonomiprojektet» i Hellas i 6. - 3. århundre før vår tidsregning og igjen i Vesten, løselig datert til avslutningen av middelalderen (*WIF* 5-18).²⁵³ Argumentet er som følger: I begge disse tilfellene skjedde et brudd i det politiske feltet, slik at det ble psykologisk mulig å stille spørsmål ved det grunnlaget samfunnet hviler på, eller dypere sett, består av, nemlig de imaginære sosiale betydningene. Bruddet med den tradisjonelle, heteronome betydningsdannelse – den arkaiske, lukkede, repeterende tenkemåten – er for Castoriadis representert ved athenernes skaping av politikken og filosofien. Politikken «fødsel» betød at man for første gang stilte spørsmål ved de etablerte institusjonene; filosofiens fødsel at man stilte spørsmål ved de kollektivt aksepterte forestillingene, det Francis Bacon kalte *idola tribus* (*ibid:4*). Bruddet, og den pågående

²⁵³ Castoriadis bruker litt forskjellige dateringer for autonomiprojektets gjenkomst i frambruddet av det moderne. Noen steder henviser han til de italienske bystatenes framvekst i senmiddelalderen som en autonom impuls, dvs. 1400-tallet, andre ganger tidligere eller senere.

problematiseringen som hører med, er for Castoriadis en avvisning av all betydningsdannelse som *ikke* utgår fra menneskenes egen aktivitet.

This rupture – and the incessant activity of questioning that goes along with it – implies the rejection of any source of meaning other than the living activity of human beings (*DPR:4*).

Således avvises også autoritet som ikke tilbyr grunner, eller for å bruke et uttrykk fra Jürgen Habermas, bygger på gyldighetsanspråk:

It therefore implies the rejection of all ‘authority’ that would fail to render an account and provide reasons, that would not offer *de jure* justifications for the validity of its pronouncements (*DPR:4*).

Tre demokratiteoretiske elementer følger av bruddet med heteronomi, hevder Castoriadis:

- Et allment krav om å klargjøre og grunngi sine ord og handlinger (det greske *logon didonai*),
- avvisning av «naturgitte» eller «sosialt begrunnede» forskjeller og hierarkier som grunnlag for makt og posisjoner, og
- en åpning av spørsmålet om hva som er de gode, eller beste, institusjonene – i den grad disse institusjonene er produkt av kollektivets bevisste aktiviteter – og dermed også en åpning av spørsmålet om rettferdighet (*justice*) (*DPR:4*).

Som vi ser, knytter Castoriadis tanken om det å gi grunner – ideen om gyldighetskrav/-anspråk – til et *antihierarkisk* argument, der det ikke kan finnes tilstrekkelige grunner for å besitte ulike maktposisjoner, det være seg på basis «av naturen» eller «av den sosiale orden». Og fra ideen om *alles likhet* springer det politiske kravet om å skape rettferdige institusjoner som kan sikre *effektiv likhet*. Dermed har Castoriadis funnet et implisitt mål for politikken i et demokrati, nemlig å skape gode, demokratiske institusjoner:

We can thus define politics as explicit and lucid activity that concerns the instauration of desirable institutions and democracy as the regime of explicit and lucid self-institution, as far as is possible, of the social institutions that depend on explicit collective activity (*DPR:4*).

Som vi ser, er Castoriadis i ferd med å argumentere for det meningsløse i å skille politikken prosedyrer fra dens substans. Ved å hevde at kravet om begrunnelser generelt også omfatter begrunnelser for makt, illustrerer Castoriadis sammenhengen mellom filosofi, politikk og demokrati som tre uttrykk for *the project of autonomy*. I fortsettelsen utdyper han forbindelsen mellom substans og form, ved å påpeke det meningsløse i å stille frihet og likhet opp mot hverandre, slik for eksempel John Rawls gjør (dette er et grunnpremiss for politisk liberalisme generelt), noe han argumenterer for i to trinn. Og her kommer vi til det sentrale punktet, som for alvor skiller Castoriadis fra både liberalere og kommunitarister, nemlig ideen om at individuell og kollektiv frihet er *ett og det samme*. Jeg skal gjøre rede for resonnementene som ligger til grunn, i det følgende.

For det første påpeker Castoriadis det selvsagte i at et demokrati må bygges av frie individer, og legger til at det motsatte også er tilfelle: individers frihet/autonomi kan bare være tilfelle i et fritt/autonomt samfunn, dvs. hvis kollektivet er fritt. Men samfunnets frihet *er* først og fremst individenes frihet:

The autonomy of the collectivity, which can be achieved only through explicit self-institution and self-governance, is inconceivable without the effective autonomy of the individuals who make it up. Concrete society, the living and functioning one, is nothing other than the concrete, effective, 'real' individuals of that society (*DPR:5*).

Det er altså verken noe mystisk, eller overindividuell i egentlig forstand, ved samfunnet for Castoriadis. Så langt ser han ut til å være på linje med politisk liberalisme og metodologisk individualisme. Men bildet er altså tosidig:

The inverse, however, is equally true: The autonomy of individuals is inconceivable and impossible without the autonomy of the collectivity. For, what does the autonomy of individuals signify, how is it possible, and what does it presuppose? How can one be free if one is placed of necessity under the law of society? Here is a first condition: One must have the effective possibility to participate in the formation of the law (of the institution). I can be free under the law only if I had the effective possibility to participate in its formation and its positing (even if my preferences did not prevail) (*DPR:5*).

Vi er frie, hevder Castoriadis, når vi kan si at lovene vi følger er våre egne, dvs. at vi har hatt reell mulighet til å bidra til å lage dem, uavhengig av om vi fikk gjennomslag for vårt syn – forutsatt at vi når som helst igjen kan bestride loven. Dermed er frihetsbegrepet knyttet til prosessen for selvbinding, selvlovgivning, skjønt ikke på individuell basis, men som samfunn.²⁵⁴

The law being necessarily universal in its content and, in a democracy, collective in its source [...] the result is that, in a democracy, the autonomy (the effective freedom) of all is and has to be a fundamental concern of each (DPR:5-6).

Dette peker hen mot likhet. Vi har alle en positiv, ja, egoistisk interesse av å leve i et samfunn der friheten er *allment* instituert:

In its effective realization, my own freedom is a function of the effective freedom of others – though this idea is certainly incomprehensible to a Cartesian or a Kantian (DPR:6).

For å realisere denne type frihet, kreves det visse rettslig-institusjonelle anordninger: likhet for loven, maktdeling, individuelle rettigheter osv. Men Castoriadis påpeker at frihetene som resulterer av disse innretningene er rent defensive – de tilhører det jeg tidligere har kalt forutsetninger for demokrati – mens frihet under loven, autonomi, forutsetter *aktiv deltakelse i å lage loven*. Dette betyr selvsagt at alle har fått samme adgang til deltakelse. Dypest sett er dette et spørsmål om *paideia* (DPR:6). Å ha *full* adgang til – å *kunne* delta i – å lage lover, betyr å være et dannet, bevisst, opplyst, myndig og individuert subjekt. Ved å påpeke den sentrale betydningen av *paideia* mener Castoriadis å ha svekket ideen om et «proseduralt» demokrati – en innretning som ikke griper dypt inn i samfunnets substansielle, sosiale liv – med adresse til Rawls, Habermas og Berlin. Virksomt, reelt demokrati innebærer en viss type subjekter, det vil si «substans» (*ibid*). Men det er ifølge Castoriadis ikke riktig å hevde at politiske teorier med substansielle elementer impliserer at politikkens mål er en substansiell,

²⁵⁴ Det er interessant å merke seg at Castoriadis bruker termen *individuals*, ikke *the individual*. Ved sammenlikning med den politisk liberale ontologi (som beskrives i 3.3.1) er dette antakelig signifikant. Castoriadis er kanskje ikke så opptatt av individet – i entall – som den liberale tenkningen er. Her går det an å trekke inn liberalismens *forsvar* av individet(i entall) *mot* staten, der makten/staten forstås som atskilt fra en selv. Implikasjonen blir at subjektene må forsvare seg mot makt, i stedet for å ta den i bruk. Jf. også Hannah Arendts idé om at *power* er i gatene, det er bare å plukke den opp (Arendt 1990).

eller i Habermas' vokabular, «etisk» idé om befolkningens *lykke* – noe som igjen, i siste instans, for Isaiah Berlin (1995) innebærer totalitarisme (DPR:5). Her gjør Berlin seg skyldig i en sammenblanding mellom lykke (*happiness*, gr. *eudaimonia*) og det felles beste eller det å leve godt (*the common good*, gr. *eu zein*). Det er sistnevnte, å leve godt, som avhenger av oss som fellesskap, mens lykke, for Castoriadis som for liberalerne, er et privat anliggende, utenfor det politiske. Å leve godt, på sin side, innebærer frihet:

The end of politics is not happiness, which can only be a private matter; it is freedom, or individual and collective autonomy. Nevertheless, it cannot *solely* be autonomy, for then one would lapse into Kantian formalism and be open to all the justified criticisms levelled against Kantian formalism since it was first formulated. [...] We want freedom both for itself and in order to do something with it, in order to be able to do things (DPR:14).

Friheten til å gjøre ting er for Castoriadis noe som må være allment instituert, fordi de aller fleste ting vi ønsker å gjøre avhenger av andre og/eller av selve samfunnsinstitusjonen. Dermed kommer det inn en eller annen forestilling, om enn minimal, om det felles gode. Som vi har sett tidligere, kan det for Castoriadis da heller ikke finnes et samfunn helt uten felles verdier – i hans spesielle betydning:

These values make up an essential part of the social imaginary significations as they are each time instituted. They define the push of each society; they provide the norms and criteria that are not formally instituted [...] (DPR:15).

Men selv om et samfunns politikk ikke kan være verduavhengig, er verdiene ikke gitt. De er «kollektivt-anonyme», «spontane verk» (*ibid*). Hva som i ethvert tilfelle er det gode avgjøres i praksis, som sosial-historisk gjøren, ikke ad teoretisk vei.

No philosophy can define for everyone what happiness is and, above all, try to impose it through political decisions. Happiness belongs to the private sphere and to the private/public sphere. It does not belong to the public/public sphere as such. Democracy, as a regime for freedom, certainly excludes any

sort of 'happiness' that could be rendered, in itself or in its 'means,' politically obligatory (*DPR*:14-15).²⁵⁵

Her ligger også en alvorlig begrensning av filosofiens, og spesielt den politiske filosofiens domene.²⁵⁶ Politikken kan selvsagt ikke vente på at filosofien skal bestemme seg for hva som er «det felles gode» (*ibid*). Hva som er godt avgjøres, skapes, av ethvert sosial-historisk samfunn: «The substantial conception of the common good is created, each time, social-historically – and it is this conception, obviously, that stands behind all law and all procedure» (*DPR*:15). Likevel er det visse substansielle praksiser som tilligger en demokratisk styreform; mest viktig er for Castoriadis er individenes frihet, autonomi og danning. For når demokratiet er et regime for selvproblematisering, må individene ha *evnen* til å problematisere seg selv og sitt samfunn. Derfor må det demokratiske samfunnet (*the city*) gjøre alt det kan for å utstyre borgerne med slike evner.

The city must do everything possible to aid its citizens in becoming effectively autonomous. This is, first of all, a condition for its existence qua democratic city: a city is made up of citizens, and a citizen is someone who is 'capable of governing and being governed,' as Aristotle said. But this is also [...] a positive condition for each person to live well, this living well depending on the 'quality' of the others. And the achievement of this objective – aiding individuals to become autonomous, or *paideia* in the strongest and most profound meaning of the term – is impossible without substantive political decisions. [...]

Democracy as a regime is therefore the regime that tries to achieve, as far as it possibly can, both individual and collective autonomy and the common good such as it is conceived by the collectivity concerned in each particular case (*DPR*:15-16).

På ett vis begynner og slutter Castoriadis' radikale demokratiteori med individenes dannelse i sterk, radikal forstand. Fordi det er mennesker som utøver og utfyller demokratiske prosedyrer – mennesker som har en bestemt bakgrunn, skolering; som alltid allerede er produkt av sin sosial-historiske kontekst – er det ikke meningsfylt å snakke om at «rene» prosedyrer bestemmer graden av demokrati, mener han. Demokrati er bare mulig med en viss

²⁵⁵ Castoriadis opererer med en tredeling bestående av den private sfæren = *oikos*, husholdningen; den privat/offentlige sfæren = *agora*, torget og den offentlig/offentlige sfæren = *ecclesia*, folkeforsamlingen. Castoriadis 1995:39-72, *CR*:267-289.

²⁵⁶ Slik sett blir den politiske liberalismen kanskje både for ambisiøs og for unnfalende når den innlemmer og samtidig frykter praktisk-kontingente verdispørsmål i en teoretisk diskusjon.

type borgersubjekter, nemlig de som er produkt av demokratisk *paideia* (DPR:10). Et proseduralt demokratibegrep må derfor i det minste innrømme to substansielle verdiutsagn, hevder han, nemlig: 1) at et gitt samfunns eksisterende institusjoner må være kompatible med funksjonene til «virkelig» demokratiske prosedyrer, og 2) at individene i dette samfunnet må, slik de er fabrikkert av dette samfunnet, kunne sette prosedyrene i verk i henhold til deres hensikt ("*the 'spirit' of those procedures*"), og kunne forsvare dem. (*ibid.*). Castoriadis har her en adressat, nemlig Habermas med artikkelen *Three Normative Models of Democracy*.²⁵⁷ Her gjør Habermas et poeng av at demokratiteorier bør unngå substansielle, etiske anspråk eller krav. Habermas mener at republikanske teorier i dag har fått en kommunitaristisk slagside, som innebærer en overbetoning av det etiske (ty. *Sittlichkeit*):

Enligt det kommunitaristiske synssättet finns det ett nödvändigt samband mellan den deliberativa demokratiidén och hänvisningen till en konkret, etiskt integrerad gemenskap. Annars skulle man inte kunna förklara hur det överhuvudtaget är möjligt för medborgarna att vara orienterade mot det allmänna bästa (Habermas 1995:83).²⁵⁸

Habermas argumenterer *mot* politikk som en felles kommunikativ praksis der individer kan bli bevisst om sin tilhørighet og identitet, og der samfunnets mål fastsettes ut fra «ett bestemt kollektiv och dets livsform» (1995:84-85). Denne anklagen rammer ikke Castoriadis – og heller ikke Arendt. For Castoriadis og Arendt er det frihet, og ikke en bestemt livsform, som er politikkenes mål; og dette målet, frihet, gir substansielle implikasjoner som verken fører til kommunitarisme (Habermas) eller totalitarisme (Berlin). *Pace* Habermas og Arendt fastslår Castoriadis at politikken kan og må ha visse mål, knyttet til bestemte sosial-historiske gyldighetsformer; men disse målene må selv være gjenstand for utprøving i det demokratiske fellesskapet. Poenget er, igjen, at det ikke *kan* finnes samfunn uten felles instituerte imaginære betydninger, og at demokrati betyr å beskjeftige seg med disse i fellesskap.²⁵⁹

²⁵⁷ Svensk utgave: Jürgen Habermas (1995) i *Diskurs, rätt och demokrati*. Göteborg, Daidalos.

²⁵⁸ Habermas nevner Carole Pateman og Hanna Pitikin (*ibid.*).

²⁵⁹ Her blir det likevel tydelig at også Castoriadis verdsetter visse mål over andre, nemlig de som tilligger autonomiens repertoar. For ham står autonomi i en særstilling, som institueringen av problematiserende og eluderende/belysende tenkning som sådan. Se delkapittel 5.1.

Vi kan nå nærme oss en forståelse av hvorfor Castoriadis snakker om individuell og kollektiv autonomi som ett og det samme. Det viktigste er at individets autonomi må institueres og garanteres av en *kollektiv handling*, nemlig innstiftelsen av lover: «Real, effective individual freedom [...] must be decided by a law [...] that no individual could posit or ratify on his own» (CR:340). Innenfor lovenes rammer kan individet selv definere de normer, verdier og betydninger som kan gi mening til dets individuelle liv (*ibid.*). For selv om det ikke er mulig å kalle samfunnet fritt uten at individene også er det, er det samfunnet som må garantere for individets frihet. Det kan altså ikke finnes «frie individer» i et ufritt samfunn. Slik sett har det kollektive, samfunnsmessig instituerte, primat. Dette betyr selvsagt ikke at kollektivet skal bestemme alt, eller at individets frihet ikke betyr noe. Her kommer ideen om selvbinding inn, som en nøkkel til å forstå autonomibegrepets bredde. Et annet viktig moment er det psykogenetiske, at individene ikke kan investere følelsesmessig i betydninger som ikke allerede finnes i det sosial-historiske feltet. Ergo kan frihet få eksistens som kollektivt instituert (mulighet) og individuelt legemliggjort (realisert).

3.1.1 ... og selvbinding

Begrepet autonomi er sammensatt av de greske ordene *auto*, som betyr selv, og *nomos*, som betyr lov. *Autos-nomos* betyr å gi seg selv sine lover (Castoriadis 1995:128). Autonomibegrepet kan sees i sammenheng med «autokrati», av *auto-kratos* – selvstyre, og *demokratia* – folkestyre.²⁶⁰ Når vi setter sammen de fire elementene, *autos*, *demos*, *kratos* og *nomos*, slik at samfunnets «selv», *autos*, settes lik dets befolkning, *demos*, blir samfunnsmessig autonomi et demokratiteoretisk ideal. Castoriadis' autonomibegrep føyer dermed ekstra dimensjoner til demokratibegrepet. I hans tenkning blir ideen om lovgivning (*nomos* = lov) gjort eksplisitt, og knyttet til befolkningens *paideia*. Demokrati forstått som styreform for autonomi viser til et samfunn som er i stand til å stille spørsmål ved alle instituerte sannheter og anordninger (*nomoi*), som vi har sett. Men det er også regimet for selvbinding. Hvordan er dette å forstå?

²⁶⁰ Av *demos*: stamme, folk og *kratia*, av *kratos*: styrke, makt og *kratein*: å styre, regjere.

Selvbinding kan knyttes til det å avgi et løfte til seg selv, en forpliktelse som man anser seg som bundet av. Selvbindingens form er institusjoner, i ordets videste betydning. Og når selvbindingsprosessen er *bevisst* – opplyst, *elucidated*, refleksiv – og *frivillig*, kan samfunnet kalles autonomt i Castoriadis' forstand. Men det finnes også en restriktiv side, fordi selvstyre innebærer *selvbinding* og *institusjonalisering*, dvs. lukning. Det autonome samfunn ikke bare styrer seg selv, men *forplikter* seg på lover som det har pålagt seg selv. Hvordan forstås disse lovenes ontologiske fundament av Castoriadis? For ham er det et hovedpoeng at loven er *tonomos*, fullt og helt skapt av dem det gjelder, ikke *te fysis*, av naturen. *Autos-nomos* – autonomi – betegner en tilstand av «selvlovgivning», å leve etter lover som man har gitt seg selv.

Autonomi är möjlig endast om samhället erkänner sig självt som sina normers källa. Följaktigen kan samhället inte undvika följande fråga: varför just denna norm och inte någon annan? (Castoriadis 1995:62).

Gjennom spørsmål som dette trer et samfunn ut av den heteronome, «utenfrastyrte» tilstand. Samfunnsmedlemmene blir dermed stilt overfor en moralsk fordring om refleksjon og begrunnelser som tidligere ikke bare var upåtrengende, men ifølge Castoriadis, psykisk utilgjengelig. Men i det autonome samfunn blir spørsmålet om hva rettferdighet er, uomgjengelig: Det autonome samfunnet kan ikke «kringgå frågan om rättvisa (genom att exempelvis svara att rättvisan är Guds vilja, eller tsarens vilja eller en återspeglings av produktionsförhållandena)» (*ibid.*). Samfunnsmedlemmene blir også autonome *qua* moralske, ansvarlige subjekter. Autonomi er derfor ikke bare et ansvarsfullt, men et risikabelt foretak:

[Det autonome samfunn] kan inte heller undandra sig frågan om *gränserna* för sin verksamhet. I en demokrati *kan* folket göra vad som helst – men måste förstå att det *inte bör* göra vad som helst. Demokratin är självbegränsningens styrelseform; den är följaktigen också det historiska risktagandets styrelseform – vilket är ett annat sätt att säga att den är frihetens styrelseform – och en tragisk styrelseform (Castoriadis 1995:62).

Det athenske demokratiet illustrerer dette, hevder han, fordi dets fall etter tapet i Peloponneskrigen skyldtes athenernes *hybris*.

Men *hybris*, overmot, oppstår sammen med fraværet av faste normer, og er selv et utslag av selvinstituerings ethos:

[H]ybris förutsätter inte endast frihet, den förutsätter också frånvaron av fasta normer, en fundamental oklarhet vad gäller referenspunkterna för våra handlingar. [...] Lagövertredelsen är inte *hybris*, den är en definierad och begränsad förbrytelse. *Hybris* kan förekomma när självbegränsning är den enda 'normen', när gränser, som inte definieras någonstans, överträds (Castoriadis 1995:62-63).

Slik jeg forstår ham, snakker Castoriadis her om selvbegrensning som en forpliktelse, ikke på noe bestemt, men forpliktelse rett og slett. *Hybris* blir da overskridelse av kollektivets selvbegrensning og selvforpliktelse.

«Reell» autonomi er for Castoriadis eksplisitt og refleksiv selvskapning. Et samfunn kan altså kalles autonomt når det, som en type kollektivt subjekt, anerkjenner at de spesielle lover, normer og institusjoner som regulerer dette samfunnet er innstiftet, skapt og opprettholdt av samfunnet selv. «[A] democratic society recognizes in its rules, its norms, its values, and its significations its own creations, whether deliberate or not» (CR:340). Alt det mennesket skaper, gir det også mening til. Samfunnsmessig autonomi innebærer derfor å forholde seg refleksivt til mening og betydninger som skapes i og av det aktuelle historiske samfunn. Det definerende trekket for Castoriadis' autonomibegrep blir da å innta et bevisst/reflektert forhold til slik skapt mening – mens selvbinding blir å velge å forplikte seg på det selvskapte. Danningsbegrepet ligger like under overflaten: både i form av refleksivitet og forpliktelse – som til sammen skaper en dobbel bevegelse av forpliktelse på refleksjon, og refleksjon over selve forpliktelsen.

«Selvbinding» kan forstås på mange måter. En velkjent selvbindingsinstans er rettsstatens begrensninger av flertallets beslutningsområde, som vi allerede har vært innom flere ganger: menneskerettigheter, mindretallsrettigheter, maktens tredeling, eller med ett ord: den konstitusjonelle rettsstaten. En annen type selvbinding er forpliktelse på å følge visse prosedyrer som fremmer deliberasjon og bringer fram fellesinteresser. Castoriadis (1995) bruker tredje type eksempler på selvbinding, hentet fra det klassiske athenske demokratiet.

Spørsmålet han stiller seg er om det finnes en supernorm for demokratiet, en lovenes lov som angir grensene for *demos*' beslutningsområde, «kollektivets sjålvinstituerende aktivitet»:

Finns det ett inneboende kriterium som lagen ger og som gåller for lagen? Kan man rent faktisk garantera att detta kriterium, hur det ån definieras, aldrig kommer att övertrådas? På den mest grunnleggande nivån är svaret på båda dessa frågor ett kategorisk *nej*. Det finns ingen norm for normen som inte sjålv skulle vara skapad historisk. Ingen kan skydda månskogheten mot vansinne eller sjålv mord (Castoriadis 1995:63).

Vår tids politiske teorier har prøvd å bilegge dette problemet gjennom ideen om den konstitusjonelle rettsstat. Dette forsøket finner Castoriadis fåfengt: historien er full av eksempler på at det verken finnes noen effektiv supernorm eller konstitusjon som ikke effektivt kan settes ut av spill når *makt* er inne i bildet. Ideen om den rettsstatlige konstitusjonen fungerer bare regulerende i trivielle anliggender. Det finnes ingen internasjonal rettsorden, selv om vi skulle ønske det. Det som finnes er rå makt.

På internasjonell nivå finns, trots retoriken från professorer i 'offentlig internasjonell rätt', i realiteten inte någon annan rätt ån 'den starkares lag': med andra ord, det finns en 'lag' så länge saker og ting inte har någon egentlig betydelse – så länge som man i sjålvva verket inte behøver någon lag (Castoriadis 1995:63).

[J]uridiska bestämmelser har inte någon som helst verkan inför en historisk rörelse som förfogar över *våld* – antigen genom att den aktivt mobiliserar en stor majoritet eller genom att den stöder sig på en fanatisk og skoningslös minoritet i en övrigt passiv eller likgiltig befolkning, for den händelse det nakna våldet inte helt enkelt är i händerna på en grupp överstar (*ibid*:64).

Jeg tolker Castoriadis dithen at det finnes ingen snarvei til selvbegrensning: selvbindingen må inngå i det politiske samfunnets ethos, eller befolkningens *paideia*. Utdanning og danning blir derfor et selvbindingsmoment i demokratiteoretisk sammenheng, ved at en gitt befolkning legger bånd på seg gjennom å utvikle klokskap, og legge snevre «egeninteresser» til side for det felles gode. Da blir det også meningsfullt å sammenligne politiske prosesser med Odyssevs, som ba mannskapet binde seg til masten når de skulle passere sirenenes øy.²⁶¹ For

²⁶¹ Jf. Jon Elsters vitenskapsteoretiske analogi til Odyssevs, som befalte mannskapet å binde ham til skipsmasten slik at hans lavere vilje ikke skulle få ham til å ombestemme seg i forhold til de høyere lover han ønsket å

selvbinding må bety en spenning, overvinnelse eller forbehold, ellers skulle det ikke være noe selv (eller del-selv) å binde.

Castoriadis (1995) redegjør for en av det athenske demokratiets selvbindingsmekanismer, som gikk ut på at *demos* overprøvde sine egne beslutninger gjennom en prosedyre kalt *graphe paranomon*. Det kunne nemlig hende at befolkningen hadde gått inn for en «ulovlig lov» – ikke fordi den brøt med «konstitusjonen», noe slikt fantes ikke, men fordi en tilfeldig majoritet i folkeforsamlingen kunne ha latt seg lede i en gitt sak. Dersom noen hadde fått medhold i en sak, og en lov var laget, kunne motparten klage. Klagen ble da behandlet av et nøye sammensatt, representativt utvalg bestående av 501, 1001 eller noen ganger 1501 borgere som var utvalgt ved loddtrekning. Denne juryen kunne vurdere alle argumenter på nytt, med avstand til alle de følelser som rådet dengang beslutningen ble fattet.

Eftersom folket var lagens källa, kunde inte 'den konstitutionella kontrollen' överlåtas på några 'professionella' – idén hade i alla fall framstått som löjlig för en grek – utan endast på folket självt, handlande under andra villkor. Folket formulerade lagen; folket kan göra misstag; men kan också korrigera sig. Detta är ett storslaget exempel på en effektiv institution för självbegrensning (Castoriadis 1995:65).²⁶²

I motsetning til rettsstatsteoretikerne er Castoriadis opptatt av at det ikke skal finnes noen annen begrensende instans på folkemakten enn folket selv. All slik ytre begrensning trekker mot heteronomi. I stedet er det maktaveren selv som må lage prosedyrer – og selvdanningsinstitusjoner – som sørger for at folk er *skikket til* «å styre og bli styrt». Slike institusjoner fantes det flere av i antikkens Athen.

forpliktet seg på. Jon Elster (1984): *Ulysses and the Sirens. Studies in Rationality and Irrationality*. Cambridge University Press.

²⁶² I de påfølgende avsnitt gjør Castoriadis rede for en annen selvbegrensningsmekanisme, nemlig de offentlige framførte tragediene. Denne ytterst interessante institusjonen går jeg ikke inn på her, men se Mona Ringvej (2004) og Sophie Klimis' arbeider på fransk.

Makten i polis

Den radikale form for demokrati som Castoriadis forfekter, forutsetter at det ikke finnes noen avstand mellom medlemmene i kollektivet, borgerne eller *demos* og de lovgivende «prinsipper». I bystaten Athen var det ikke bare ingen motsetning, men heller ingen forskjell mellom de styrende og de styrte. Dette kommer klart fram av ordet for Athen, som betyr *athenerne*.²⁶³ Man brukte altså ett og samme ord for å betegne byen Athen og borgerne av Athen. Også ordet *polis* betegner innbyggerne, forstått som byens «sjel», eller vi kunne si: befolkningens *paideia*. Byen selv var altså ikke begrepsmessig atskilt fra dens beboere, og begge ble omtalt og framstilt i kraft av sitt vesen, sin egenart eller *ethos*. Castoriadis viser til Thukydidts utsagn: «'ty *polis*, det är människorna'» (Castoriadis 1995:56). Ifølge Castoriadis ville datidens grekere ikke kunne forstå vårt begrep «staten».

Föreställningen om en "stat", det vill säga om en särskild institution avskild från medborgarkåren, skulle ha varit ofattbar för en grek. Den politiska gemenskapen existerar givetvis på en nivå som inte är identisk med den konkreta, 'empiriska' verkligheten, där tusentals personer samlas på en given plats en viss dag. Atenernas politiska gemenskap, *polis*, har sin egen existens: till exempel respekteras avtal oberoande av deras ålder, ansvarighet för tidigare åtgärder accepteras, osv. Men distinktionen görs inte mellan en "stat" och dens "befolkning", utan mellan å ena sidan "den moraliska personen", den permanent konstituerade församlingen av eviga och opersonliga atenare, och atenare av kött och blod, å den andra. Ingen "stat" och inget "statsapparat", således (Castoriadis 1995:56-57).

Ideen om permanent representasjon, som vår tids demokrati bygger på, er også fremmed for det athenske demokratiet. I den grad atenerne hadde instituert representasjon av folkets interesser, kunne den aldri være profesjonalisert eller organisert i partier, men foregikk ved rotasjon og loddtrekning mellom borgerne. Det *fantos* et teknisk-administrativt apparat som var svært virksomt på 400- og 300-tallet, men dette hadde ingen politisk funksjon, og ble ivaretatt av slaver, som igjen ble overvåket av borgere, utpekt gjennom loddtrekning (Castoriadis 1995:57).

En av de viktigste styringsinstitusjonene i Athens direkte demokrati gjaldt den politiske dagsorden (Ringvej 2004). Å avgjøre hvilke saker som blir gjenstand for behandling i en

²⁶³ Ἀθηναί, *Athenai*.

folkeforsamling/et parlament er kanskje den mektigste enkeltfunksjon i et politisk samfunn. I Athen ble den politiske dagsorden satt av det lille «30-dagersrådet», som var bemannet av vanlige borgere som satt i kun 30 dager hver. Dette bidro til å begrense aristokratens innflytelse, men forhindret også profesjonalisering av politikken, byråkratiet og den politiske makten. Borgerne ble oppmuntret til å delta i det politiske livet, både gjennom formelle regler og av det ethos som fantes i *polis*. Den som vegret seg mot politisk deltakelse ble ansett å svikte sitt ansvar for å skjøtte byen, og mistet sine politiske rettigheter (*atimos*) (Castoriadis 1995:53). Det er imidlertid ikke rom her for å gå nærmere inn på de mange interessante mekanismer som fantes i Athen for å balansere og fordele makt.²⁶⁴ Poenget for vårt anliggende er at Athen bestrebet seg på tydelige, synlige og for befolkningen tilgjengelige sammenhenger mellom det Castoriadis kaller *det instituerende* og *det instituerte* (*l'instituant et l'instituée*). Athenerne visste at lovene som de førte sine liv i henhold til, var laget av dem selv som fellesskap, av *demos*. Heri ligger maktaspektet ved autonomi, men også friheten i det å frivillig ha bundet seg – og å kunne endre dette i morgen.

3.2 Frihet: individuell og kollektiv autonomi

Er det logisk konsistens i Castoriadis' påstand om at frihet for individet ikke er mulig uten kollektiv frihet, og *vice versa*? Er det ikke snarere slik at individets frihet *trues* av kollektivet? Minsker ikke individets frihet omvendt proporsjonalt med kollektivets frihet, og omvendt? Som jeg skal prøve å vise, er denne påstanden nærmest meningsløs innenfor herværende radikaldemokratiske ramme. Stikkordet er *frihet*: Kollektiv frihet er ikke det samme som kollektivism, totalitarisme eller lignende. Men la oss begynne med det enkleste først, autonomibegrepet, som for Castoriadis først og fremst er et begrep om det samfunnsmessige. Castoriadis bruker substantivene *autonomous society*, *the project of autonomy* og *social autonomy*, men omtaler oftest fenomenet i verbalform, som *autoinstitution*, *auto-gestation*, *s'autoinstituée*, og kombinasjonen *self-instituting society*. Det kunne ved første bekjentskap se ut til at Castoriadis snakker om en slags kollektivism, mens politiske liberalere snakker om en type individualisme. Men som vi skal se lenger ned, er dette en falsk motsetning.

²⁶⁴ Se historikeren Josiah Obers mange arbeider, Mona Ringvej (2004) og Castoriadis (1995:56ff).

Castoriadis tar til orde for en uopphørlig undersøkelse, en stadig problematisering av det som framsettes som evig gyldig. Det handler altså ikke om å utlede og anvende prinsipper, slik han mener tilfellet er for Kant:²⁶⁵

Det handlar inte om att i ett oföränderligt Förnuft upptäcka en lag som skulle vara giltig en gång för alla – utan om att ställa sig frågor om lagen och dess grundvalar, och att inte fastna i fascination över detta frågande, utan att *handla* och att *instituera* [...]. Autonomi är den reflexiva aktiviteten hos ett förnuft som skapar sig i en rörelse utan slut, både som individuellt och socialt förnuft (Castoriadis 1995:128).

Det som gjelder for Castoriadis er å utøve det han kaller en «ekte subjektivitet», det vil si å opprette et refleksivt forhold på to hold: til sin egen fortid og personlige historie, som har gjort den individuelle psyken til det den er, og overfor samfunnets kollektive forestillinger – noe som i praksis er to sider av samme sak (Castoriadis 1995:129). Dette kommer vi tilbake til.

Gjennom hele sitt verk omtaler Castoriadis alltid disse to som ett og det samme: «kollektiv og individuell autonomi», «kollektiv og individuell frihet», «frihet for individet og kollektivet» osv. Dette er en tese som vekker en del motstand, og, det jeg vil kalle misforståelser, i dagens politisk-teoretiske diskusjoner, og som det derfor er nødvendig å bruke relativt mye tid og plass på, noe jeg skal gjøre i avsnittene som kommer. Én mulig årsak er at en lignende tanke finnes i den marxistiske litteraturen, som for eksempel her hos Marx og Engels:

I stedet for det gamle borgerlige samfunn med sine klasser og klassemotsetninger trer en sammenslutning, hvor hver enkelts frie utvikling er en forutsetning for alles frie utvikling (Marx og Engels 2000:244).²⁶⁶

Problemet med den marxistiske «frihet» er selvsagt at den var snever og innholdsmessig determinert. Forholdet mellom individ og samfunn og selve frihetsbegrepet får en annen

²⁶⁵ «Autonomi» forbindes oftest med Immanuel Kants begrep om selvlovgivning, som indikerer at en person er i stand til å forplikte seg på universelle lover som vedkommende pålegger seg selv, og ikke ukritisk følger. Castoriadis hevder selv at hans autonomibegrep har ytterst lite til felles med Kants (Castoriadis 1995:128). Hans avgrensning mot Kant kan diskuteres, men spørsmålet er for stort til å gå inn på her.

²⁶⁶ Marx, K. og F. Engels, *Det kommunistiske manifest*. De Norske Bokklubbene 2000:244.

betoning hos Castoriadis. Individets og samfunnets frihet henspeiler ikke, som hos Marx, på en ideell samfunnstilstand som kan realiseres en gang for alle, «det klasseløse samfunn», men på det vi kan kalle en permanent instituert «mulighetsbetingelse», som *instituert dissens*. Flere steder påpeker Castoriadis dessuten at autonomi ikke er noen garanti for at mennesker skaper gode samfunn. Det er derfor autonomi alltid må forstås som et *prosjekt*. Når begrepet skal utdypes og illustreres, henviser Castoriadis konsekvent til «eksemplet Athen», som det første tilfellet av autonomi i historien, et brudd med den normale, heteronome tilstand. Dette eksemplet skal vi se litt mer på nå.

3.2.1 Eksemplet Athen – autonomi og heteronomi

I en viss forstand har samfunnsmessig *heteronomi* teoretisk primat hos Castoriadis, som kontrast til, og (implisitt) normativ begrunnelse for autonomi. Dette kommer vi tilbake til om litt. Men samfunnsmessig heteronomi har også et historisk primat: De aller fleste samfunn har ifølge Castoriadis vært heteronome. Athen i det 6. århundre²⁶⁷ før vår tidsregning utgjør i hans tolkning et radikalt brudd med den inntil da herskende heteronomi. Men eksemplet Athen skal ikke betraktes som en modell, forbilde, eller idelatypisk demokrati, ei heller som en konstitusjon, men et «frø» (fr. *germe*) til oss selv:

I den mån denna skapelses mening och kraft inte er uttömda – och jag är i grunden övertygad om att de inte er det – är Grekland för oss ett frö: inte en 'modell' eller ett specimen bland andra, utan ett frö (Castoriadis 1995:42).

Ordene han bruker for å betegne tilfellet Athen er dynamiske: bevegelse, prosess, skaping, selvinstituering, problematisering, utspørring, belysning og lignende. Alle forsøk på å tolke det greske demokratiet som en gitt og lukket form, en oppskrift på demokrati, er dømt til å misforstå Athen, mener han (Castoriadis 1995:51). Poenget er ikke selve konstitusjonen (noe slikt fantes ikke) eller lovene, men den problematiserende holdning til egne lover som

²⁶⁷ Angående datering skriver Castoriadis: «Denna process fortskrider under nära fyrahundra år. Det årliga valet av *thesmothetai* i Aten går tillbaka till 683-682, och det är förmodligen vid samma tid som medborgarna i Sparta (9000 av dom) etablerar sig som *homoioi* ('likar', det vill säga jämlika) och som *nomos* (lagens) värde införs. Vidgandet av demokratin i Aten fortskrider fram till långt in på 300-talet» (Castoriadis 1995:51-52).

athenerne inntok. Castoriadis betrakter altså ikke Athen som et slags modelldemokrati som kan gjenskapes eller innsettes i en eller annen forstand, men heller som en kime til videreutvikling av demokratiet i en annen tid, under andre betingelser:

[D]et v s entliga i det antika Greklands politiska liv – *fr oet* –  r givetvis den instituerande *historiska processen*: den aktivitet og kamp som utvecklas kring institutionernas förändringar, den uttryckliga (om én partiella) sj lvinstitueringen av *polis* som en permanent process (Castoriadis 1995:51).

I samsvar med ideen om at symbolske betydninger er det som holder et samfunn sammen, er lovgivningen, rettsvesenet og styreformen i et gitt samfunn innrettet mot noen felles mål for samfunnsmedlemmenes bestrebelser (Castoriadis 1995:137). I tilfellet Athen, som det kommer fram i Perikles' gravtale, var samfunnets formål   danne en type borger «for hvem kunsten og filosofin har blitt ett s tt  t leve» (Castoriadis 1995:72). Filosofiens rolle i det athenske demokratiet er, for Castoriadis, ikke utvendig, som en slags «identitet» eller tradisjon, men direkte og innvendig, ja, konstituerende. Som nevnt argumenterer han for at det ikke er tilfeldig at filosofien og demokratiet ble «født» samtidig, i bystaten Athen.²⁶⁸ *Filosofi* og demokratisk *politikk* utgjør to varianter av samme måte   forholde seg til kunnskap på: Begge går ut på   undersøke gyldighet, grensene for et resonnement, betingelser osv. – og mest viktig, verken demokratiet eller filosofien godtar overleverte dogmer uten kritisk gjennomlysning. Denne autonome tenkemåten muliggjorde et politisk, selvskapende og fleksibelt samfunn, der medlemmene for første gang var klar over at de selv skapte sine lover, normer og institusjoner. Inntil da, i det vi kaller arkaiske samfunn, var det ansett at lovene var gitt, av gudene, av naturen eller Tradisjonen. Men ikke bare var athenerne opptatt av uttrykkelig   lage sine lover, diskutere og endre dem – de stilte seg også spørsmålet om hvordan lovene kan vurderes, det vil si på hvilket grunnlag de kan begrunnes (Castoriadis 1995:48). At denne tenkemåten lot seg utvikle i Athen, henger for Castoriadis sammen med grekernes kosmologi: et ikke-enhetlig verdensbilde som fant et uttrykk i de greske mytene (Castoriadis 1995:51) og i den tidlige filosofien.

²⁶⁸ Dette kan selvsagt diskuteres, og Castoriadis er tvetydig. Flere steder skiller han mellom to revolusjoner i antikkens Hellas, en politisk og en demokratisk.

Det finns ett intimt, om än outtalat, band mellan dessa båda motsatspar: *kaos/kosmos*, och *hybris/dike*.^[269] I viss mening är det andra motsatsparet bare en transponering av det första till det mänskligas område.

Denna vision betingar, så att säga, skapandet av filosofin. Filosofin, sådan grekerna skapade och praktiserade den, är möjlig, eftersom universum inte är fullkomlig ordnat. Om det var det, skulle det inte kunne finnas filosofi över huvud taget, utan ett enda, slutgiltigt kunskapssystem. Och om världen var blott och bart kaos, skulle det inte vara möjligt att tänka. Men den betingar också skapandet av politiken. Om människans värld var perfekt ordnad, antingen utifrån eller genom sin 'spontana aktivitet' ('den osynliga handen', osv.), om de mänskliga lagarna var dikterade av Gud eller av naturen eller av 'samhällets natur' eller av 'historiens lagar', skulle det inte finnas någon plass för det politiska tänkandet och inte heller något fält öppet för politisk handlande, och det skulle vara absurd att fråga sig vad en bra lag är eller att söka rättvisans natur [...] (Castoriadis 1995:50).²⁷⁰

Castoriadis' politikbegrep – som Aristoteles' – forutsetter et domene for praktisk og demokratisk erkjennelse:

[O]m en säker och total kunskap (*episteme*) om alt mänskligt vore mulig, skulle politiken genast opphøra, og demokratin bli både omølgelig og absurd, ty demokratin forutsetter at alla medborgere har møyghet at komme fram till en korrekt *doxa*, og at ingen forfogar over ett politikens episteme (Castoriadis 1995:50).

Grekerne utgjør et frø til oss selv, som demokratisk samfunn, ved at de:

[for det første] aldrig opphørde med at reflektere over denna fråga: Vad bör samhällsinstitutionen förverkliga? För det andra menar jag att de, i det paradigmatiske fallet, Aten, gav følgende svar: Syftet [med den politiske institueringen] er at skapa mennesker som lever med skønhed, som lever med vishet og som elsker det allmønne gode (Castoriadis 1995:72).

²⁶⁹ *Dike* forstås som rettferdighet, og *hybris* kan forstås som *adikia*, urettferdighet (Castoriadis 1995:50).

Anaximanders idé om værens ubestemthet, *apeiron*, er bakgrunnen for hans utledninger, som jeg ikke går inn på her.

²⁷⁰ Her passer det å henvise til Castoriadis' ambivalente forhold til Platon. Det er ikke vanskelig å se at hans beskrivelse av filosofiens natur sammenholdt med kosmologi utelukker Platons filosofi, dvs. denne tilhører det univers der «filosofi ikke er mulig». Platon er for Castoriadis både en stor inspirasjonskilde og en kilde til filosofisk irritasjon. Han beundrer Platon som tenker, men motsetter seg kraftig dennes systemiske tilnærming til filosofien. Således faller Platon utenfor bildet av filosofiens og demokratiets tvillingfødsel. Han er ikke en «filosof» i Castoriadis' forstand. Hans tenkning mer lukkende enn utspørrende. Men altså, samtidig en hovedinspirasjon (se f.eks. flere av tekstene i *WIF*).

Her beskrives et samfunn med et normativt formål, og i forlengelsen av dette anes pedagogikkens formål: å skape mennesker med visse karaktertrekk, med en forkjærlighet for visse praksiser, her: kunst, filosofi – og med kjærlighet til visse verdier, her: vishet, skjønnhet og det allmenne gode. Men selv om det her er snakk om bestemte mål, er det lite instrumentalisme å spore i dette dannelsesprogrammet. Praksisene og verdiene som Castoriadis her knytter til det athenske *ethos* er prototyper på praksiser som anses å ha en stor grad av egenverdi, og som bare sekundært – og reduktivt – kan sies å være nyttige for noe annet. For å utdype dette poenget litt mer, i normativ retning, kan det være interessant å vise til Alasdair MacIntyres begrep om interne goder i sosiale praksiser (MacIntyre 2002).

For MacIntyre (2002) består menneskelige, sosiale praksiser av interne og eksterne goder, hvorav de eksterne er synlige for alle, mens de interne bare åpenbarer seg for den som er deltaker i og innforlivet i praksisens tradisjon. Eksterne goder kan være materiell velstand, status, prestisje osv. Men det er de interne godene i praksisene som konstituerer disse som meningsfulle for oss på et dypere plan. Ideen om interne goder illustreres her med sjakkspill:

We call [these goods] internal for two reasons: first, [...] because we can only specify them in terms of chess or some other game of that specific kind and by means of examples from such games [...]; and secondly because they can only be identified and recognized by the experience of participating in the practice in question. Those who lack the relevant experience are incompetent thereby as judges of internal goods (MacIntyre 2002:188-189).

Også politikk (i klassisk forstand) er eksempel på en praksis med eksterne og interne goder for MacIntyre. Når man er innforlivet i praksisens regler, kan man oppdage ny motivasjon, nye grunner til å utøve praksisen som da blir viktigere enn de første, «ytre» grunnene, de eksterne godene (*ibid.*). I sjakkspill kan det blant annet dreie seg om gleden ved å bruke sine analytiske evner, som man tidligere ikke var kjent med, og gleden ved å bli bedre. I det politiske liv kan det for eksempel være snakk om en opplevelse av å delta i noe viktig, samhörighet og utvidet bevissthet. Samtidig er det klart at denne type goder tilhører en bestemt form for politikk, skjønt ikke nødvendigvis den klassiske; det holder etter mitt syn å

gå tilbake til 1970-tallets politiske massebevegelser, eller valg i dagens Latin-Amerika, for eksempel.

Ideen om praksisers interne goder, som ikke kan forklares for utenforstående, men må oppleves og tas i bruk for å ha eksistens, kan hjelpe oss å forstå meningsaspektet ved de sosiale imaginære betydningene, det meningsmessige «lim», eller kanskje med Durkheim, «kontraktens ikke-kontraktuelle element». Grunntanken er at vi opprettholder visse praksiser fordi det å utøve og delta i dem gir mening for oss, ikke (nødvendigvis) noe mer. Menneskelig praksis blir ikke alltid mer forståelig gjennom «forklaring» i termer av hensiktmessighet, rasjonalitet, egennytte eller lignende. Slike «forklaringer» bidrar snarere til å redusere kompleksiteten, og tildekke menings- og betydningsaspektet ved vår sosiale verden – det imaginære (*les significations imaginaire*). Hvis vi trekker MacIntyres resonnement over i det demokratiteoretiske feltet, kan vi si at det ikke kan finnes tilstrekkelige ytre standarder for å bedømme verdien av demokrati som sosial praksis; demokratiet kan bare fullt ut verdsettes av dem som lever og utøver det. Demokratiet – betraktet som et regime – innebærer at det finnes interne goder som bare åpenbarer seg for en som er innforlivet i demokratiets praksiser, og som har slik *erfaring*. Hvis dette er en godtakbar videreutvikling av Castoriadis, ser vi at autonomi igjen viser seg som et dynamisk begrep, med interne standarder som aldri vil kunne fikseres. Det må erfares og fylles med innhold fra gang til gang. Samtidig blir begrepet kanskje mindre anvendbart for komparative analyser av eksisterende samfunn, eller for tradisjonell teoriutvikling.

Samfunnsmessig heteronomi

Autonomibegrepet blir klarest når vi kontrasterer autonomi med samfunnsmessig heteronomi, fordi Castoriadis definerer heteronomi som autonomiens negasjon. Det heteronome samfunn erkjenner *ikke* at dets lover, normer og institusjoner er skapt av det selv. Medlemmene i det heteronome samfunn anser lovene etc. som gitt av en utenomsosial kilde, som i en hellig tekst, i «naturlover» eller lignende. Hans mest brukte eksempel er religion:

[Et] allmänt exempel erbjuder alla primitiva samhällen, liksom alla religiösa samhällen, där reglerna, principerna, lagarna, betydelsena, osv, framställs som om de vore givna en gång för alla, och där deras odiskuterade och odiskutabla karaktär garanteras institutionellt av den instituerade föreställningen om lagens och betydelsernas utomsociala källa, grundval och garanti: det er självklart att man inte kan förändra Guds lagar, eller hävda att denna lag är orättvis (det sistnämnda skulle i ett sådant samhälle vara otänkbart och omöjligt att förstå – på samma sätt som *Big Brother is ungood* är det i sista fasen av *Newspeak*) (Castoriadis 1995:156-157).

I et slikt samfunn gir det ingen mening for medlemmene å spørre hvorvidt loven er rettfærdig, god eller lignende. Loven er selv rettfærdighet, den er Det Gode osv. Å stille spørsmålstejn ved dette betyr, innenfor det heteronome samfunns selvforståelse, å ødelegge grunnlaget for loven som sådan. Men problemet stikker enda dypere, til samfunnsmedlemmenes mentale komposisjon. For muligheten til å utspørre loven og dens grunnlag, eller mangelen på det samme, befinner seg for Castoriadis samtidig på et handlingsplan og et psykologisk plan, der det psykologiske – gjennomsyret av de sosiale imaginære betydningene – er det grunnleggende.

Castoriadis har viet betraktelig mer oppmerksomhet til sitt autonomibegrep enn til heteronomibegrepet. Sistnevnte brukes som regel som et bakteppe for utvikling av autonomibegrepet. Hans mest pregnante eksempel på heteronomi er det religiøst funderte samfunn, men andre eksempler er den apolitiske markedsøkonomien, der politikken må underlegge seg «markedets lover» som om de var naturlover (Castoriadis 1999a). Som Bauman (1999) har vist, er vår tids heteronomi mer diskursiv og psykologisk handlingshemmende, enn maktmessig og direkte handlingshemmende. Dette kommer jeg tilbake til i kapittel 5.

3.2.2 Individer: vandrende bruddstykker?

Nå kommer vi til et noe problematisk punkt, som angår essensen av begrepet individuell og kollektiv autonomi, nemlig Castoriadis' forståelse av begrepet «individ», som allerede er berørt i 1.4.2. Individer blir av Castoriadis omtalt som vandrende bruddstykker, «eller bedre,

små hologrammer av samfunnsinstitusjonen» (DPR:2, min overs.). Samfunnsinstitusjonen produserer – med nødvendighet – individer i overenstemmelse med sine normer; individer som reproduserer samfunnsinstitusjonen (WIF:7). Det blir derfor galt å spørre, som sosiologer har gjort, *hvorfor* de fleste mennesker følger samfunnets normer, hvorfor folk *ikke* stjeler, selv om de er sultne, eller hvorfor de fortsetter å stemme på partier som pleier å svikte sine løfter etter valget. Snarere skal vi spørre hvor stor prosentandel av vår måte å tenke, betrakte fenomener og gjøre ting på som *ikke* hovedsakelig er kondisjonert og medbestemt av den sosiale institusjonen:

Ask yourselves, rather: Which is the part of all your thinking and all your ways of looking at things and doing things that *is not* to a decisive degree conditioned and codetermined by the structure and the meanings of the English language, the organization of the world it carries with it, your first family environment, school, all the ‘do’s’ and ‘don’t’s’ to which you have been constantly exposed, the friends you have, the opinions in circulation, the ways forced on you by the innumerable artifacts that surround you, and so on? (WIF:7).

Hvis ditt svar til dette er «ca. 1%» er du, påstår Castoriadis, helt sikkert den mest originale tenkeren som noen gang har levd (*ibid.*). Det kan virke som om individet er determinert av sin sosiale situasjon. Castoriadis har imidlertid et par viktige tillegg som negerer den sosiale determinismen sitatene kan gi inntrykk av. For det første er sosialiseringen av mennesket aldri, og kan aldri bli, total. Det vil alltid finnes en «usosialisert rest» i psyken, som er *locus* for det radikalt imaginære, et potensial for kreativitet.²⁷¹ Det andre forholdet gjelder det sosiale. Individet er for Castoriadis alltid det sosialiserte produktet av en gitt samfunnsinstitusjon – det å være individ er for ham ensbetydende med å være sosialisert. Men *selve det sosiale* består heller aldri som permanent lukket system av betydninger, det består som mer eller mindre ustabil, truet av Værens kaotiske vesen:

Samhällsinstitueringen innebär en instituering av sociala imaginära betydelser som principiellt skall ge mening åt allting som kan framträda [...]. Men betydelsens verk hotas ständigt (och från en yttersta ståndpunkt ödeläggs alltid) av det Kaos som den står inför och av det Kaos som den själv frambringar (Castoriadis 1995:161).

²⁷¹ Det radikalt imaginære i det enkelte menneskes psyke er i seg selv et Kaos. Her går Castoriadis ut over Freuds begrep om det ubevisste.

Individet har altså to kilder til kreativitet og bevegelse: det sosial-historiske og sin egen psyke. Allikevel er det ikke til å fornekte at Castoriadis' individbegrep preges av en temmelig stram, sosiologisk innramming. La meg prøve å klargjøre tenkningen ytterligere, gjennom å sammenligne med en annen teori med marxistisk opphav – som *ikke* har tatt avstand fra Marx – nemlig Berger og Luckmanns teori om objektivering, eksternalisering og internalisering. Det kan ved første øyekast synes som om Castoriadis' ideer allerede er gjort kjent gjennom Berger og Luckmanns bok, *Den samfundsskabte virkelighet* (1983 [1966]). Siden deres teori allerede er godt etablert, kunne dette tale mot å innføre en tilsvarende teori, vel å merke dersom det ikke finnes signifikante forskjeller.

I sin bok betoner Berger og Luckmann hvordan individet sosialiseres inn i en menneskeskapt, sosial virkelighet som framtrer som objektiv og gitt for det enkelte individ. Gjennom gjentakelse, vanedanning og typifisering (dansk: *typedannelse*) av handlinger skapes institusjoner, som en form for stivnede handlingsmønstre. Barnet som sosialiseres er nødt til å forholde seg til disse institusjonene enten det vil eller ei: De har en karakter av objektivitet. Men den objektivitet som institusjonene framtrer med for det enkelte individ er i seg selv et produkt av menneskelig skaping:

Den proces, hvorunder den menneskelige aktivitets eksternaliserede produkter opnår karakter af objektivitet, er objektiveringen. Den institutionelle verden er objektiveret menneskelig aktivitet, og det er tilfældet med hver eneste institution (Berger og Luckmann 1983:79).

Det sosiologiske poenget for Berger og Luckmann er at det sosialiserte mennesket og dets sosiale verden interagerer med hverandre: «Produktet virker tilbake på producenten» (*ibid.*). Sosialisering innebærer at individet *internaliserer* samfunnets verdier, normer og praksiser, som i første omgang er menneskets eget, *eksternaliserte* og *objektiverte* produkt. Når menneskene ikke gjenkjenner objektifikasjonene som sine egne skaperverk, snakker Berger og Luckmann om *reifikasjon* (tingliggjøring). De skapte tingene antar en karakter av natur, og dermed av lovmessighet eller nødvendighet. Som vi ser er det likheter i Berger og Luckmanns

syn på reifikasjon og Castoriadis' heteronomibegrep som falskt persipert lovmessighet, men det er også viktige forskjeller mellom de to posisjonene. Castoriadis presiserer:²⁷²

[I]t would be erroneous to say, as some do, that society produces individuals, which in turn produce society. Society is the product of the *instituting* imaginary. The individuals are made by the *instituted* society, at the same time as they make and remake it (PPA:145).

Der Berger og Luckmann snakker om to strukturelle lag eller deler som gjensidig konstituerer og påvirker hverandre, individene og samfunnet, differensierer Castoriadis mellom det skapende og det skapte samfunnet. Som vi har sett, snakker Berger og Luckmann om institusjoner som stivnede menneskelige samhandlingsmønstre. Men i sammenligning med Castoriadis har de et svakere begrep for sosial endring og politisk, bevisst handling. For hvordan kan noe nytt oppstå når individet er fullstendig sosialisert, og i tillegg underlagt den objektiverende tenkemåte? Berger og Luckmann tenderer mot å overbetone det instituerte, det skapte – *qua* stivnet, reifisert produkt – og får problemer med å begrepsfeste det instituerende, det som skaper endring. Her er de for øvrig på linje med mye tenkning med strukturalistisk orientering.

En annen forskjell, som Castoriadis kommenterer *pace* sosiologisk teori generelt, er ideen om at mennesket sosialiseres *inn i samfunnet*. For Castoriadis bør problemet stilles mer radikalt, og mindre mekanisk: For ham *finnes det ikke* noe individ før sosialisering, det er ikke snakk om å «internalisere» visse verdier eller institusjoner. Individet er ikke en beholder for samfunnets imaginære betydninger, det er selve legemliggjøringen av disse. Her er hans individbegrep altså tilsynelatende enda strammere enn Berger og Luckmanns. Castoriadis ser på individet som alltid-allerede tilstede i samfunnsmessige, sosiale strukturer – det er ikke mulig, sier han, å engang tenke seg noe sånt som et førsosialt individ:

There is no such thing as an extrasocial human being, nor is there, either as a reality or as coherent fiction, any human 'individual' as an a-, extra-, or presocial 'substance'. We cannot conceive of an individual that does not have language, for example, and there is language only as creation and social institution. Unless one wants to look ridiculous, one cannot see this creation and this institution as

²⁷² Castoriadis nevner ikke Berger og Luckmann, men snakker i generelle vendinger. Det felles utgangspunktet i Marx er tydelig.

resulting from some deliberate cooperation between ‘individuals’ – or from an addition of ‘intersubjective networks’: for there to be intersubjectivity, there must be human subjects as well as the possibility for these subjects to communicate – in other words, there must be already socialized human beings and a language that they could not produce themselves qua individuals [...] since they must receive language through their socialization. The same considerations hold for a thousand other facets of what we call the individual (*DPR*::1-2).

Utenfor samfunnet er mennesket verken til som utemmet, «vill», eller i en guddommelig naturtilstand; det er simpelthen ikke-eksisterende, både i fysisk og psykologisk forstand (*ibid*:2). Samfunnet eller «kollektivet» er for Castoriadis ikke en «kontekst», det er det konstituerende felt man ikke kan stille seg utenfor, selv ikke for analytiske formål.²⁷³ Det er ikke mulig verken å være, eller på meningsfullt vis å tenke seg, et presosialt individ. Den beste illustrasjonen er språket: det er umulig å forstå språk som noe individer i samhandling «bestemmer seg» for å «bruke». Det gir derfor ikke mening for Castoriadis å stille opp en slags motsetning, heller ikke et «polart» forhold, mellom individet og samfunnet. «The polarity is not that between individual and society, since the individual *is* society, a fragment at the same time as a minitature – or, better, a sort of hologram – of the social world» (*DPR*:2). Sosialiseringens polaritet består altså av samfunnet vis-à-vis psyken. Det er den menneskelige psyken som må temmes, sosialiseres, dvs. overtales til å akseptere en «virkelighet» som i utgangspunktet – og i ytterste forstand alltid – er fremmed for den selv (*ibid*.). Denne «virkeligheten», og godtakelsen av den, er begge deler samfunnsinstitusjonens verk. Og tilsvarende kan ethvert sosial-historisk samfunn bare eksistere så lenge og i den grad dets imaginære betydninger godtas av samfunnsmedlemmene, det vil si: så lenge samfunnet anses som meningsfullt.²⁷⁴ Om samfunnsinstitusjonens innvirkning på individets forståelse av tingene – og av seg selv – sier Castoriadis at:

Samhällsinstitueringen innebär en instituering av sociala imaginära betydelser som principiellt skall ge mening åt allting som kan framträda, såväl ‘i’ samhället som ‘utanför’ det. Den sociala imaginära betydelsen får tingen att vara just *sådana* ting, den fastställer att de är *det som* de är – och detta *det som*

²⁷³ Som allerede nevnt: Et menneske som befinner seg utenfor det sosiale (*polis*) er «neither god nor beast – he simply *is not*» (*ibid*.).

²⁷⁴ Dette momentet er litt paradoksalt sett i lys av Castoriadis’ diagnose om vår tid som *betydningsløshet* (*insignifiance*). Jeg drøfter dette i kapittel 5.

fastställs av betydelsen, som samtidigt och i ouplöselig förening är en existensprincip, tankeprincip, värdeprincip och handlingsprincip (Castoriadis 1995:161).

Castoriadis understreker at samfunnsinstitusjonen foreligger forut for det enkelte individ, og individet forstår seg selv, og *blir til individ som sådan*, bare i henhold til det spesifikke samfunns imaginære betydninger, som også innebærer følelser og intensjon eller vilje. Det kan derfor ikke finne sted noen «internalisering» av samfunnet i individet, snarere er det snakk om konstituering. Med andre ord: For det enkelte individ er samfunnet primært, alltid allerede foreliggende. Men sett innenfor en større skala, kollektivets skala, er samfunnet skapt, og, i forhold til mennesket, et kontingent produkt. Dette kan synes paradoksalt. Nøkkelen er at «individet» for Castoriadis ikke representerer alt som kan sies om menneskelig subjektivitet, men er en begrenset, sosiologisk størrelse.

Forut for den enkeltes sosialisering og danning eksisterer det ifølge Castoriadis en «inframakt» som gjør samfunnsinstitusjonen godtagbar for psyken (*DPR:2*). Inframakten utgjør visse, historiske og lokale grenser for spørsmål om legitimitet og mening. Autonomiprojekt går ut på å redusere effekten av denne inframakten og sosialiseringens «selvfølgelighet», som Castoriadis betegner som heteronomi – men jamfør også Pierre Bourdieus *doxa*, Berger og Luckmanns «reifikasjon» og Herbert Marcuses «endimensjonalitet». Det er altså ikke slik at «individet» hos Castoriadis teoretisk forsvinner inn i begrepet om det sosiale – slik som hos Rousseau (*Om samfunnspakten* [1762] 2001), der folket rett og slett bare ønsker/vil det samme. Castoriadis' begrep om individuell og kollektiv autonomi betyr ikke at alle vil eller ønsker det samme – en påstand som ikke bare er naiv, men som heller ikke har noe med autonomi eller frihet å gjøre – men at alle til enhver tid har mulighet til dissens og problematisering av enhver enighet/sannhet. Av dette kunne man tenke seg at frihetens sete for Castoriadis er individets mulighet for dissens fra kollektivets enighet. Dette er imidlertid ikke det sentrale. Frihetens «vesen» er, i likhet med alt som kan erkjennes av mennesker, for Castoriadis *en sosial imaginær betydning*. Uten at autonomi er samfunnsmessig instituert, er den heller ikke reelt tilgjengelig for individer. Dette er grunnen til at individer ikke kan ha tilgang til «friheten» før denne er instituert i det sosiale. Dermed er

det ikke til å unngå at Castoriadis' sene sosiologiske og maktteoretiske betraktninger blir relativt sterkt orientert om det psykologiske og bevissthetsmessige.

Et lignende syn på forholdet mellom individ og samfunn finnes hos Charles Taylor (1985, 1985a). Også han påpeker at forholdet ikke er kausalt, i termer av påvirkning etc., det er *grunnleggende*. I en kritikk av moderne atomisme og synet på humanvitenskapene som reduksjonistisk naturvitenskap, viser også han til språket og kulturen som selvets materiale for identitetsskaping og selvfortolkning.²⁷⁵ Et menneske alene, utenfor samfunnet, er en umulighet, sier Taylor:

As organisms we are separable from society – though it may be hard in fact to survive as a lone being; but as humans this separation is unthinkable (Taylor 1985a:8).²⁷⁶

Dette er slik fordi det å være menneske, for Taylor, er å være fortolkende og selvfortolkende, evaluerende vesen, eller med Castoriadis' termer, betydnings- og meningsskapende. I likhet med Castoriadis peker Taylor på at meningsdimensjonen ikke er noe som enkeltmennesket henter fra seg selv. Og det er problematisk at vår tids atomistiske, «naturalistiske» teorier om mennesker og handling taper denne dimensjonen av syne, mener han. Selv om ingen i dag slutter seg til 1600-tallets mekanistiske og atomistiske handlingsteorier, eller kontraktteori à la Hobbes – der forholdet mellom individ og samfunn var fullstendig «utvendig», slik at man godt kunne beskrive individet som uavhengig av samfunnet – fins det ifølge Taylor likevel en grunnleggende rest tilbake i vår tenkning, nemlig ideen om *kausalitet*; eller vi kunne si *mekanismer*. I mange samfunnsvitenskapelige teorier er det fortsatt slik, hevder han, at man forestiller seg en tett «avhengighet» mellom individ og samfunn uten at samfunnstilstanden berører individets konstitusjon, eller «identitet» (Taylor 1985a:8). Dette rammer etter mitt syn Berger og Luckmanns teori, som preges av kausalitet eller mekanikk.

Castoriadis, på sin side, fullfører Taylors poeng, og tar det lenger enn Taylor gjør selv. Der Taylor snakker om selvfortolkning – som, slik jeg nettopp har vist, er en prosess bestående av

²⁷⁵ Se også Charles Taylor (1989): *Sources of the Self. The Making of Modern Identity* (Harvard University Press)

²⁷⁶ Dette i likhet med Castoriadis, og med samme henvisning til Aristoteles, skjønt Taylor godtar formuleringen «udyrr eller gud», noe Castoriadis altså ikke gjør, som vi har sett.

sosiale ressurser – snakker Castoriadis om symbolske imaginære betydninger. La oss ta som eksempel når Taylor sier at gitte erfaringer ikke er mulig uten visse artikulasjoner eller selvbeskrivelser:

We can [...] say that our self-interpretations are partly constitutive of our experience. For an altered description of our motivation can be inseparable from a change in this motivation. But to assert this connection is not to put forward a causal hypothesis: it is not to say that we alter our description and then *as a result* our experience of our predicament alters. Rather it is that certain modes of experience are not possible without certain self-descriptions (Taylor 1985:37).

Til dette ville Castoriadis trolig si seg enig, men ikke tilfreds med problemets oppstilling. Begge er enige i det grunnleggende, at betydninger og mening er konstitutive for våre erfaringer, dvs. de danner rammene for hvilke erfaringer det er mulig å ha. Men for Castoriadis er ikke dette et forhold begrenset til det enkelte selv og konstitueringen av en identitet; det gjelder også for det enkelte sosial-historiske samfunn. Hva som er mulig å erfare for den enkelte, er derfor en «funksjon» av hva som er mulig å konsipere/tenke/forestille seg innenfor den enkelte sosial-historiske virkelighet. Det er på dette siste nivået at analysen må legges for Castoriadis; det er her betydninger og mening som sådan blir til. Taylors siste setning kunne derfor skrives om slik: Rather it is that certain modes of experience are not possible without certain self-descriptions, *which in turn are not possible without certain modes of socially instituted imaginary significations.*

Men også Taylor går videre i sitt resonnement, og hevder at vi som mennesker ikke bare er opptatt av mening, men også verdi, av det han kaller svak og sterk evaluering (*weak and strong evaluation*). Som menings- og betydningsfortolkende vesener fortolker vi våre handlinger (i sær i moralske anliggender) i lys av visse standarder som for oss fortoner seg som særlig bindende pga. at de har verdimesig dybde for oss, en dybde som for Taylor ikke avhenger av valg, preferanser, følelser eller lignende. De betydninger vi slutter oss til, tilbyr mening for oss også i dypere, normativ forstand, ifølge Taylor. Jeg skal ikke gå videre inn på det moralfilosofiske området her, men heller antyde en mulig respons fra Castoriadis til det siste. Castoriadis vil kunne si at også sterke evalueringer er skapt av og innenfor en gitt sosial-historisk virkelighet, en sosial form (*eidōs*) innenfor hvilken disse verdiene – som for oss har

karakteren av grunnleggende, standarder – er produkter av det radikalt imaginære: det radikale anonyme kollektivets verk,²⁷⁷ slik vi allerede har sett for gyldighetsspørsmålets vedkommende.

3.2.3 Danning som frigjøring av det radikalt imaginære

Så langt er det klart at Castoriadis' begrep om «individet» er både snevert og sosiologisk betont, blottet for ideen om en person og subjektivitet. Men, som jeg har prøvd å vise, er det likevel ikke snakk om en sosial determinisme. Det sosiale kan *aldri* bli determinerende eller determinert for Castoriadis. Autonomi betyr å avsløre denne vrangforestillingen; mens troen på sosial determinisme altså er et uttrykk for heteronomi. I forlengelsen av Castoriadis' stramme individbegrep må også hans *paideia*-begrep forstås. *Paideia* dreier seg for ham om forming og sosialisering av individer, ikke subjektets frie dannelse av et selv / seg selv (selvdannelse). Dermed er hans *paideia*-begrep ikke direkte overførbart til enhver diskusjon om politisk danning. For å nå fram til en klarere forståelse av Castoriadis' uttrykte politiske dannelsesbegrep må vi gå veien om *psyken og frigjøringen av det radikalt imaginære*. Denne veien leder gjennom *det pedagogiske paradoks*,²⁷⁸ der dannelsesbegrepet knyttet til individuell og kollektiv autonomi går ut på å frigjøre det radikalt imaginære. Dette skjer i form av en refleksiv subjektivitet.

Individens autonomi består i att en annan relation upprättas dels mellan den reflexiva instansen och psykets övriga instanser, dels mellan nuet och det förflutna, vilket har gjort individen till just det hon är. Denna relation gör det möjligt för individen att undkomma den förslavande upprepningen, att se tillbaka på sig själv, att reflektera över sina tankars skäl och handlingars motiv, vägled av stråvan efter sanning och av viljan att förstå sina begär (Castoriadis 1995:129).

Ved å innta en refleksiv holdning til den egne psykens impulser kan vi altså slippe å være passive produkter av vår psyke, vår fortid og våre institusjoner.²⁷⁹ Samtidig vil den «psykiska

²⁷⁷ Mer om dette begrepet i 4.3.4.

²⁷⁸ Sistnevnte ble berørt i innledningen, og kommer igjen mot avhandlingens slutt.

²⁷⁹ Castoriadis nevner også en «indre» dimensjon av individets autonomi i forholdet til egne drifter og begjær, men dette lar jeg ligge her.

världen» framstå som «obestämd och og mottaglig för mening» (*ibid.*). Danningen av en refleksiv og bevisst instans – en ekte subjektivitet – frigjør dermed den radikale forestillingsevnen i den enkelte, som en kilde til skaping og forandring. Bevisstgjøringen åpner nemlig det sosiale menings- og betydningsfeltet, slik at den gitte mening ikke lenger framstår som *årsak*. Dermed blir skaping av (nye) betydninger mulig. Når refleksiviteten er dannet i psyken, deltar denne selv aktivt i betydningsskapende prosesser. Den radikale forestillingsevnen er aktivert.

«Detta förutsätter i sin tur ännu en psykisk mekanism: att vara autonom innebär att man psykisk har investerat i friheten och i strävan efter sanning» (Castoriadis 1995:129). En slik bevisstgjøring er for Castoriadis den enkeltes *mulighet* til frihet. Men «reell» frihet består likevel i å være *aktiv* skaper av mening – og dette forutsetter, som vi har sett, en bestemt kollektiv organisering. Likeledes må autonomi være kollektivt instituert for at den enkeltes oppvåkning skal gi mening som sådan (mening er, for Castoriadis, alltid noe kollektivt).

Jeg synes det er interessant å bemerke at Castoriadis' stramme begreper om individ og *paideia* muliggjør en såvidt dynamisk oppfatning av det å skape som det nå er kommet fram. En annen fordel med å bestemme individbegrepet sosiologisk er at det blir mulig å imøtegå den politiske liberalismens tendens til å mystifisere individet – og gjennom assosiasjon, mistenkeliggjøre kollektivet – i et flatt bilde av *individ mot kollektiv*. Når liberalismen på denne måten nedtoner det sosiales betydning, finner det sted en avpolitisering av den politiske filosofien, ikke direkte og eksplisitt, men ved assosiasjon og betoning av visse politisk-ontologiske komponenter på bekostning av andre. Mer direkte uttrykt: Den politiske liberalismens overbetoning av individet som politisk grunnstørrelse har bidratt til en avpolitisert oppfatning av politikk, der individet er belastet med en «frihet til å velge» som etter mange kritikeres mening verken bidrar til frihet eller politikk, men snarere en tvang til å velge mellom ubetydeligheter (Castoriadis' *insignifiance*).²⁸⁰

Vi skal nå vende oss mot politisk ontologi. Spørsmålet om frihet kommer til å stå sentralt også her, slik det gjorde i undersøkelsen av demokratiets *ethos*.

²⁸⁰ Se Castoriadis (2005), Vetlesen og Henriksen (2003).

3.3 Politisk-ontologiske grunnstørrelser: Individet eller kollektivet?

Etter den andre verdenskrig har vestlig politisk teori i stor grad dreid seg om å diskutere individets politiske stilling vis-à-vis kollektivets. Særlig markant kom dette til uttrykk i kommunitarismens reaksjon på liberalismen, på 1980- og 90-tallet. Men også postmoderne tankegods har inngått i denne diskusjonen, i form av anti-kollektivistisk og «ikke-bestemt» tenkning. Politiske liberalere og kommunitarister har særlig beskjeftiget seg med (det i henhold til Castoriadis overflødige) spørsmålet om individet *eller* kollektivet skal være politikkenes normative rettesnor. Liberalismens entydige svar er at det må være individet. Samtidig anser liberalismen, som vi har sett, at et godt liv i frihet og trygghet for individet best sikres ved liberale politiske og rettsstatlige anordninger. For liberalismen er det et poeng i seg selv å begrense statens innflytelse for å sikre individene størst mulig frirom til selv å bestemme sine verdier, livsformer og praksiser. Staten blir gjerne ansett som et uttrykk for «kollektivet». Kommunitarismens tilsvarende er blant annet at liberalismens individbegrep er abstrakt, og at et individ ikke kan innta noe verdimeslig standpunkt uten kollektivets ressurser (Vetlesen 1996).

Den finske filosofen Tuija Pulkkinen har i sin doktoravhandling utmyntet tre distinkte måter å teoretisere det politiske, tre typer politisk ontologi, som hun betegner som *liberal*, *hegelo-marxistisk* og *postmoderne* politisk ontologi (Pulkkinen 1996).²⁸¹ Posisjonene er «ontologiske» i den forstand at de teoretiske grunnstørrelsene er forskjellige; de skiller seg fra hverandre med hensyn til hva som utgjør teoretiske grunnsteiner, og hva som anses for sekundært, avledet. Videre skiller ontologiene seg mht. handlingsbegrep, begreper om makt, moral og, avledet av dette, forskjellige oppfatninger av statens og sivilsamfunnets beskaffenhet og roller. Jeg vil i det følgende gjengi Pulkkinens argumentasjon for å følge opp den nevnte disputten om politikkenes grunnstørrelser, og samtidig kaste lys over ideen om individuell og kollektiv autonomi. I hennes analytikk er den liberale og den hegelo-

²⁸¹ Pulkkinen bruker betegnelsene Hegeliansk-Marxistisk, hegeliansk-marxistisk og hegelo-marxistisk. Jeg har valgt å holde meg til den siste.

marxistiske ontologi tilnærmet gjensidig utelukkende, teoretisk sett, skjønt de *opptrer* i forskjellige blandingsforhold. Det som beskrives her er altså idealtyper.

Den hegelo-marxistiske og den liberale politiske ontologien skiller seg fra hverandre først og fremst ved synet på den politiske aktør (eng. *agent*). Der den liberale ontologien ser *individet* som grunnstørrelse, ser den hegelo-marxistiske ontologien *samfunnet* som primært analysenivå. Den postmoderne ontologi skiller seg fra disse to igjen; ikke så mye som motsats, snarere en negasjon av dem begge. I det følgende skal jeg kun ta for meg de to første kategoriene.²⁸²

3.3.1 Liberal politisk ontologi: individet

Det liberale politiske univers er ifølge Pulkkinen konstruert ut fra grunnelementer som hun kaller «transcendentalt singulære individuelle aktører» (*transcendentally singular individual agents*) (Pulkkinen 1996:2). De er transcendentale i den forstand at de ikke er virkelige individer, men teoretiske størrelser der de fleste individuelle karakteristika fjernet, slik at bare de «mest nødvendige» gjenstår. Viktigst er at disse aktørene 1) har individuelle interesser, og 2) at de har evnen til å velge. Alt annet i det liberale rammeverk teoretiseres ut fra ideen om transcendentale individer som interesse-bærende aktører, i stand til å velge. Begreper om fellesskap, samfunn, politikk, stat, sivilsamfunn etc. er logisk sett sekundære til dette spesielle individbegrepet (Pulkkinen 1996:2). *Hvor* individets interesser måtte stamme fra, om ikke det sosiale, blir imidlertid et teoretisk problem – dersom ikke «interesser» bare skal bety basale fysiske og utviklingspsykologiske behov. Men nå foregriper jeg den hegelo-marxistiske posisjonen.

Individets politiske handlingsrepertoar teoretiseres, tilsvarende, primært som evnen til å velge. Det ontologiske bakteppet er en idé om individets frie, naturlige tilstand, som først ble formulert av Thomas Hobbes (1588-1679). I *Leviathan* (1651) overfører Hobbes Galileo Galileis forestillinger om himmellegemers frie bevegelse til sin egen teori om det sosiale.

²⁸² Å gjøre rede for den postmoderne politiske ontologien vil ikke føre noe sted innenfor denne diskusjonen.

Galilei brøt med Aristoteles' spørsmål om hva som forklarer himmellegemers bevegelse ved å hevde at bevegelsen selv ikke fordrer en forklaring, fordi det å være i bevegelse er himmellegemenes grunntilstand. Via analogi overfører Hobbes så Galileis lov om himmellegemers frie bevegelse til en idé om individers grunntilstand, der «frihet» forstås som uhindret, konstant aktivitet. Legemers frie bevegelse korresponderer for Hobbes med fri menneskelig handling, slik at enhver person vil fortsette med å handle i henhold til sine ønsker/vilje så lenge ingen ting ytre hindrer ham. Frihet defineres derfor negativt, som fullstendig mangel på restriksjon.

Liberty, or Freedom, signifieth (properly) the absence of Opposition; (by Opposition, I mean external Impediments of motion;) and may be applyed no less to Irrationall, and Inanimate Creatures, than to Rationall. For whatsoever is so tyed, or environed, as it cannot move, but within a certain space, which space is determined by the opposition of some external body, we say it hath not Liberty to go further ... And according to this proper, and generally received meaning of the world, A Free-Man is he, that in those things, which by his strength and wit he is able to do, is not hindred to doe what he has a will to (Thomas Hobbes, i Pulkkinen 1996:14).²⁸³

Med konsepsjonen av frihet som uhindret bevegelse/aktivitet styrt av individets vilje, startet Hobbes en meget livskraftig tradisjon innen politisk tenkning. Hos Hobbes blir andre mennesker, samfunnet og staten i prinsippet oppfattet som *hindringer for individets frihet*; frihet forstått som utfoldelse av egen vilje, interesse, lyst og lignende. Utilitarismen, ved Jeremy Bentham og spesielt John Stuart Mill, knytter direkte an til denne forståelsen av individuell frihet. Den tilhørende tankefiguren om individets frihet *kontra* statens, kollektivets og samfunnets «tvang» kan kanskje også sies å prege angloamerikansk politologi generelt. Implikasjonene er mange, spesielt når det gjelder synet på staten og fellesskapet: I sin «rene form» betrakter liberal politisk tenkning ikke staten som et integrasjonsmedium, men heller som en egen maktsfære, atskilt fra samfunnet. Integrasjon og selvrealisering kan da kun forefinnes i det sivile samfunn (en idé som først ble utviklet av John Locke).

Hobbes regnes vanligvis som den første tenkeren innenfor det som senere ble tradisjonen sosial kontraktteori. Ved å ta avstand fra metafysiske abstraksjoner tok han til orde for å

²⁸³ Thomas Hobbes (1962): *Leviathan*. Red. Michael Oakeshott. New York Macmillan, s. 159.

undersøke spørsmålet om den politiske orden ved å studere menneskelig atferd vitenskapelig (Ingram 2002:2). Hans erfaringer med religionskrigene og økonomisk borgerkrig i England bidro sterkt til hans desillusjonerte syn på det politiske. For Hobbes var det slik at individene drives av en selvoppholdelsesdrift – *a passion for self-preservation* – og kjemper mot hverandre om begrensede materielle ressurser, makt og ære. Livet i «naturtilstanden» – utenfor den sosiale kontraktens orden – preges av enhvers kamp mot enhver, der «the life of man [is] solitary, poor, nasty, brutish, and short».²⁸⁴ Sentralt står ideen om at undersåttene lar seg binde og begrense av den sosiale kontraktens tvang for sitt eget beste; egen og gjensidig beskyttelse. Den foretrukne sosiale orden for Hobbes var monarkiet, teoretisert som «Suverenen» (*the Sovereign*). Senere liberal politisk tenkning viderefører den grunnleggende motsetningen mellom individ og stat, men legger vel så mye vekt på at også staten (Suverenen) må begrenses, for ikke å innskrenke individenes frihet mer enn nødvendig.

John Locke (1632-1704) regnes som Hobbes etterfølger i den kontraktteoretiske tradisjonen. Locke bestred Hobbes' fordring om total underkastelse under den sosiale kontrakten/ Suverenen, ved å påpeke at rasjonelle personer – som ikke befinner seg i krigens unntakstilstand – godtar og anerkjenner moralske begrensninger på sin atferd. I stedet for tvang, frykt og sikkerhet vektla Locke ideen om naturlige rettigheter. Det sivile samfunn var individenes – bærerne av naturlige rettigheters – arena for selvrealisering, der retten til eiendom var spesielt viktig. David Ingram beskriver overgangen fra Hobbes' til Lockes oppfatning av den sosiale kontraktens grunnlag slik:

²⁸⁴ Opptakten lyder: «Hereby it is manifest that during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called war; and such a war as is of every man against every man. For war consisteth not in battle only, or the act of fighting, but in a tract of time, wherein the will to contend by battle is sufficiently known: and therefore the notion of time is to be considered in the nature of war, as it is in the nature of weather. For as the nature of foul weather lieth not in a shower or two of rain, but in an inclination thereto of many days together: so the nature of war consisteth not in actual fighting, but in the known disposition thereto during all the time there is no assurance to the contrary. All other time is peace.

Whatsoever therefore is consequent to a time of war, where every man is enemy to every man, the same consequent to the time wherein men live without other security than what their own strength and their own invention shall furnish them withal. In such condition there is no place for industry, because the fruit thereof is uncertain: and consequently no culture of the earth; no navigation, nor use of the commodities that may be imported by sea; no commodious building; no instruments of moving and removing such things as require much force; no knowledge of the face of the earth; no account of time; no arts; no letters; no society; and which is worst of all, continual fear, and danger of violent death; and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short». Thomas Hobbes, *Leviathan*, (elektronisk referanse, se referanseliste).

Because these [moral] limits also implied the perfect freedom and equality of each with everyone, absolute government was both unnecessary and unjust. Thus, in Locke's opinion, the social contract itself was bound by a distinctly moral type of reason, which informed any individual who consulted it that each and every person possessed certain natural or inalienable rights to self-preservation and property that could not be overridden by anyone, including the government (Ingram 2002:2-3).

Ideen om individenes ukrenkelige rettigheter står i dag sentralt i den liberale politiske tradisjonen, særlig takket være Robert Nozick og John Rawls (Ingram 2002:3). Det er ikke lenger snakk om naturlige rettigheter som hos Locke, men teoretisk-politiske rettigheter.²⁸⁵ Den angloamerikanske tradisjonen i politisk teori og filosofi har stor innflytelse også i Vest-Europa og Skandinavia. Grunntrekket i den liberale politiske ontologi, som formulert av Pulkkinen, er som sagt *individet som teoretisk grunnelement*. Som den korte gjennomgangen har vist, er denne ideen gjerne koblet med en forestilling om *individene/sivilsamfunnet* kontra *staten*. Men blant annet fordi sistnevnte forestilling også er grunnleggende innenfor marxistisk politisk teori (Wolin 2004), som tilhører den motsatte posisjonen – samt problemet med å innpasse Kant, se nedenfor – er bildet neppe så entydig som i Pulkkinens oppsett (noe hun selv påpeker). La oss likevel følge hennes analyse et stykke videre og se på alternativet, der fellesskapet/staten er den politiske teoriens grunnstørrelse.

3.3.2 Hegelo-marxistisk politisk ontologi: fellesskapet

«Hegelo-marxistisk» politisk ontologi har vært framherskende innenfor europeisk, venstreorientert tenkning. Pulkkinen understreker at heller ikke denne ontologien opptrer i ren forstand, men finnes i varierende sammensetninger med elementer fra den liberale tradisjonen. Grunnstørrelsen her er ikke det individuelle subjektet, men et fellesskap, forstått som kulturell-sosial-politisk størrelse: «a community, understood as cultural-social-political entity» (Pulkkinen 1996:2).²⁸⁶ Den hegelo-marxistiske ontologien gir logisk og ontologisk

²⁸⁵ Etter Locke kunne man kanskje forvente at jeg tok opp Immanuel Kant, men hans stilling i dette bildet blir for tvetydig til at dette er hensiktsmessig, noe som illustreres ved at Pulkkinen *delvis* plasserer ham i den konkurrerende, hegelo-marxistiske posisjonen. Et tilsvarende forbehold gjelder Jean-Jaques Rousseau som kontraktteoretiker, som heller ikke tas opp her.

²⁸⁶ Posisjonen er ikke helt sammenfallende med kommunitarismen, men det er opplagt at kommunitarismen må plasseres her.

forrang til *samfunnet* som analytisk nivå, framfor alle andre konsepsjoner av subjektivitet og aktørstatus. Det betyr at alle andre politiske størrelser, inkludert individet, kun er begripelige som aktører *etter* at et begrep om det sosiale er etablert (*ibid.*). Denne ontologien er ikke ny med Hegel; grunnideene både forutsettes og utvikles hos Platon (se f.eks. *Staten*) så vel som hos Aristoteles (f.eks. *Den Nikomakiske Etikk*). Det mest bemerkelsesverdige trekket ved den hegelo-marxistiske politiske ontologien er, for Pulkkinen, at samfunnet/fellesskapet forstås som en bestemt type *subjekt*:

The most remarkable characteristic of the Hegelian-Marxian political ontology is that community is conceived of as a subject. More specifically, it is conceived of as an autonomous self-reflective and self-controlling Kantian type of subject (Pulkkinen 1996:2).

Forestillingen om et politisk fellesskap som reflekterende og handlende subjekt kan ifølge Pulkkinen spores i Rousseaus begrep om fellesviljen – *volonté générale* – men trer fram i fullt utviklet tilstand i Hegels begrep om staten som en bevissthet som søker selvbevissthet. Den finnes også i det marxistiske ideal om totalt selvstyre; det sosiale subjektets totale kontroll over seg selv. Det kan da være relevant å spørre seg om ideen også preger Castoriadis' autonomibegrep – noe jeg skal undersøke lenger ned. Pulkkinens oppsett indikerer nemlig visse kontaktpunkter mellom den hegelo-marxistiske ontologi og Castoriadis' autonomibegrep, særlig i ideen om bevisst selvlovgivning; men også forskjeller, særlig i ideen om at frihet har form av morallover:

In the tradition of German idealism the term 'freedom' is connected, more than anything else, with the thought of an autonomous agent reflectively governing itself. In the German tradition freedom, in other words, refers to the moral capacity of a rational creature, also called 'autonomy;' a human being is free, and *freedom has the form of the moral law*. The basic figure of freedom is an agent legislating for itself (Pulkkinen 1996:16, min uth.).

Til erstatning for datidens mekaniske metaforer eller henvisninger til dyreriket, introduserte Kant tanken om et «frihetens», eller «formålenes rike», *das Reich des Zweckes*, som innebærer en distinkt menneskelig livsform, nemlig moralen eller humaniteten. Pulkkinen forklarer Kants frihetsbegrep slik:

'Freedom' is not the ability to do according to one's will and interest without being intervened but almost just the opposite: placing the natural desires and interests in a position of being governed by the moral judgements (Pulkkinen 1996:15).

Frihet betyr her å styre seg selv, å bestemme de moralske lovene for ens egne handlinger. I negativ forstand betyr dette frihet fra naturen; i positiv forstand betyr det frihet til å realisere og utvikle seg selv, samt å styre over og bestemme lovene for sine egne handlinger. Ideen om forpliktelse inngår i dette frihetsbegrepet; frivillig forpliktelse på moralske prinsipper. Som vi ser, en ganske annen oppfatning av frihet enn liberalismens uhindrede bevegelse, der all forpliktelse i prinsippet strider mot frihetens idé, og bare kan aksepteres for å hindre ytterligere frihetsinnskrenkelse eller skade, mot en selv eller andre.

Hegel tilegner seg Kants idé om individuell moralsk autonomi, og utvider den til en forestilling om staten som moralsk subjekt (Pulkkinen 1996:4). Staten er for Hegel et subjekt, en vilje; en instituert kollektiv bevissthet som regulerer og gir lover for seg selv. Hegels stat er altså forbundet med moral, og dens essensielle egenskap er frihet. Samtidig forbindes individenes selvrealisering og statens rasjonelle karakter i et omforent frihetsbegrep:

Staten er den konkrete frihetens virkelighet. Den *konkrete friheten* består imidlertid i at den personlige individualiteten og dens særegne interesser både blir *utviklet* fullstendig og at *dens rett blir anerkjent* for seg (innenfor familiens og det borgerlige samfunns system), samt at de dels *går over* i det allmenne interesse av seg selv, og dels at de med viten og vilje også anerkjenner denne allmenne interessen som sin egen *substansielle ånd* og aktivt *forfølger* den som sitt eget *endemål* (Hegel 2006:302, §260)

Frihet for den enkelte har, for Hegel, alltid kollektive forutsetninger, institusjoner og anordninger som muliggjør *anerkjennelse* og derigjennom *selvrealisering* for den enkelte. Derfor er ideen om det å kunne kjenne seg igjen i sitt samfunns institusjoner så viktig. Anerkjennelse og gjenkjennelse foregår på tre plan for Hegel: familien, det borgerlige samfunn og staten.

Den moderne statens vesen består i at det allmenne er blitt forbundet med individenes fulle frihet med hensyn til deres særegenhet og velstand, og at familiens og det borgerlig samfunns interesser må bindes

sammen til en stat, men samtidig kan ikke det allmenne i målet fremmes uten særegenhetens egen viten og vilje, som må beholde sin rett. Det allmenne må altså være aktivt, men på den annen side må subjektiviteten utvikles helt og levende. Bare ved at begge momentene er til stede med styrke, kan en anse staten for å være artikulert og rettelig organisert (Hegel 2006:303, §260, tillegg)

At den hegelo-marxistiske og den liberale politiske ontologi er forskjellige fra hverandre, er knapt kontroversielt all den tid Hegel faktisk utviklet sitt syn på samfunnet som eksplisitt motsatt til Thomas Hobbes' politiske atomisme.²⁸⁷ Det sosiale er for Hobbes ganske enkelt en måte å regulere den frie bevegelsen, en kontrakt som er inngått, *bevisst*, for å hindre at individer *unødvendig* hindrer hverandre eller forårsaker hverandre skade – med andre ord et rent negativt foretak. Visse hindre var imidlertid nødvendig for at mennesker ikke skulle ødelegge (for) hverandre. Hegel reagerte mot dette negative idealet, og mot Hobbes begrensede oppfatning av hva et samfunn eller det sosiale *er*. I *Rettsfilosofien* argumenterer Hegel mot den kontraktteoretiske antakelsen om at det sosiale kan avledes fra individuelle beslutninger. Han utviklet sin sosialfilosofi blant annet ved bruk av tankegods fra de tyske idealistene Kant, Schelling og Fichte. For Hegel er det sosiale alltid allerede til stede, i skikkene og sedvanene. Hans begreper for de sosiale innretningene har derfor en mye tykkere betydning enn hos Hobbes, ved å henvise til kultur og mening, ikke bare beslutninger. Dette «tykkere» betydningslaget vil i en liberal politisk ontologi fortone seg som overflødig og kanskje, som i tilfellet Hegel, metafysisk.

En annen viktig distinksjon gjelder menneskers utvikling eller selvrealisering. For Hegel er det sosiale selve muligheten for individuell frigjøring i betydningen å leve meningsfullt, fullendt, anerkjent og dermed fritt i en bestemt (hegelsk) forstand. Mens for Hobbes forble individene uendret etter «inntreden» i det sosiale, samfunnspakten. Denne var en rent utvendig anordning som muliggjorde individenes fortsatte bevegelse som frie atomer – kvalitativt uendret, bare kvantitativt eller utvendig begrenset (Wolin 2004). Forskjellen er ikke bare teknisk. Liberal politisk ontologi ser et politisk-moralsk problem i at fellesskapet gjøres til det politiske subjekt og beskrives i kategorier av frihet, autonomi og lignende. For

²⁸⁷ «Atomisme» skal faktisk her tas helt bokstavelig, fordi Hobbes, som vi har sett, hentet sitt syn på hva det sosiale er i Galileis bevegelsesfysikk (dvs. mekanikk). Individer i sin naturlige grunntilstand oppførte seg for Hobbes omtrent som atomer i gassform.

den liberale tenkningen melder spørsmålet seg uavvendelig om *hvis* frihet som skal ha det politisk-moralske primat: individets *eller* kollektivets? Den liberale ontologi vil alltid svare at individet må beskyttes fra kollektivets inngrep, kun med forbehold om at individet ikke skader andre individer. Videre tolkes ideen om at staten eller kollektivet innehar en eller annen moralsk eller normativ kvalitet, som at noen har fått sin vilje igjennom, favoriseres eller prioriteres, mens andre diskrimineres i en eller annen forstand (se for eksempel Fossland og Grimen 2001:246-47).

Hegels ideal om et selvregulert sosialt subjekt ble tatt opp og modifisert av Marx i hans tenkning om det klasseløse samfunn. Selv om Marx kritiserte Hegel for å idealisere staten – som for Marx ikke var stort annet enn et administrativt apparat for å forvalte herskerklassens interesser, et verktøy i borgerskapets hender – beholdt han grunnideen om staten som selvrefleksivt, kollektivt subjekt, bare overført til «samfunnet». Den borgerlige *staten* ble av Marx forstått som en instans som undertrykket *samfunnets* streben etter selvregulering og frihet (Pulkkinen 1996:25). Marx både videreførte og omkastet Hegels tenkning, først ved å vende om på forholdet mellom basis og overbygning, og videre ved å konstruere det sosiale subjektet som klassestrukturer. Følgelig ble arbeiderklassen, ikke den objektive Ånd, historiens subjekt eller drivkraft; bæreren av historiens kreative moment, i stand til å realisere sosial frihet og autonomi for alle klasser, dvs. for hele samfunnet (Marx 1992). I lys av denne «historiske materialismen» er det forståelig at den hegelo-marxistiske ontologien ofte blir oppfattet som pre-totalitær. Den kan også, særlig i Marx' tapning, bli apolitisk gjennom ønsket om å gjøre det politiske til noe midlertidig, og til sist *overflødig* (Wolin 2004, Castoriadis *IIS*).

3.3.3 Liberal vis-à-vis hegelo-marxistisk ontologi

Det er ikke mitt anliggende å utprøve – eller overprøve – Pulkkinens kategorier, i stedet skal jeg trekke fram noen forhold som angår avhandlingens tema og som arter seg forskjellig, avhengig av om det anlegges en overveiende liberal eller hegelo-marxistisk politisk ontologi. Ett temmelig opplagt forhold er spørsmålet om metodologisk individualisme. Fra den hegelo-

marxistiske posisjonen hevdes det at «individuelle faktorer», som rettigheter, trenger et kollektivt feste. Dette kollektive festet vil for den liberale politiske ontologien være rettsstaten, men denne teoretiseres sjelden som noe «kollektivt». Mer spesifikt snakkes det, i et liberalt ontologisk rammeverk, ikke om «fellesinteresser» som noe kvalitativt annet enn aggregerte individuelle interesser. Siden grupper og eventuelle kollektiver teoretiseres ut fra individet som grunnstørrelse, blir all sosial handling forstått som interaksjon mellom individer. Å snakke om kollektivet som noe irreducerbart, som *ikke* kan føres tilbake til grunnivået, individet, blir da et analytisk sprang, uten logisk gyldighet.²⁸⁸ Jon Elster skriver i sin klassiker, *Nuts and Bolts for the Social Sciences*:

The elementary unit of social life is the individual human action. To explain social institutions and social change is to show how they arise as the result of the action and interaction of individuals (Elster 1989:13).

Når politikkenes «virkelighet» skal defineres, prioriterer de to posisjonene ulike trekk ved demokratiet. Grovt sagt står valget mellom *enten* å betone de rettslig-politiske innretningene *eller* bred folkelig deltakelse – et skille som allerede er berørt flere ganger. For demokratiteorier basert på liberal politisk ontologi er deltakelse ikke noe mål i seg selv, skriver Pulkkinen, det viktige er:

[...] whether the constitution guarantees the settlement and negotiation between various interests, whether there is a possibility for an individual to intervene in the political process when needed, and whether the usage of political power is put under surveillance, a task especially allotted to the free press (Pulkkinen 1996:30).

Så lenge disse kravene oppfylles er det ingen ting – prinsipielt – i veien for at det politiske ivaretas av en ekspertgruppe. For den hegelo-marxistiske posisjonen er det motsatt: deltakelse har verdi i seg selv, og er et ufravikelig kriterium for et velfungerende demokrati (*ibid.*).

²⁸⁸ Dette vitenskapsteoretiske momentet har også vært utnyttet som et politisk-normativt poeng; særlig med henvisning til Holocaust og GULag, som prototyper eller «bevis» på hvor galt det kan gå når individet ikke er ontologisk grunnstørrelse.

En annen forskjell mellom den liberale og den hegelo-marxistiske tenkningen er at sistnevntes forestilling om samfunnsmessig moralitet, beskrevet ovenfor, kan klassifiseres som metafysisk, ideologisk, og dermed potensielt farlig (jf. den kalde krigens liberalisme i delkapittel 2.3). Etter mitt syn er slutningen fra *moralitet* til *totalitet* en glidning, som i hvert fall ikke kan postuleres allment. Også Pulkkinen foretar en slik glidning når hun hevder at den hegelo-marxistiske posisjonen bærer med seg ideen om et homogeniserende kollektivt subjekt, en totalitet for hvem *forskjell* er problematisk:

The postmodern critique of the Hegelian-Marxian tradition is targeted on the idea of the communal subjectivity. It opposes the very idea of the nation as a single unitary self. The assumption that a culture, a nation, or any politically operative unit is a monadic whole is rejected in the postmodern [sic] at the ontological level. A community is not thought of as one in its relation to the outside world and not without internal differences (Pulkkinen 1996:31).

For Pulkkinen er den hegelo-marxistiske posisjonen basert på ideen om samfunnet som et subjekt som i sin natur er totaliserende og homogeniserende. Hvis dette er nødvendige trekk ved posisjonen, foreslår jeg at det opprettes en fjerde politisk-ontologisk kategori, i tillegg til den liberale, den hegelo-marxistiske og den postmoderne. I kapittel 4 tar jeg på meg å arbeide fram et alternativ til denne forestillingen, i form av et kollektivt subjektbegrep som både omfatter ideen om samfunnets ontologiske primat, forskjell og mest viktig, politisering.

Den politiske liberalismens kanskje sterkeste normative kort er ideen om visse individentsentrerte *rettigheter* som ikke bør krenkes uansett for hvilket (høyere) mål. Liberalismen har, i større grad enn den hegelo-marxistiske posisjonen, vektlagt begrunnelser for individets ukrenkelighet og egenverdi, og begrepsfestet individers og gruppers rettigheter som menneskerettigheter, minoriteters rettigheter vis-à-vis flertallsavgjørelser, retten til å ytre seg fritt m.m. Disse ideene har i praksis fungert som et standhaftig forsvar mot forskjellige former for overgrep og ensretting. Ja, for den politiske liberalismen er rettighetsbegrepet antakelig det viktigste kritiske våpenet, spesielt rettet inn mot politisk teori med en kommunitaristisk eller totalitær slagside, noe som gjør det mulig å kritisere overgrep fra staten, statslignende organer, grupper og organisasjoner mot enkeltindivider som av en eller annen grunn avviker fra, eller ønsker fritak fra den sosiale orden. I så måte kommer de

kollektivt orienterte politiske teorier gjerne til kort.²⁸⁹ Samtidig har det vært hevdet at den sterke betoningen av rettigheter kan utgjøre et problem for politisk tenkning. For eksempel har Carole Pateman avvist den kontraktteoretiske tradisjonen i sin helhet, ved å hevde at den «... posits a self-assertive individualism that 'always generates political right in the form of relations of domination and subordination'» (Ingram 2002:4).²⁹⁰

Et problem som angår vår tematikk oppstår når liberal politisk teori innfører en antagonisme mellom individuelle og kollektive aktørstørrelser, der individet står *mot* kollektivet og – kanskje enda viktigere – omvendt. Her tilbyr Hegel en annen forståelse, og det samme gjør Castoriadis. Kollektivet er for disse ikke en størrelse som truer individets frihet, for eksempel i form av flertallstyranni, men selve frihetens mulighetsbetingelse. Det er likevel grunn til å fastholde liberalismens innsikt om at individet må gis muligheter til dissens, slik tilfellet er for Castoriadis' autonomibegrep, men kanskje i mindre grad hos Hegel. Castoriadis viser nettopp at den politiske liberalismen ikke kan ha monopol på ideen om individets frihet til å ytre seg kritisk, til å forme sine livsvilkår m.v.

Pateman peker også på et mulig moralsk problem, ved at ideen om rettigheter appellerer til vår egoisme (*ibid.*). Men i stedet for å forkaste ideen om individets rettigheter, bør vi kunne undersøke om den er utilstrekkelig formulert i sin liberale tapning, der individet stilles opp mot kollektivet. For å utdype litt omkring rettigheters kollektive mulighetsbetingelser vil jeg vise til en interessant betraktning Hannah Arendt gjør seg i *The Origins of Totalitarianism* omkring forholdet mellom normative prinsipper og institusjonell virkeliggjøring. Arendt påpeker den empiriske sammenhengen mellom normative prinsipper – som frihet, rettigheter og lignende – og institusjonell effektivering eller legemliggjøring. Hennes eksempel er jødene som ble fratatt sitt statsborgerskap før og under annen verdenskrig. Dette tilfellet viser oss, ifølge Arendt, at menneskerettigheter (og menneskerettighetserklæringen) er av liten verdi eller nytte så lenge det ikke finnes stater som utøver, eventuelt bryter med, disse rettighetene. For at mennesker skal bli rettssubjekt (*subject to a law*), må de først være statsborgere (*subjects to a nation state*) eller tilsvarende. Uten en stat er de *ingens* subjekter, og dermed,

²⁸⁹ Se en god framstilling i Vetlesen (1996).

²⁹⁰ Ingram viser til Patemans hyppig refererte verk fra 1970, *Participation and Democratic Theory*, Cambridge University Press. Den referte kritikken er også et ekko av Marx, se Wolin 2004:412-413.

«verdensløse».²⁹¹ Dette viser oss at ideene – som menneskerettigheter – må så å si ha et «hjem» i institusjoner for at de skal gjelde for mennesker. Retten til ytringsfrihet er et eksempel. Mennesker uten statsborgerlig tilhørighet har massevis av ytringsfrihet – problemet er at ytringene deres ikke har noen virkning. Siden opprettholdelsen av statsløse menneskers liv skyldes andres barmhjertighet, og ikke lover som *pålegger* andre å ta hensyn til dem, er deres frihet etter Arendts mening totalt verdiløs:

[T]heir freedom of movement, if they have it at all, gives them no right to residence which even the jailed criminal enjoys as a matter of course; and their freedom of opinion is a fool's freedom, for nothing they think matters anyhow (Arendt [1951] 2004:376).

Tilsvarende gjelder for retten til å bevege seg fritt, og fri meningsdannelse:

There is no question that those outside of the pale of the law may have more freedom of movement than a lawfully imprisoned criminal or that they enjoy more freedom of opinion in the internment camps of democratic countries than they would in any ordinary despotism, not to mention a totalitarian country. But neither physical safety – being fed by some state of private welfare agency – nor freedom of opinion changes in the least their fundamental situation of rightlessness (Arendt 2004:375-76).

Arendt viser her hvordan individers rettigheter verken er umistelige eller rotfestet i noe individuelt. Snarere må de gis helt konkrete, institusjonelle vilkår før de kan fungere som en kritisk brekkstang mot de samme institusjonene. Uten dette, forblir de abstrakt-formelle. Det samme gjelder for subjektets mulighet for å utvikle individualitet. Som Arne Johan Vetlesen påpeker, er individets frihet lite verd uten et spillerom: « ... individualiteten nærer seg av ressurser gjort tilgjengelige for det i og av samfunnet. Samfunnet er individualitetens arena, forærer den dens påkrevde spillerom [...]» (Vetlesen 1996:7).²⁹²

Den hegelo-marxistiske ontologien er som sagt ikke innrettet på å tenke det institusjonelle nivået eller staten som truende for individets frihet. Snarere anses det at en sterk stat eller tilsvarende må til for å sikre individenes frihet og interesser, for eksempel i form av

²⁹¹ Papirløse, «ureturnerbare» asylsøkere er et eksempel fra vår egen tid som illustrerer dette poenget, se for eksempel Giorgio Agambens arbeider. Men Arendts anliggende er mer alvorlig enn det som framkommer her, nemlig å undersøke hvordan nazistenes jødeutryddelse ble gjort mulig ved at jøder ble fratatt sitt statsborgerskap.

²⁹² Sidetallet henviser til den elektroniske versjonen (se litteraturlista).

velferdsordninger og diverse kontrollmekanismer for å hindre overgrep og utbytting. En tenker som har gått ekstra langt i å begrepsliggjøre hvordan individets frihet, evne til moralitet, m.m. beror på kollektive ressurser, er Émile Durkheim. Jeg vil trekke ham inn her, både som eksempel på en tenker som går svært langt i retning av en hegelo-marxistisk politisk ontologi, og for å bringe fram en ny dimensjon i det ovenstående som kan illustrere Castoriadis' poeng om at autonomi må være *både* individuell og kollektiv. Samtidig ønsker jeg å vise hvorfor Castoriadis *ikke* kan plasseres i den samme posisjonen som Durkheim.

Historien viser oss, ifølge Durkheim, at framveksten av individualisme, forstått som individets moralske bevissthet omkring sin egen person, og ideen om individets ukrenkelige rettigheter historisk sett henger nøye sammen med framveksten av en viss samfunnsform, nemlig det moderne samfunnet med en sterk stat (Durkheim 2001:56-60). I en kritikk av Hobbes og Kant anfører Durkheim at staten ikke ble opprettet for å *sikre* disse rettighetene, den *konstituerer* dem. Faktisk er det ifølge Durkheim slik at staten alene beskytter individets autonomi mot grupperes sterkt homogeniserende og kollektivistiske tendenser (*ibid*:62-63). Det finnes også en moralsk side av saken. For Durkheim er ideen om individuelle rettigheter et uttrykk for et visst samfunns verdier, både mht. hvilken verdi individet anses å ha, så vel som med hensyn til hvilke moralske hensyn som bør gjelde for individet (Durkheim 2001:67). Det er altså samfunnet som konstituerer individets (moraliske) verdi, og ikke noe annet, førsosialt ved individet (jf. Lockes naturlige rettigheter). Personlig autonomi kan bare være relativ til samfunnet, det vil si at hensyn til samfunnet har forrang, samtidig som det garanterer individets frihet:

[A]n absolute autonomy [of the human person] is out of the question. The human person forms part of the physical and social *milieu*; he is bound up with it and his autonomy can be only relative. And then, what degree of autonomy is appropriate to him? It is obvious that the answer depends on the state of mind of the societies – that is, on the state of public opinion (Durkheim 2001:68).

Den siste setningen omtaler den offentlige mening som kollektiv moral. Durkheim mener at økende grad av frihet for den enkelte tilsvarer høyere utviklingsstadier for den politiske offentligheten, der rettighetene til individer har utviklet seg, slik samfunnet utvikler seg, mot stadig større moralsk kompleksitet og bevissthet. For Durkheim er samfunnet nemlig en slags

organisme, der staten utgjør den refleksive, moralske bevissthet; ja, statens rolle er moralsk.²⁹³ Menneskelige samfunn er for ham mer enn økonomi eller krig (makt); de er like mye moral (mening), og det er nettopp statens rolle å ivareta dette aspektet. Derfor er sosialistenes syn på staten som instrument for borgerskapets særinteresse, feilaktig ifølge Durkheim (*ibid*:72). Han går faktisk så langt som å hevde at det er gjennom staten, og staten alene, at individene har moralsk eksistens:

[Individuals] are not (as held by the individualistic utilitarians or the school of Kant) wholes that are self-sufficing and that the State should merely respect, since it is through the State, and the State alone, that they have a moral existence (Durkheim 2001:64).

Durkheim er her på linje med Arendts argument, ovenfor, ved å påpeke at ideer, rettigheter og lignende må ha et institusjonelt «hjem» for å kunne gjelde.

Det er mange forskjeller på Durkheim og Castoriadis, ikke minst politisk. Castoriadis ville for eksempel aldri ha gått med på Durkheims glorifisering av staten, eller den grunnleggende (organiske) funksjonalismen.²⁹⁴ Castoriadis anerkjente overhodet ikke behovet for en stat i det autonome samfunn: i den grad han snakket om staten, var den for ham, som for Marx, noe som skulle smuldre vekk, fases ut etter hvert som samfunnsmedlemmene tok bevisst kontroll over skapingen av sine egne institusjoner.²⁹⁵ Mens Durkheim, i de siterte forelesningene om staten og politisk ontologi, slett ikke ser for seg at statens vekst bør begrenses; tvert i mot hevder han at ytterligere ekspansjon i statsapparatet er synonymt med tiltagende moral, dvs. samfunnsmoral. Det sosiale er nemlig bærer av langt mer kompleks og avansert moralsk bevissthet enn individene selv er i stand til å frembringe (se spesielt Durkheim 2006).

²⁹³ Staten er hodet, bevisstheten, mens samfunnet for øvrig er kroppen, lemmene. Profesjonene står i en særstilling, de er kommunikative kanaler for befolkningen opp til hodet/staten, eller rettere sagt, for staten som ønsker å finne ut hvordan det står til i befolkningen.

²⁹⁴ Castoriadis' oppgjør med funksjonalismen, både i organiske, mekaniske og strukturalistiske versjoner, står i første del av *IIS*.

²⁹⁵ Den kategoriske motstanden mot staten gjør Castoriadis' tenkning mer eksotisk enn det som etter mitt syn er nødvendig. Men jeg går ikke inn på det kombinerte spørsmålet om staten, representativitet og hierarki/heteronomi her.

Nå kommer vi til en viktig distinksjon. For Durkheim vil et samfunn der verdiene ikke anses som tilstrekkelige meningsfulle gi opphav til meningstap for den enkelte, som i verste fall kan miste lysten til å leve (Durkheim 2006). Det er for Durkheim best for individene om de selv ikke tenker og problematiserer for mye omkring de kollektivt instituerte betydningene, dvs. den moralen som institusjonene legemliggjør. Dette vil kunne føre til meningstap og anomi. Durkheims foretrukne styreform er opplyst ekspertstyre, der staten, basert på mest mulig fri og opplyst kommunikasjon gjennom profesjonene, styrer til beste for befolkningen. For Castoriadis er det mer komplisert: samfunnet tilbyr mening for individene, men det finnes både autonome og heteronome samfunnsformer – et skille som er meningsløst for Durkheim, for hvem også religion er formålstjenlig som samfunnsmessig «lim». For Castoriadis er problematisering av kollektive betydninger ikke et problem som truer samfunnets meningsdimensjon, snarere tvert i mot. Tilfellet Athen illustrerer dette. Det som er problematisk for Castoriadis, og som minner om Durkheims meningstap, er *l'insignifiance* – betydningsløsheten. Dette fenomenet stopper effektivt all utspørring og problematisering, fordi autonom aktivitet har tapt sin aura av vesentlighet, sitt emosjonelle driv og viljen til å spørre. I og med at Castoriadis prioriterer problematisering og dissens over politisk homogenitet, kan han neppe karakteriseres som hegelo-marxist. Det er også andre grunner til at etiketten sitter dårlig, noe vi ser på i kommende avsnitt.

3.4 Mot en radikal politisk ontologi

Mye kunne tale for at Cornelius Castoriadis tilhører den hegelo-marxistiske posisjonen, slik den er beskrevet av Pulkkinen og gjengitt ovenfor. Ifølge Pulkkinen er det mest bemerkelsesverdige ved den hegelo-marxistiske tradisjonen at samfunnet blir betraktet som et subjekt. Som vi har sett, omtaler også Castoriadis samfunnet som et slags sosialt subjekt med større eller mindre grad av selvrefleksivitet, bevissthet og frihet til å styre og regulere seg selv (autonomi – heteronomi). Også det faktum at han har anlagt et psykoanalytisk perspektiv på samfunnet trekker i retning av en slik kategorisering (jf. Hegels «bevissthet som søker selvbevissthet»). Det å anlegge psykoanalytisk terminologi omkring et samfunn vil bare være

meningsfylt innenfor en politisk ontologi der samfunnet har en viss egeneksistens. Men hva kan vi da lese ut av følgende kommentar hos Castoriadis:

The idea that an ontology, or a cosmology, might be able to save the revolution belongs to *Hegelo-Marxism – that is, to a conception as far removed as possible from my own* (CR:361, min utheving).²⁹⁶

Hva kan ligge til grunn for denne tilsynelatende motsetningen? Er det Castoriadis som overdriver forskjellene mellom Hegel, Marx og ham selv vedrørende politisk ontologi, og i så fall, er likhetene av en relevant karakter, slik at Castoriadis med rette kan sies å tilhøre den hegelo-marxistiske politiske ontologi? Eller blir det nødvendig å revudere Pulkkinens skjema for å kunne forstå og begrepsliggjøre den politiske ontologien som Castoriadis' prosjekt tilhører? Jeg skal argumentere for det siste.^{297,298}

Ifølge filosofen og sosiologen J. P. Arnason er det galt å plassere Castoriadis innenfor en hegelo-marxistisk ontologi – ikke fordi ideen om samfunnet som subjekt ikke finnes hos Castoriadis, men snarere fordi den hegelo-marxistiske ontologien har andre kjennetegn som er mer sentrale enn samfunnets evne til å anta subjektstatus; trekk som overhode ikke passer med Castoriadis' tenkning.²⁹⁹ I stedet foreslår han betegnelsen «radikaldemokratisk ontologi», som Castoriadis deler med blant andre Claude Lefort og Hannah Arendt. Arnason anser at en annen idé enn samfunnets subjekt karakter er mer betegnende for den hegelo-marxistiske politiske ontologi, nemlig ideen om historiens iboende fornuft. Denne tanken, som også framholdes i Pulkkinens beskrivelse, er prominent hos Hegel, blant annet i hans teori om statsrasjonen og de moderne institusjonene. Den finnes også i Marx' teori om produktivkreftenes rasjonelle utvikling og den kan gjenkjennes hos Habermas, i ideen om språkets iboende rasjonalitet. Da Castoriadis begynte å utforske ideen om samfunnet som et

²⁹⁶ Henspeiler på en idé tillagt Castoriadis av Axel Honneth (Honneth 1986, 1989). Tilsvaret kom i «Fait et à faire», i *Revue Européenne des Sciences Sociale*, 86, Decembre 1989. Engelsk versjon CR:361-417.

²⁹⁷ I det følgende lener jeg meg på korrespondanse med professor Johann P. Arnason.

²⁹⁸ Den hegelske posisjonen har andre kjennetegn, som Castoriadis motsetter seg på det kraftigste. I *IIS* tar Castoriadis fullstendig avstand – epistemologisk og ontologisk – fra det han kaller Hegels «positing», dvs. ideen om at *å være* er å *være lik seg selv*. Hele den vestlige teoritradisjonen, både innen filosofi, idéhistorie og naturvitenskap, er for ham fanget i ideen om at «å være» er å «være determinert», i betydningen bestemt. Han betegner den vestlige tradisjonens epistemologi som *identitær-ensemblistisk logikk*, hvilket betegner det ikke-kreative, en logikk som ikke er i stand til å romme noe ontologisk nytt. Se spesielt *IIS* kapittel 1 og 5.

²⁹⁹ Det finnes også marxistiske posisjoner som ikke benyttet seg av ideen om samfunnet som subjekt (Johann P. Arnason, personlig korrespondanse).

sosialt subjekt opplevde han forestillingen om en iboende fornuft som altfor begrenset, ifølge Arnason. Gjennom sitt tidlige oppgjør med Hegel og Marx fant Castoriadis blant annet ut at fremmedgjøring/alienasjon bare kunne overkommes i form av en endring i samfunnets forhold til sine egne institusjoner, gjennom distinksjonen mellom det instituerende og det instituerte samfunnet. Dermed burde samfunnet, for Castoriadis, gjen tenkes som et subjekt hvis selv-transformasjon ikke lenger kunne begrepsliggjøres innenfor en rasjonalistisk historieteori, men som *kreativitet*. Castoriadis imøtegår Marx's idé om et samfunn som er fullstendig transparent for seg selv, som ikke bare umulig, men *uønskverdig* (*IIS*). Ut fra denne analysen, som jeg finner rimelig, er det ikke korrekt å plassere Castoriadis innenfor en hegelo-marxistisk politisk ontologi.³⁰⁰ Det blir nødvendig å overskride premissene som tilbys gjennom Pulkkinens skjema.

Men Pulkkinen er ikke alene om premissene for sin analyse. De foregående kapittelevsnittene er situert innenfor en diskusjon som gjennomsyrrer nyere tids politiske teorier, der det viktigste spørsmålet er om individet *eller* kollektivet skal være politisk-ontologisk grunnstørrelse. Striden mellom liberalere og kommunitarister befinner seg i denne antagonismen, der begge parter tilsynelatende har gode argumenter: Kommunitaristene påpeker individens innfelthet i tradisjoner og praksiser, som motiverer dem politisk og etisk, ja, som tilbyr selve de verdier som individene står for og holder som verdige å forsvare. Liberalere peker tilbake på kommunitaristenes tette og substansielle form for undertrykkelse, og tar til orde for individens frihet til dissens – for eksempel det å ta til orde mot kollektivt sanksjonert urett – og muligheten til å skape sin lykke uavhengig av kollektivets billigelse. Det som preger denne diskusjonen, og gjør konflikten tilsynelatende uløselig, er imidlertid følgende: all tale om kollektivet formuleres som tradisjon, verdi, substans, dvs. lukning, mens alt snakk om individet symboliserer frihet, løsrivelse, kreativitet. Som jeg har prøvd å vise, har Castoriadis med gode grunner tillagt kollektivet et visst sosialontologisk primat – som mer grunnleggende, maktfullt og innflytelsesrikt enn det enkelte individ, jf. språket. Samtidig snakker han konsekvent om kollektiv og individuell *frihet*, og vil ikke på noe punkt gå inn på å tenke de to som motsetninger. Det kan da se ut som om Castoriadis er kommunitarist – men

³⁰⁰ Ei heller i den postmoderne politiske ontologi – Pulkkinens tredje og foretrukne – som jeg har utelatt her. Denne posisjonen prioriterer identitet, forskjell og det partikulære.

da overser vi en meget viktig ting: Castoriadis snakker nemlig ikke om *kollektivets verdier* og *individets frihet*, nei, han snakker også om *kollektivet i termer av frihet*. En faktor som allerede er nevnt, er at friheten til å delta i det politiske livet med å skape lover for oss selv, må være allment instituert. Ifølge ham er det verken logisk eller rimelig å ønske autonomi for seg selv uten å ønske det for alle (IIS:107). Men en vel så viktig faktor her er at det sosiale selv teoretiseres som noe skapende, kreativt. Dette skal utdypes i 4.3.4.

Med disse premissene for begrepet kollektiv frihet, kan det neppe betegne kollektivism, flertallstyranni eller den totalitaristiske tendens som liberale tenkere frykter. Her må det tenkes annerledes. Poenget er nettopp at alle tradisjoner og verdier skal underlegges den samme kritiske undersøkelse, og det er dette som gjør kollektivet fritt. Dette er i bunn og grunn en ikke-kommunitaristisk logikk. Alt som har karakter av lukkede betydninger som «bare er slik», må for Castoriadis settes i spill og problematiseres. Autonomibegrepet transponeres fra å gjelde bare individnivå, som i liberalismen, til å omfatte kollektivet. Igjen mener Castoriadis at dette er logisk nødvendig, da frihet og autonomi for individet forutsetter kollektiv frihet, dvs. demokrati.

Det er neppe nødvendig å argumentere for at Castoriadis heller ikke liberaler, verken i politisk eller politisk-ontologisk forstand. Konklusjonen av undersøkelsen i det foregående må derfor være at verken den liberale eller den hegelo-marxistiske politiske ontologi, slik Pulkkinen bruker begrepene, er dekkende for Castoriadis. For vårt anliggende – et utkast til en radikaldemokratisk danningsteori – kreves en *radikal politisk ontologi*. Hva kan tenkes å ligge i dette? Her følger en skisse. Det mest ryddige er kanskje å starte med å spørre etter grunnstørrelsen i en radikal politisk ontologi. Er det individet, kollektivet, begge to, eller noe tredje? Det kunne for eksempel være kommunikasjon, som hos Habermas, Luhmann og i en del pragmatisk filosofi. Dette svaret er imidlertid verken særlig radikalt eller særlig politisk. Jeg vil heller foreslå at grunnstørrelsen er imaginær skaping, eller i ontologiske termer: *det radikalt imaginære* (som opptrer i to former, psykens ubevisste del og det sosial-historiske, hvorav det siste blir viktigst her). Dette grunnbegrepet kan så utvikles til å gjelde flere områder, for eksempel Arendts politisk-fenomenologiske begreper om «handling» og «pluralitet», som vi kommer til lenger ned. En radikal politisk ontologi må først og fremst

være orientert omkring kreativitet og endring. Det blir imidlertid problematisk når den teoretiske grunnstørrelsen må være *enten* individet *eller* kollektivet/samfunnet, fordi den *egentlige* grunntanken da er ideen om *sosial antagonisme*. Castoriadis' tenkning, for eksempel, rommer ideen om frie individer selv om det samfunnsmessige har logisk-ontologisk – men *ikke* politisk-normativt – primat.

Det bør være mulig å tenke seg at det imaginære som formløshet/kreativitet og skaping har ontologisk forrang for spørsmål som «*enten individ eller kollektiv*». Castoriadis' skapingsbegrep er nettopp slik forfattet, der det imaginære – representert ved psyken og det sosial-historiske – gir form og mening til alle forestillinger om individ, kollektiv osv. Det «politiske» ved denne ontologien består da i ideen om at det imaginære kan aktiveres. Da fordres dynamiske, *non-foundationalistiske* begreper. En radikal politisk ontologi *kan* også romme en idé om menneskets selvrealisering (en filosofisk antropologi), noe som ikke er en politisk-ontologisk nødvendighet, men kanskje en styrke? I neste hoveddel vil jeg gå inn på dette momentet i behandlingen av Hannah Arendt. Sist, men ikke minst må en radikal politisk ontologi bygge opp under ideen om politisk aktørskap (*agency*), der begreper for *det instituerende* er minst like utviklet som *det instituerte* (jf. svakheten hos Berger og Luckmann, og så mange andre). De politiske begrepene bør være dynamiske, og betegne handling, gjøren osv. mer enn væren, eksistens og stabilitet. Denne handlingsdimensjonen blir viktig å videreføre i det følgende, sammen med det imaginære/kreativitet. Vi skal da se på hvordan et handlende, skapende *demos* kan tenkes.

4. OM SUBJEKTIVITET, DANNING OG AKTØRSKAP

Hvem er demokratiets subjekt? Svaret på dette varierer, som så mye annet vi har sett på, i henhold til hvilke demokratiteorier vi opererer med. Ideer om «demokratisk subjektivitet» er i seg selv et sammensatt kompleks, der det dreier seg om minst tre ting:

- *Folkesuverenitet*: at folket bestemmer over seg selv. Dette legitimeres ved folkets makt, eller sagt på en annen måte, rettferdigheten i at subjektene styrer seg selv.
- *Egalitarisme* eller *felleskapsethos*, for eksempel nasjonalisme, felles historie: forestillinger som kan tilby opplevelsen av et *solidarisk «vi»*.
- *Subjektivering*: Hva vil det si å bli et demokratisk subjekt, på individuelt nivå og kollektivt sett?

Det siste interesserer meg mest – særlig aller siste ledd, om kollektiv subjektivering. Som jeg har forsøkt å vise med gjennomgangen av politisk ontologi, trenger denne ideen mer filosofisk utarbeiding. Kollektiv demokratisk subjektivitet har selvsagt med folkesuverenitet, egalitarisme og fellesskapsethos å gjøre, men disse faktorene uttømmer ikke ideen om demokratiets subjekt. Jeg ønsker altså å si noe om *demos* som går ut over de to første ideene.³⁰¹ Som vi så i forrige kapittel er det en markant tendens i politisk teori til å sette individuell og kollektiv frihet opp mot hverandre, eller mer presist – for det snakkes sjelden om frihet for kollektivet – *individets frihet* settes opp mot *statlig styring og gruppers homogeniserende tvang*, eventuelt veid opp mot *gevinsten av verdimelessig sammenheng*. Dette leder hen mot nødvendigheten av å teoretisere demokratisk subjektivitet på samme premisser: individers frie valg *balansert mot* en fellesskapsorientert politisk struktur. Det blir naturlig nok vanskelig å teoretisere kollektive/felles handlinger innenfor denne idékonstellasjonen

³⁰¹ Selv om det kunne være interessant, vil det føre for langt å gå inn på poststrukturalistiske forestillinger om aktørskap og subjektinstanser. Flere politisk-filosofiske prosjekter inspirert av Foucault og Althusser er opptatt av at demokratiet er en samfunnsform som også produserer subjektivitet, blant andre Gert Biesta og Jacques Rancière. Det er minst to sider ved dette forholdet: å sette seg selv som politisk subjekt (J. Rancière, A. Badiou) og å bli *subjektivert*, slik individet blir formet innen enhver samfunnsform (M. Foucault, L. Althusser).

uten å samtidig innrømme at individets frihet begrenses (som hos Durkheim, der en «absolutt autonomi er utelukket»³⁰²). Dermed dreier de aller fleste teorier om demokratisk subjektivitet seg om individuell subjektivitet, posisjonert i forhold til/mot kollektivet, der liberalismen prioriterer avveining og balanse, mens kommunitarismen legger vekt på tilhørighet, identitet og substans.³⁰³

Spørsmålet om demokratiets subjektinstans blir påtrengende når vi med Castoriadis definerer demokrati som regimet for bevisst selvinstituering. Castoriadis har, som vi har sett, en stramt sosiologisk oppfatning av individet, kombinert med en sterk interesse for å begrepsliggjøre kreativitet og nyskaping. Spørsmålet er om han med dette begrepsapparatet er i stand til å skape gode nok begreper for subjektivitet og aktørskap, spesielt *kollektivt aktørskap*? I artikkelen «The State of the Subject Today» (WIF:137-171) spør Castoriadis etter «hvem» i psykoanalytisk praksis: «hvem» er subjektet som er analysens objekt? Hans behandling av dette spørsmålet kan, ved analogi, brukes til å åpne opp spørsmålet om det politiske demokratiets og den politiske danningens «hvem», dvs. dens subjekt.³⁰⁴ Som svar på sitt eget spørsmål svarer Castoriadis at det angjeldende subjekt ikke foreligger som substans, men som *spørsmål og prosjekt* (WIF:137). Subjektet blir til gjennom egen mental aktivitet, som:

[...] the] emergent capacity to gather meaning and to make something of it for herself – that is to say, to gather a *reflected* meaning (the interpretation offers no ‘immediate’ meaning) and to make something of it for herself by reflecting upon it [...] (WIF:139).

Om subjektet sier han:

[T]he *human subject* properly speaking [...] is at once the setting, the means, and the goal (the finality) of the treatment. This subject is not merely real, it is not given; rather, it is to be made and it makes itself by means of certain conditions and under certain circumstances. [...] This subject, *human*

³⁰² Se 3.3.3.

³⁰³ Szerszinsky (1996) har argumentert overbevisende for at kommunitaristisk tenkning ikke egentlig er preget av substans, men av lengselen etter, kravet om substans. Dermed blir «substansen» formal, et abstrakt fenomen. Denne kritikken forsterker mitt poeng om at kommunitarismen mest av alt er en negativ pendant til liberalismen (Szerszinsky, B. (1996): «On Knowing What to Do: Environmentalism and the Modern Problematic». I: Scott Lash., B. Szerszinsky og B. Wynne: *Risk, Environment and Modernity*. London, Sage.

³⁰⁴ Jeg minner i denne forbindelse om passasjen som ble sitert i 1.3.3, der Castoriadis behandler psykoanalyse, politikk og pedagogikk som tre instanser av samme logikk, de umulige profesjoner der subjektets autonomi er mål og målestokk.

subjectivity, is characterized by *reflectiveness* (which ought not to be confused with simple ‘thought’) and by the *will* or the capacity for deliberate action, in the strong sense of this term (*WIF*:143).

Denne passasjen passer etter mitt syn også for å beskrive målet for politisk dannings. Målet er et i begge tilfeller subjekt som er i stand til å vurdere, reflektere og handle bevisst, viljesstyrt. I politiske anliggender vil dette også bety å kunne skape institusjoner sammen med andre – men så langt er vi ikke kommet ennå. Spørsmålet for dette kapitlet er hvordan man kan tenke seg kollektivt aktørskap i forlengelsen av det som nå er sagt om demokrati som samfunnets bevisste selvinstituering. For å undersøke ideer om subjektivitet og aktørskap vil jeg benytte meg av Hannah Arendts begrep «pluralitet», i kombinasjon med blant andre Paul Ricœur, Jacques Rancière og Charles Taylor. Grunnen til å trekke fram disse filosofene er at de har noe å tilføre Castoriadis i synet på subjektivitet. Spesielt viktig blir det å studere Arendts bidrag til radikal politisering. Men aller først, en avstikker til ideen om *selvet* i ulike politiske teorier.

4.1 Selvet i teoriene

«Hvem-spørsmålet» går rett til hjertet av politisk tenkning, fordi forskjellige teorier om samfunnsforandring alltid målbærer bestemte forestillinger om menneskers egenskaper, deres væren-i-verden og handlingsvilkår. Dermed møter vi på spørsmålet om menneskelig subjektivitet også i det politiske, samfunnsmessige. Filosofen C. Fred Alford skriver i *The Self in Social Theory* (1991) om hvordan politiske tenkere bygger på forskjellige oppfatninger av det sosiale «selvet». Politiske teorier kan også leses som teorier om hvordan det sosiale selvet gestaltes, gjennom identifikasjonsprosesser, støtte og avgrensning:

How much of what parts of the self are given up to others? How extensively? Can they be reclaimed? What remains? These are important questions [for political theories], not just details. They make the difference between a totalitarian regime, an authoritarian one, a liberal regime, and a communitarian one (Alford 1991:33).

Å overse disse spørsmålene betyr for Alford ikke bare å overse selvet, men å underordne det sin politiske yndlingsteori (*ibid*:34). Spørsmålene om selvet i politiske teorier bør for eksempel stilles når det er snakk om sosiale og politiske kontrakter: Hvem inngår en kontrakt med hvem? Hva forhandles i kontrakten? Er den gjenkallelig, hva er omkostningene, osv? Det individuelle selvet er på spill i disse spørsmålene, hevder Alford. Der man vanligvis bare snakker om individers rettigheter, bør man i stedet spørre etter det *selv* som er tenkt å inneha disse rettighetene: «How much we value the rights of the self depends, in large measure, on how we value the self, which is not unrelated to how we study it» (*ibid*).³⁰⁵ Dermed blir politisk teori et dypere, humanistisk anliggende enn for eksempel en rent prosedural teori kan gjøre rede for.

Et sunt selvobjekt³⁰⁶ på det ideologisk-teoretiske plan vil for Alford være et «farsideal» som er tilgjengelig for selvenes følelsesmessige investering, en kombinasjon av *ambisjon* (maktsøken) med *idealer* (verdier som fordrer selvbegrensning, begrensning av ambisjon):

The full development of the self, it seems, requires that those it idealizes combine power and ideals, so that the latter are not impotent and the former not meaningless. Ideals that have power; power that is governed by ideals personified by Plato as philosopher kings [...] seems to be the magic combination as far as self-development is concerned. Without it, the self never truly distinguishes ambitions and ideals, always seeking power for its own sake, or – as is more usually the case – pursuing power in the name of ideals (Alford 1991:93).

Alford er opptatt av hvordan individer utvikler evnen til selvbinding, til å kunne styre og la seg styre (jf. Aristoteles). Dette er prosesser Castoriadis sier relativt lite om, men den psykoanalytiske vinklingen åpner for sammenligninger. En interessant forbindelse mellom de to er hvordan Alford snakker om «objekter» som selvet bruker for sin – med Castoriadis' ord – autonomi, i form av *idealer* som tilbyr større eller mindre støtte for psyken til å bli et autonomt, eller sunt, skapende selv. Deres felles poeng er at kulturen, herunder den politiske teorien, tilbyr mer eller mindre velegnet støtte for selvet gjennom måten selvet

³⁰⁵ Motsatt hva man kanskje skulle forvente, finner Alford at den politiske liberalismen ivaretar ideen om et selv på en dårlig måte, tross den sterke vektleggingen av individet og dets rettigheter.

³⁰⁶ Begrepet «selvobjekt» stammer fra psykoanalytiker Helmut Kohut som et alternativ til Freuds biologiske forklaringsmodell. Begrepet refererer til hvordan mennesker utfyller og kompletterer sitt selvbylde ved å knytte følelser til andre, det være seg ting, ideer eller personer.

konseptualiseres på – måter som tilbyr selvet mer eller mindre frirom og mulighet for aktørskap. Det nytter med andre ord ikke å forvente politisk danning og autonomi innenfor en helt upolitisk samfunnsform.

Sett gjennom Alfords optikk legger Castoriadis kanskje ikke nok vekt på motsetninger eller spenninger mellom samfunnet og det individuelle selv. For Alford vil et politisk begrep om selvet som ikke rommer en spenning, være umoden/ufullstendig (som hos Rousseau).³⁰⁷ Rett nok er Castoriadis inne på at det finnes en spenning mellom psyken og det sosiale (og analogt, mellom det imaginære og det ensidiske), når han snakker om at subjektet blir til gjennom å gi avkall på omnipotens; gjennom avgrensning og evnen til selvbinding. Dette er nødvendige prosesser for at den monadiske (monstrøse) psyken skal bli sosial. Men når psyken først er sosialisert, ser det ut til å finnes få «spenninger» mellom selvet og det sosiale hos Castoriadis. Eller rettere sagt, eventuelle spenninger lokaliseres på *begge plan samtidig*. Alford, på sin side, kan kritiseres for å overse spenningene mellom det instituerende og det instituerte samfunnet, og tilsvarende innenfor det enkelte selv. «Det sosial-historiske» blir derfor underteoretisert hos Alford; en mangel han deler med mange andre.

Alfords anliggende er det modne selvet, mens jeg ønsker å nærme meg det «modne» *demos*-begrepet. Mange filosofer har vært opptatt av en sammenheng mellom subjektivering, forstått som det å bli/være et selv, og moralsk og politisk ansvar.³⁰⁸ Uten et selv i psykologisk forstand gir det ikke mening å snakke om verken ansvar eller frihet – og heller ikke autonomi:

[A]n act is free if the agent identifies with the elements from which it flows, it is coerced if the agent dissociates himself from the element which generates or prompts the action. ... The primary condition of freedom is the possession of an identity, or of a self – freedom is the acting out of this identity (Fridthjof Bergmann i Alford 1991:171-72).

Skjønt dette er en mer begrenset, individorientert frihetsforståelse enn hos Castoriadis, gjenkjenner vi ideen om at frihet fordrer gjenkjennelse, aktørskap, selvforfatterskap – og

³⁰⁷ Émile er et eklatant eksempel. Han måtte beskyttes fra alle andre, og ble oppdratt i en nærmest autistisk verden.

³⁰⁸ I denne avhandlingen: Paul Ricœur, Charles Taylor og C. Fred Alford.

påkaller ansvar. I begge tilfeller knyttes frihet og aktørskap til frambringelsens vilkår, ikke til produktet – og i demokratiteoretisk sammenheng, ikke til selve lovens grunner eller begrunnelser, men til aktørskapet, handlingen, skapingen og forfatterskapet av loven. Det å kunne være med å forfatte lover; å når som helst kunne være en som skaper de institusjonene og lovene man forplikter seg på, er å være fri/autonom (*DPR:5*). Og videre, når frihet knyttes til selvbinding peker dette hen mot en moden subjektivitet – kanskje også en moden frihetsforståelse – i det å være villig til å binde seg til noe man anser som verdifullt. Ideen om integrerende demokratiteorier kan også leses inn her. Ifølge Alford er en rekke teorier mangelfullt utviklet når det gjelder ideen om et selv – mens de snakker mye om individet, som vi har sett. Den integrerende dimensjonen ved liberale og kommunitaristiske teorier muliggjør en viss type selv hvis framtrepende trekk er *behovet for beskyttelse* – beskyttelse fra radikal forandring, dvs. sosial-historisk *annethet*, og kanskje også beskyttelse fra andre mennesker som er forskjellige fra en selv: kulturell og sosial annethet.

Ideen om beskyttelse mot andres annethet (*otherness*) er framtrepende hos så forskjellige tenkere som Hobbes, Locke, Rousseau og Rawls, mener Alford. Selvne i disse tenkernes teorier *trues* av annethet, og, mer grunnleggende sett, av det sosiale. Derfor blir det et poeng å lage en sosial kontrakt som stabiliserer de ulike viljer, som i et nullsumspill. Bakgrunnen er en idé om et svakt selv som må beskyttes mot det Alford kaller «narsissistisk krenkelse». På forskjellige måter ønsker disse tenkerne å eliminere det politiske i mer enn minimal forstand, og sikre stabilitet (for selvet). For Rawls innebærer trusselen fra andre, ifølge Alford, et behov for stabilisering som grunnes slik: Jeg respekterer deg fordi du respekterer meg og lar meg i fred. Rawls baserer sin teori på frykt for den andre, som kan frata selvet alt. Den *fryktsomheten* som var eksplisitt hos den tidlige liberaleren Hobbes, er ifølge Alford implisitt i ideene om den originale posisjonen og rettferdighet som rimelighet hos Rawls.³⁰⁹ Liberalismens selv er derfor verken sosiale eller politiske.³¹⁰

³⁰⁹ Det er viktig å bemerke at *Political Liberalism* ikke var kommet da Alford utga sin bok.

³¹⁰ Også hos Rousseau fornektes annethet, i begrepet allmennviljen. Dermed fornektes det politiske som sådan, ifølge Alford. Står Castoriadis for samme utelatelse når han hevder at individuell og kollektiv frihet går ut på ett og det samme? Svaret er et opplagt nei, fordi dette begrepet *ikke* betyr allmennvilje, men institusjonalisert dissens. Likevel er det klart at ideen om annethet kunne vært mye bedre utviklet hos Castoriadis. Når psykens monadiske stadium er tilbakelagt, har Castoriadis i grunnen lite å si om selvet eller det å være ett selv blant andre selv som er annerledes. Her er Hannah Arendts pluralitetsbegrep til stor nytte, noe jeg da også kommer tilbake til.

Alfords tese om liberalismens fryktsomme selv finner gjenklang i så vel Müllers defensive politikkbegrep i analysen av Cold War Liberalism (delkapittel 2.3), som i Castoriadis' kritikk av Isaiah Berlin, hvis frihetsbegrep for Castoriadis ikke er «negativt», slik han selv hevder, men «defensivt» (DPR:12). Etterkrigstidens liberalisme har vært preget av frykten for tyranni og sammenbrudd i den globale verdensorden – og i nyere tid, flerkulturalitetens utfordringer. Dens sentrale idé er å holde samfunnets ulike elementer i sjakk eller balanse.

Men det kan, paradoksalt nok, være fordeler knyttet til ideen om det svake, truede selvet, i form av et styrket selvbilde. Teorier bygget på et slikt selv kan nemlig gi en illusjon om kontroll og herredømme. Filosofen Charles Taylor mener i hvert fall å kunne lese dette i det han kaller humanvitenskapenes tendens mot «naturalisme» – etter modell fra naturvitenskapene – og «objektivering av den ytre verden» (Taylor 1985a). Disse tendensene er sterkt reduksjonistiske i synet på menneskelig kognisjon, handling og subjektivitet. Eklatante eksempler er behavioristiske læringsteorier, som ifølge Taylor overser intensjonalitet og formål; teorier om kognisjon med computeren som modell (utbredt på 1980-tallet), som ikke har begreper for mening/betydning, og atomistiske teorier om politikk og samfunn, som overser de felles betydninger som er nedfelt – *embedded* – i våre praksiser og institusjoner (Taylor 1985a:2).³¹¹ Som Castoriadis, mener Taylor at vi ikke kan forstå mennesker som noe presosialt, som «trer inn i» det sosiale mer eller mindre frivillig, men at menneskelige subjekter alltid allerede *er* i språket og i samfunnet, ja, at det sosiale konstituerer oss som de selvne vi er. Hvis vi ser bort fra konstituerende mening, betydninger og det sosiale kan vi ikke forstå hva det er å være et selv eller en person, men blir i stedet holdt fanget av våre begrensede, reduksjonistiske teorier. Taylors poeng er ikke å vise at naturalistiske teorier er dårlige leverandører av sann kunnskap – skjønt dette også er tilfelle – men å undersøke, hermeneutisk, hvilke verdimeslige grunnantakelser disse teoriene bygger på. En grunnfigur i det Taylor kaller naturalismen er forestillingen om det frakoblede individet (*the disengaged self*). Her kan vi trekke paralleller til den liberale politiske ontologi og Alfords idé om selvet som trues av annethet. Den sterke tiltrekningen som ligger i

³¹¹ Taylors hovedverk fra 1989, *Sources of the Self*, var et oppgjør med naturalismen og den objektiverende filosofien, der Taylor systematisk undersøker denne tenkningens hermeneutiske dimensjoner, dvs. av mening og betydninger, noe vedkommende tradisjon altså ikke selv tematiserer.

forskjellige varianter av naturalistiske teorier om mennesket kan for Taylor forklares med en dypereliggende, moralsk-metafysisk dimensjon – som rett nok sjelden er eksplisitt – nemlig at forestillingen om de frakoblede individer oppbærer en spesiell status av *frihet, verdighet og makt* (Taylor 1985a:6).

[B]ehind and supporting the impetus to naturalism [...], viz. the understandable prestige of the natural science model, stands an attachment to a certain picture of the agent. This picture is deeply attractive to moderns, both flattering and inspiring. It shows us as capable of achieving a kind of disengagement from our world by objectifying it (Taylor 1985a:4).

Den nytelsen vi finner i å fortolke oss selv gjennom naturalistiske og objektiverende forestillinger, gjør at naturalistiske teorier kanskje er mer motstandsdyktige enn deres dårlige epistemologiske utbytte burde borge for. Det kan rett og slett være våre psykologiske overføringer som gjør at vi beholder en *dårlig, men smigrende* oppfatning av menneskers status og handlingsbetingelser. Disse har også en samfunnsmessig side:

The ideal of disengagement defines a certain – typically modern – notion of freedom, as the ability to act on one's own, without outside interference or subordination to outside authority. It defines its own peculiar notion of human dignity, closely connected to freedom. And these in turn are linked to ideals of efficacy, power, unperturbability, which for all their links with earlier ideals are original with modern culture (Taylor 1985a:5).

Her er det slående paralleller mellom Taylor og Castoriadis' skildring av vår tids opptatthet omkring rasjonalt – eller «pseudo-rasjonelt» – herredømme.

[E]veryone knows today, or everyone thinks they know, that the alleged neutrality, the alleged instrumentality of technique and even of scientific knowledge are illusions. In truth, even this expression is inadequate, and it masks the essential aspect of the question. The presentation of science and of technique as neutral means or as instruments pure and simple is not a mere 'illusion': it is an integral part of the contemporary institution of society – that is, it partakes of the dominant social imaginary of our age. This dominant social imaginary can be encapsulated in one sentence: The central aim of social life is the unlimited expansion of rational mastery (CR:240).³¹²

³¹² Se mer om kapitalismen og ideen om pseudorasjonelt herredømme i CR 236-37.

Også Taylors passasje ovenfor viser til en mulig indre sammenheng mellom de to sentrale betydningene, rasjonelt herredømme og autonomiprojektet, der ideen om frihet til å forme vår egen samfunnsmessige tilværelse, autonomi, får næring av ideen om å underlegge seg og beherske naturen. Denne tankefiguren opptrer som positiv visjon hos Marx, i ideen om et samfunn som er fullstendig transparent for seg selv og derfor i stand til rasjonelt herredømme, grundig kritisert av Castoriadis (*IIS*, CR:218-238). På dette punktet er Taylors kritikk altså fullt på linje med Castoriadis, tross førstnevntes hermeneutiske og subjektorienterte innramming.³¹³ Men Taylors tenkning utpeker også en dimensjon som ikke er åpenbar hos Castoriadis, nemlig at subjekter er tilbøyelige til å *ville* tolke seg selv *som* dette og hint. Individene/subjektene hos Taylor blir dermed mindre stramt innrammet av det sosiale enn hos Castoriadis – men de er ikke på noen måte frikoblet fra det sosiale. Nyansen ligger i at det kan være narsissistiske grunner til at visse symbolske betydninger er mer motstandsdyktige mot fakta, så å si, enn andre. Ideen om individets frihet *qua* verdighet og makt er et godt eksempel.³¹⁴

Jeg introduserte dette kapittelavsnittet om selvet i politiske teorier som en avstikker. Forhåpentligvis har denne diskusjonen vist den politiske viktigheten knyttet til konseptualiseringen av politikkenes subjekt. Jeg skal nå vende meg mot subjektbegreper på kollektivt nivå.

4.2 «Hvem» er demokratiets subjekt?

Før jeg går videre skal jeg avklare mine valg av begreper. Det finnes mange aktørtermer å velge blant innenfor forskjellige demokratiteorier: Myndigheter, staten, befolkning, borgere,

³¹³ Det finnes variasjoner i begrepsbruk. For eksempel snakker Taylor om *representations* for det tyske *Bedeutungen*, mens Castoriadis kaller disse for *significations* (her oversatt til betydninger) og bruker *representations* om det jeg her omtaler som forestillinger. For å unngå misforståelser har jeg her valgt å bruke Castoriadis', dvs. avhandlingens termer, og omtaler derfor *Bedeutungen* konsekvent som «betydninger». Som Johann P. Arnason har vist i flere arbeider er det gode grunner til å kalle Castoriadis' s arbeider for hermeneutiske – skjønt han selv nok ville motsatt seg dette på det sterkeste (han omtaler hermeneutikk som reduksjonisme f.eks. i *IIS*).

³¹⁴ Også Castoriadis' tenkning åpner for den affektive dimensjonen ved betydningsskaping, se f.eks. *WIF*:146f. «The for-itself» er også orientert av affekt og lyst; det sosial-historiske opprettholder det vi *liker*.

medborgere, samfunnsborgere, e-borgere, velgere, representanter, partier, sosiale bevegelser, sivilsamfunnet, media, folkesuverenitet, folk, folk flest, fellesskapet, *demos* – og, i sosialismen og kommunismen: arbeiderklassen og proletariatet. Jeg har valgt å bruke termene *demos* om det demokratiske subjekt, der aktørskap og politisk subjektivitet er *demos*' definerende karakteristika.³¹⁵ På engelsk finnes uttrykket *political agency*, som ikke er så lett å oversette – her brukes altså «aktørskap». Et annet sentralt begrep er *subjektivering*, som brukes om det å bli subjekt, en prosess der både indre og ytre forhold spiller inn: på den ene siden, selvets bestemmelse, det å «sette seg selv» (*to posit oneself*) og på den andre siden, selvets sosialisering/strukturering (*subjectivization*). Begge aspekter bør kunne teoretiseres innenfor en radikal konseptualisering av demokrati og danning.

Som allerede påpekt, er begreper for demokratisk subjektivitet – både i individuell og kollektiv form – lite utviklet innenfor liberal demokratiteori. Demokratiets aktører forstås der som et tosidig forhold bestående av på den ene siden politikerne, som representanter for forskjellige interesser, aktører eller grupper; på den andre siden velgerne og grupperinger i sivilsamfunnet, hvorfra de første henter sin legitimitet gjennom valgt representasjon. Representantene/politikerne tenkes ideelt sett som advokater, og til en viss grad eksekutører, for grupper og individers (sær-)interesser. Sterkere begreper om subjektivitet, som folkesuverenitet og lignende, er heller underteoretisert i denne tradisjonen, og regnes som potensielt farlige på grunn av risikoen for destabilisering, flertallstyranni osv. Den sterke betoningen av rettsstaten og defensive bindinger på folkestyret er liberalismens motvekt mot et for sterkt *demos*-begrep.

Mange radikale demokratiteorier har på sin side et velutviklet begrep om *demos*' betydning; ofte kombinert med en skeptisk holdning til staten, og til liberalismens rettsliggjorte politikkbegrep. Aktørdimensjonen utvikles ofte med en tilsvarende svakere betoning av den selvbinding som blant annet rettsstaten besørger. Jacques Rancière, for eksempel, betrakter det instituerte samfunnet som ren begrensning – tilhørende det han kaller *la police* – og stiller

³¹⁵ Castoriadis reserverer imidlertid denne termen for antikken.

dette i radikal motsats til *det politiske*, som alltid må forstås som *utenfor la police*.³¹⁶

Demokrati for Rancière går ut på at stadig nye grupper setter seg selv, tar rom og erobrer det politiske for seg selv. Det er snakk om stadig utvidelse, der nye, tidligere ekskluderte grupper inntar det politiske felt – og blir del av det etablerte, *la police*. Demokratiet er for Rancière alltid overskridelse, og ligger alltid utenfor det etablerte.

[D]emocracy is neither a society to be governed, nor a government of society, it is specifically this ungovernable on which every government must ultimately find out it is based (Rancière 2006:49).

Rancière er opptatt av *hvem som teller som subjekt*. Politikk – genuin politikk – angår først og fremst det å telle (*conter*) som subjekt, og å ta del i det som deles, dvs likhet:

Politics exists where the count of the shares and the parts [*des parts et des parties*] of society is disturbed by the inscription of a share of the share-less [*une part des sans-part*]. It begins when the equality of [no-matter-who with no-matter-who] is inscribed as the liberty of the people (Rancière i Blinkenberg 2009).

Rancières oppfatning av politikkenes «innhold» har altså med likhet å gjøre, og med det å bli subjekt. Det å bli politisk subjekt betyr for ham å knesette prinsippet om «hvem som helst» likhet med «hvem som helst» (*n'importe qui avec n'importe qui*). Demokrati er for Rancière *ikke* legitimert ved danning – nesten tvert i mot. Han tar til orde for å vende oppmerksomheten mot hvordan noen bestemmer seg for å være blant de som teller, heller enn å se på hvordan *status quo* reproducerer seg ved å utelukke de som ikke teller. Med andre ord: dersom noen er ekskludert fra et fellesskap, er det likevel disse som har makten til å endre subjekt-*demos* ved å konstituere og skape nye fellesskap – fra utsiden av. Det som trengs, for Rancière, er at *demos* konstruerer en politisk scene der *demos* benytter seg av sin anerkjente evne til å tale offentlig om felles politiske anliggender. Slik blir et politisk subjekt til. Politikk for Rancière betyr «å gi lyd til tale der alle bare oppfattet støy» (*ibid.*).

³¹⁶ Presentasjonen av Rancière er basert på Jacques Rancière (2006) samt Kåre Blinkenbergs utlegning og oversettelser fra fransk (Blinkenberg 2009). Blinkenbergs kilder er særlig J. Rancière (1998): *Aux bords du politique*, Paris, La fabrique og J. Rancière (1995): *La Méésentente – Politique et Philosophie*, Paris, Galilée.

Men politikk kan, for Rancière, ikke institusjonaliseres. Argumentet bak dette noe besynderlige standpunktet er at enhver orden avhenger av en fordeling av makt som beror på et eller annet prinsipp, og siden enhver besitter de samme kapasiteter – ingen er mer skikket enn andre – vil enhver maktfordeling være urettferdig.³¹⁷ Likhet kan ikke bestå i noen form for sosiale bånd. Så snart likheten forsøkes innskrevet i samfunnets organisasjon og staten, forvandles den til sin motsetning. Videre er det viktig for Rancière å bestemme likhet som et prinsipp, og ikke som et mål, da sistnevnte tilnærming lett slår over i «stalinisme».³¹⁸

The moment the egalitarian subject is incorporated into the state as a special glorious social body representing truth – in Stalinism it was the working class – is the moment that the never-ending meta-political demonstrations of falseness begins (*ibid*).

Rancière har etter mitt syn mye å tilføre et *demos*-begrep i form av hans begrepsfesting av makt, motmakt, oligarki og lukning. Men tilnærmingen forblir kritisk, filosofisk. Til denne type – poststrukturalistisk – radikaldemokrati vil jeg, inspirert av Castoriadis, bemerke at det ikke er *nødvendig* å framstille *demos* i sosiologisk opposisjon til institusjonene – rettslige og andre – det vil si i termer av enten-eller, alltid *enten* innenfor (som del av *la police*) eller utenfor (som demokratisk potensialitet). Det kan være vel så fruktbart å tenke forholdet mellom *demos* og institusjoner som et dynamisk forhold; som skaping, der samfunnet også selv har en skapende dimensjon, og altså ikke bare representerer lukning, som hos Rancière.³¹⁹ Likevel har denne et godt blikk for subjektivitet som det å «sette seg selv», som kollektivt aktørskap, noe jeg ønsker å ta med videre. Men før vi fortsetter med filosofisk å konstruere et *demos*-begrep, vil jeg se på noen forutsetninger av mer ekstern karakter.

³¹⁷ Her kunne man foreslå prinsippet om ambulerende administrasjon, som i det athenske demokratiet, som nettopp hadde til hensikt å forhindre en profesjonell, byråkratisk-politisk elite.

³¹⁸ Her møtes faktisk Rancière og Isaiah Berlin, se Berlin (1969): «Two Concepts of Liberty». I: Isaiah Berlin: *Four Essays on Liberty*. Oxford, Oxford University Press.

³¹⁹ Også Castoriadis har et problematisk forhold til det instituerte når dette heter staten eller byråkratiet.

4.2.1 Å bli et «vi» som *demos* – noen forutsetninger

For at et samfunn skal kunne kalles autonomt må befolkningen være aktiv som *demos kratein* – politisk skapende subjekter. Men det er, med Castoriadis, ikke tilstrekkelig å handle politisk, man må også vite at det er *dette* man gjør. Befolkningen må, slik jeg tolker Castoriadis' autonomibegrep, være seg bevisst sin rolle som demokratiske subjekter, og oppfatte seg selv som *demos*. En slik opplevelse finner ikke sted innenfor enhver samfunnstilstand – ja, i henhold til Hannah Arendt (1990) er folks utøvelse av politisk skaperkraft et sjeldent fenomen, et unntak. *Demos*-konstituering forutsetter en del momenter, som for eksempel et adekvat språk og en viss opplevelse av fellesskap og makt. Det forutsetter også en stor grad av kommunikasjon, – noe som i det moderne samfunn blant annet betyr massemedier – ikke bare for å fremme integrasjon (jf. Dewey og Durkheim), men også for å problematisere det instituerte feltet (jf. Habermas om offentlighetens kritiske og kommunikativt legitimerende funksjon). Men mer grunnleggende – i bokstavelig forstand – enn kommunikasjon, er materielle forhold. Dersom bare en liten del av befolkningen har tilstrekkelig mat, bosted osv., er kommunikasjonssystemer til liten nytte som demokratisk «nervesystem». Innenfor sosialistiske demokratioppfatninger har politisk og økonomisk makt vært tolket i sammenheng. For demokratiske sosialister er ideen om like politiske rettigheter ikke uavhengig av økonomiske forutsetninger for å utøve politisk aktørskap (se f.eks. Marsdal og Wold 2005, men også Rawls 1971). Bakgrunnsantakelsen er at en viss økonomisk likhet må til for at de politiske rettighetene kan realiseres – og dermed for at demokratiet kan kalles reelt. En annen dimensjon ved økonomisk likhet er muligheten for identifikasjon. Det er sannsynlig at opplevelsen av like sosiale betingelser virker integrerende. Opplevd likhet kan danne grunnlag for en forestilling om et «vi» – der «vi» er lik «folk», slik at «folk flest» ikke er noen helt andre enn «oss». Mange har ment at de nordiske landenes stabile demokratier i stor grad skyldes økonomisk likhet. Relativt stor grad av økonomisk likhet kan tenkes å skape oppslutning om, og opplevelsen av, felles kår, felles plikter osv. Dette virker sannsynlig når vi ser på det motsatte: sosial mobilitet som følge av inntektsøkning. Med tiltakende rikdom slutter «vi» antakelig å regne de fattige som en del av «oss». Med tiltakende inntekt blir «vi» en stadig mindre gruppe. De fattige blir rett og slett mindre relevant for dette «vi». Heller ikke fattigfolk er tilbøyelige til å regne de rike til sitt politiske «vi». En implikasjon av dette blir at

økonomisk likhet kan tenkes å skape mer fellesskap. Men hva da med samfunn der sterke fellesskap bygges omkring en rik person, som fyller sin rolle ved å dele av sin velstand: «store, gavmilde menn»? Til dette er det å si at disse samfunns «vi» i bunn og grunn er et «lagdelt vi», og dermed neppe et «vi» der den ene er den andres like *qua* demokratiske subjekter, dvs. med *opplevd lik rett* til å bestemme og stille spørsmål ved alle bestående institusjoner.

De tenkerne jeg trekker på her vil alle, skjønt med forskjellig betoning av spørsmålet, kunne være enige i at en viss grad av økonomisk likhet er nødvendig for å sikre et reelt demokrati.³²⁰ Jeg vil imidlertid ikke gå videre inn på det økonomiske spørsmålet her, men antar at en viss grad av økonomisk likhet er én av flere forutsetninger for radikalt demokrati.

4.2.2 «Medborgerskap» som subjektbegrep

Det klassiske begrepet borger (fr. *citoyen*) har i Norge i løpet av et tiår eller to blitt erstattet av det opprinnelig svenske begrepet «medborger», og noen ganger «samfunnsborger», spesielt innenfor kulturfag og utdanningsstudier. Kan det tenkes demokratiteoretiske grunner til at «borgeren» i stadig økende grad konseptualiseres som «medborgeren»? Jeg har allerede antydnet én mulighet, nemlig at utdanningsfeltet preges av integrerende demokratiteorier og avpolitisering. Uten å gå for dypt inn i dette, vil jeg antyde at det også er subjektivitets-teoretiske endringer forbundet med skiftet av diskursivt repertoar. Forskyvningen kan sees som følger: Der *borgeren* var en enkeltstående entitet – skjønt relasjonelt definert, som borgeren med plikter og rettigheter, borgeren i demokratiet – med myndighet og dømmekraft, er *medborgeren* en som enten *er* med, eller *skal trekkes* med. I så måte gis det visse «velferdspolitiske» konnotasjoner. *Tiltak* for å trekke folk med og inkludere dem i demokratiet, blir nærliggende.

³²⁰ Noen eksempler er: Arendt (1990:30ff), om frihet og likhet i *polis*; Castoriadis' sentrale idé om at demokrati er lik sosialisme, og at frihet og likhet er to sider av samme sak (*DPR*) og, ikke minst, Rancière om at likhet er demokratiets «innhold». Se også, fra en annen posisjon – der ulikhet er et mål på frihet – John Rawls (1971).

Medborgerbegrepet indikerer at det finnes to alternativer: å være *med* eller *ikke-med*. En korresponderende forståelse av demokratiet er noe som folk deltar eller medvirker i, og hvis de ikke allerede er med, så kan de trekkes med eller *inkluderes*. En alternativ forståelse ville være at demokrati er noe folk (borgere) gjør, skaper eller krever. Og fra inkludering er det ikke betydningsmessig langt til *integrering*. Den tiltakende bruken av termen medborgerskap *kan* derfor være et tegn på at demokrati i økende grad konseptualiseres som et inkluderings- og integreringsprosjekt, kanskje særlig innenfor skolen. Dermed aktiveres ideen om medborgeren som inngår i det representative, liberale system: velregulert mangfold. Medborgerbegrepet indikerer også et demokratisk «lim»: demokrati som «livsform», hvor det bare gir mening – «rimelig» mening – å ville være «med». ³²¹ Alt annet blir illiberal sabotasje. Andre har tolket medborgerskapsbegrepet som et subjektbegrep av samme kaliber som kunden, brukeren, der målet er ansvarliggjøring av den enkelte innenfor et (nyliberalistisk) «selvforvaltningsregime», og den enkelte medborger konseptualiseres som et slags demokrati i miniatyr. ³²²

Castoriadis ville ikke bruke begrepet deltakerdemokrati (*participative democracy*) om sin posisjon, men foretrakk direkte demokrati. Grunnen var skillet mellom de styrte og deres representanter som den første termen impliserer. For ham var representativt demokrati – som deltakerdemokratiet er en variant av – ikke demokratisk nok, av to grunner: 1) det vil ikke la seg gjøre å representere andre i stor nok bredde og dybde, i det minste ikke annet enn på valgdagen – folks «interesser» er jo ikke stabile – og 2) det representative sjikt av profesjonelle politikere blir et hierarkisk sjikt, en egen «klasse» med egne interesser (Castoriadis 2004, 1999a). De samme anfektelsene som kan rettes mot det representative demokrati, kan rettes mot termen medborger. Som jeg har prøvd å vise, har begrepet en biklang av paternalisme, der noen skal dras med, trekkes inn og involveres – av andre som representerer det bestående, innsiden. Det mer nøytrale begrepet «borger» er etter mitt syn en bedre kandidat fra et radikalt ståsted.

³²¹ Jf. Rawls' skille mellom rimelige og ikke-rimelige standpunkt.

³²² Jf. de siste tiårs samfunnsforskning inspirert av Foucaults *gouvernementalité*, selvteknologier og «pastoral makt».

Men mitt arbeid her ligger ikke i å undersøke hva en radikaldemokratisk borger er eller bør være; noe litt mer vanskelig er på spill, nemlig konseptualisering av *kollektivt* aktørskap. For å få til dette, må man gå forsiktig til verks. Jeg vil derfor minne om at begreper om *demokratisk kollektivitet* alltid må leses som en bestemt form for *muliggjort individualitet*, slik Castoriadis' tenkning demonstrerer. Hans framstilling av kollektivt aktørskap er likevel preget av enkelte huller, som godt kan utfylles av andre tenkere. I konstruksjonen av et politisk dannelsbegrep kan dette være ønskelig, især fordi den radikaldemokratiske posisjonen jo kjennetegnes av et sterkt aktørbegrep. Hannah Arendts begrep om «pluralitet» viser hvordan slik muliggjort subjektivitet kan forstås, gjennom skapelsen av det hun kaller en «felles verden». Men for å komme videre må jeg aller først undersøke grunnlaget for en *samlesning* av Castoriadis og Arendt.

4.3 Å skape en felles verden: Arendt + Castoriadis

Lenger ned skal jeg prøve å utvikle en noe rikere tenkning omkring radikal politisk danning enn det som tilbys av Castoriadis alene, ved å trekke inn Hannah Arendt. Utgangspunktet er en radikal politisk ontologi der verken individet eller kollektivet er grunnstørrelser, men det radikalt imaginære, som jeg har argumentert for lenger opp. Hannah Arendt og Cornelius Castoriadis er to originale tenkere som har det – negative – fellestrekket at deres tankegods vanskelig lar seg låne ut til kombinasjon med annen tenkning.³²³ Unntaket er når de to selv møtes: etter mitt syn lar Arendt og Castoriadis seg svært godt kombinere, ved at deres respektive verker kan belyse hverandre, påpeke mangler hos hverandre og utfylle hverandre på måter som beforder kreativitet og nytenkning hos leseren. Det er spesielt interessant å se hvordan en komplementær lesning av Arendt og Castoriadis forsterker ideen *politikk som kreativitet*.³²⁴

³²³ To grunner jeg ser er: 1) at mange av deres begreper hadde en egen valør, og 2) begrepene henger sammen med hverandre, slik at det er vanskelig å omtale ett begrep uten å trekke inn en rad andre. Slikt fører lett til uklarhet og misforståelser.

³²⁴ Castoriadis var godt kjent med Arendts verker – hans private bibliotek inneholder en meget stor samling av Arendts utgivelser – men det motsatte var neppe tilfelle. Ingen av dem var imidlertid tilhengere av å sitere eller kreditere andre tenkere i egne tekster, så eventuell innflytelse må spores indirekte.

Jeg tror det er rimelig å si at en normativt orienterende grunnidé i både Arendts og Castoriadis' politiske filosofi er det å kunne skape noe nytt, ontologisk skaping. Arendt utfyller Castoriadis gjennom å konkretisere *hva det vil si* å skape noe nytt. I *The Human Condition* (Arendt 1989 [1958]) undersøker hun en del politisk-fenomenologiske vilkår for det å kunne føre et politisk liv, som særlig utdypes gjennom hennes begreper om *en felles verden*, *pluralitet*, det å *komme til syne* og *spontanitet*. Alle disse termene får en egen, emfatisk betydning hos Arendt. Et annet viktig begrep for vårt anliggende er *acting in concert* (Arendt 1989, 1990), som betegner spontan, politisk-kreativ skaping. Der Castoriadis er opptatt av å frambringe nye institusjoner i aller bredeste forstand, er Arendt opptatt av å frambringe nye impulser til handling. Det å skape noe nytt knyttes for henne til *natalitet* – dét at nye mennesker fødes, og med dem, nye impulser til handling – og framtrede i offentligheten, forstått som performativitet. Hun er opptatt av spontanitet, igangsettelse og inspirasjon – men ikke *for noe bestemt*. Dette er en utfoldelse av frihet.

Castoriadis og Arendt er også (uttalt) enige om visse vitenskapsfilosofiske grunnpremisser, som bare skal nevnes her. Begge understreker at menneskelige forhold, handlinger, samfunn og historie ikke kan forstås eller «forklares» i termer av kausalitet eller bestemthet.³²⁵ På dette grunnlaget blir begges tenkning omkring det menneskelige orientert omkring den genuint menneskelige kategorien *mening*. De også er mer opptatt av å teoretisere *gjøren* (*doing*, *vita activa*, automomi som *prosjekt*) enn *væren* (*being*, *being-as-being-determined*, det teoretiske livet). Ingen av dem prøver, etter eget sigende, å lage en teori om samfunnet. De er opptatt av å åpne, bevege og fremme vår tenkning, ikke så mye av å avklare én gang for alle.³²⁶ Begge skriver dessuten på en måte som gir leseren inntrykk av en viss *urgency*; at noe viktig for oss alle er på spill i politikken.

Castoriadis og Arendt har i stor grad en sammenfallende forståelse av det politiske, noe jeg skal vise ved kort å nevne viktige likheter. Begge ser på politikk som institusjonalisert

³²⁵ Se f.eks. Arendt 1989:175ff, og Castoriadis' *IIS*, særlig første del. Begge er dypt kritiske til det Dewey kalte "The Spectator Theory of Knowledge".

³²⁶ Dette hindret ingen av dem fra å være både påståelige og krasse, både i sine filosofiske tekster og i politiske diskusjoner. Begge deltok i debatter omkring politiske spørsmål i sin samtid, og var ikke redde for å posisjonere seg.

dissens, og (spesielt Arendt) anlegger et såkalt «agonalt» politikkbegrep.³²⁷ De skiller mellom *genuin politikk* og fenomener som kalles politiske, men ikke *er* det, skjønt de bruker forskjellig terminologi for å markere dette.³²⁸ De har begge studert det greske demokratiet inngående, både som historisk hendelse og filosofisk oppkomme, og ser til det greske *polis*-demokratiet for samfunnsmessige betydninger som det er verdt å etterstrebe. De er enige om at politikkenes vesen er frihet. Castoriadis hevder at målet for den «genuine» politikkenes (*true politics*) er frihet, og ikke lykke, velferd eller lignende (*DPR, PPA*). Arendt (1989) sier at den ekte politikkenes vesen (*the nature of politics proper*) er frihet, ikke nødvendighet. Dette er svært likt – men ikke helt, som vi skal se. Arendt opererer med et ekskluderende skille mellom *enten* frihet *eller* nødvendighet som ikke finnes hos Castoriadis. Dette skillet skaper en del problemer, som jeg skal vise. Dessuten snakker Castoriadis om at politikkenes *mål* er frihet, mens Arendt ikke vil snakke om at politikken har noen mål; den er en aktivitet hvis eneste «mål» er seg selv. Jeg kommer tilbake til det siste, samt flere av de nevnte punktene, lenger ned.

De er også uenige på andre viktige områder. En viktig forskjell, som tas opp i et eget avsnitt, er oppfatningen av begrepene *poiēsis* og *tekhne*. Arendts snevre oppfatning av disse begrepene – som (kunnskap for) tilvirkning og fabrikasjon – gjør at det å skape institusjoner for Arendt lett reduseres til noe instrumentelt og dermed, for henne, *apolitisk*. Denne (innsnevrende) oppfatningen finnes ikke hos Castoriadis. Arendt ser ut til å mene at all frambringelse som ikke er *action*/handling (tilsvarende det aristoteliske *praxis*), er tilvirkning (Arendts *tekhne*). Hennes politikkbegrep er derfor lite egnet til å forstå at politikk også er å skape institusjoner. Dette gjør det vanskelig å redegjøre for frambringelsen av det nye.

Arendt er dessuten *ikke* radikaldemokrat i den betydningen begrepet får gjennom Castoriadis; av flere grunner. For henne er den politiske kvaliteten og politikkenes humaniserende

³²⁷ Av *agon* = strid.

³²⁸ Arendt skiller blant annet mellom *politics proper* og *the social* (som for eksempel velferdspolitik, økonomisk fordeling osv). For Arendt dreier politikk seg alltid om frihet, aldri om nødvendighet. Det kan derfor opprettes et skille mellom politikk og *policy* – termer Arendt ikke bruker – der sistnevnte omhandler sosiale spørsmål/nødvendighet (Torgerson 1999). Castoriadis tilslutter seg ikke dette skillet, men sonderer i stedet mellom *politics* og *the political*. Det politiske (*the political*) er hele det instituerte feltet av makt og mer eller mindre politiske institusjoner. Det politiske eksisterer i ethvert samfunn, også der det ikke finnes «genuin» politikk.

dimensjon viktigere enn maktens distribusjon. Hennes politikk teoretiseres som en aktivitet for de få (Arendt 1990).³²⁹ Med dette, samt hennes motstand mot det hun kaller «det sosiale», kan Arendt i ytterste konsekvens bli demokratifiendtlig. Hun ønsker å holde politikken sfæren renset for sosioøkonomiske spørsmål, altså saker som opptar «vanlige folk». Castoriadis, på sin side, vedgår at politikk har et mål og dermed en instrumentell dimensjon, og er villig til å diskutere målene.³³⁰ Tross disse innvendingene mot Arendt (som utdypes lenger ned) mener jeg likevel at hennes tenkning har viktige innsikter som kan utfylle Castoriadis, og bidra til å tenke igjennom hva radikal politisk dannelse kan være.

4.3.1 En felles verden av subjektivitet og institusjoner

La meg starte presentasjonen av Arendt med ideen om en felles verden. Dette begrepet får en spesiell, fenomenologisk-normativ betydning hos Arendt, som her:

The hope for man in his singularity lay in the fact that not man but men inhabit the earth and form a world between them. It is human worldliness that will save men from the pitfalls of human nature (Arendt 1990:175).

Det å skape en felles verden kan sies å være det eneste gyldige «målet» for politikken, slik Arendt forstår begrepet. Lenger ned skal jeg overskride Arendt på dette punktet, og argumentere for at det å skape en felles verden betyr å bygge opp en verden av instituerte imaginære betydninger, og videre at disse betydningene, for at denne felles verden skal være politisk åpen på permanent basis, må tilhøre autonomiens repertoar. Men først må vi se nærmere på hva Arendts begrep om en felles verden betyr.

«En felles verden» betegner for Arendt ikke jorden, naturen eller lignende, men den *offentlige, menneskeskapte* verden. Hennes betoning er på *hva det betyr for oss* å leve i en

³²⁹ Samtidig er det samfunnet som sådan – ikke hver og en av oss – som menneskeliggjøres ved institusjonen av politikken spontaneitet og muligheten for handling.

³³⁰ Se essayet «The Greek *Polis* and the Creation of Democracy», bearbejdet foredrag holdt ved Arendt-seminar ved New School of Social Research, New York 1982. I *CR*, svensk oversettelse i Castoriadis (1995) og en lengre, engelsk versjon i *PPA*.

felles verden.³³¹ En felles verden er dét som ligger *imellom* mennesker, det som forbinder oss med hverandre og samtidig angir våre respektive posisjoner, på samme måte som et bord både forbinder og atskiller dem som sitter rundt det. Slik knyttes vil til hverandre gjennom noe – våre egne artefakter – og unngår samtidig å «ramle over hverandre»:

To live together in the world means essentially that a world of things is between those who have it in common, as a table is located between those who sit around it; the world, like every in-between, relates and separates men at the same time. The public realm, as the common world, gather us together and yet prevents our falling over each other, so to speak (Arendt 1989:52).

Vår felles verden blir dermed dét som lar oss sette (eng. *posit*) oss selv som individer. Den er samtidig fullt og helt et produkt av vår egen evne til å skape. Men subjektene er ikke identiske med verden; de forholder seg til den, og til hverandre gjennom den, slik det kraftfulle bildet – bordet – viser. En felles verden er dessuten en offentlig verden:

[T]he term 'public' signifies the world itself, in so far as it is common to all of us and distinguished from our privately owned place in it (Arendt 1989:52).

Det hører også med til Arendts politiske analyse at tap av en felles verden er mulig. Når dette skjer, mister mennesker interessen for sine felles anliggender, det politiske. De opplever ikke (lenger) at det finnes noe som forbinder dem selv med andre mennesker; noe å ta vare på og bry seg om som er felles, offentlig, dvs. noe politisk. En felles verden krever nemlig ivaretagelse, eller omsorg. I tillegg til det *totale* verdenstap, som etter Arendts syn kjennetegnet totalitarismen (det vil si nazismen og stalinismen), fryktet hun også verdenstap under det hun kalte «massesamfunnet» (Arendt 1989). En masse mangler noe vesentlig, som bare en felles verden kan tilby: *pluralitet*. Begrepet pluralitet betegner det forhold at vi mennesker bebor *ulike* posisjoner i verden – slik vi besitter ulike plasser rundt et bord – og betrakter vår verden og hverandre fra ulike *ståsteder*. Det politiske livet går for Arendt i stor grad ut på å se hverandre, og komme til syne for hverandre, i kraft av våre forskjellige posisjoner innenfor den felles verdens offentlige rom. Denne politiske tilsynekomst har for Arendt en spesielt verdifull status:

³³¹ Det er dette aspektet jeg sikter til når jeg kaller hennes tenkning for politisk fenomenologi.

Being seen and heard by others derive their significance from the fact that everybody sees and hears from a different position. This is the meaning of public life, compared to which even the richest and most satisfying family life can offer only the prolongation and multiplication of one's own position with its attending aspects and perspectives (Arendt 1989:57).

Mennesker er ikke bare forskjellige, (preget av annethet, *alteritas*,) de er også i stand til å *utmerke seg selv* gjennom sitt uttrykk, og blir derigjennom ikke bare forskjellige, men *unike*, hevder Arendt (1958:176). Vi utmerker oss selv ved å ta i bruk vår genuint menneskelige kapasitet for tale og handling (i Arendts spesielle betydning, *speech* og *action*). *Ikke å gjøre dette*, betyr for Arendt å ikke være fullt ut menneskelig:³³²

Speech and action reveal this unique distinctness. Through them, men distinguish themselves instead of being merely distinct; they are the modes in which human beings appear to each other, not indeed as physical objects, but *qua* men. This appearance, as distinguished from mere bodily existence, rests on initiative, but it is an initiative from which no human being can refrain and still be human (Arendt 1989:176).

Dette standpunktet kan synes besynderlig. Men ved å hegne om fenomenene tale og handling er Arendt først og fremst ute etter å beskytte samfunnets – det vil si individenes – kapasitet for *spontanitet* (vi kunne kanskje også si kreativitet, men må her ta forbehold om at Arendt utelukker *poiēsis*, frambringelse, fra sitt politikkbegrep, som vi skal se i neste avsnitt). Spontanitet betegner noe uforutsigbart som det er maktpåliggende å beskytte; for vår menneskelighets skyld. Erfaringen med totalitarismen er skjellsettende: Under nazismen og stalinismen var spontaniteten så godt som eliminert.

The camps are meant not only to exterminate people and degrade human beings, but also serve the ghastly experiment of eliminating, under scientifically controlled conditions, spontaneity itself as an expression of human behavior and of transforming the human personality into a mere thing, into something that even animals are not [...] (Arendt 2004:565).

³³² Hannah Arendts politiske teori har en slagside i ideen om gradert subjektivitet, se delkapittel 4.5.

Politikk betyr for Arendt at individer kan komme til syne for hverandre, å utmerke seg og vise «hvem de er», ja virke på sitt beste (*virtù, excellence*).

Excellence itself, *aretē* as the Greeks, *virtus* as the Romans would have called it, has always been assigned to the public realm where one could excel, could distinguish oneself from all others. Every activity performed in public can attain an excellence never matched in privacy; for excellence, by definition, the presence of others is always required [...] (Arendt 1989:48-49).

Men politikk betyr også å besøke hverandres ståsteder, «*to go visiting*». Når vi får innblikk i andres posisjoner og meninger, får vi en utvidet forestillingsevne som er grunnlaget for en politisk dømmekraft.³³³ Den menneskelige verden konstitueres intersubjektivt, gjennom kommunikasjon. Vi kan bare bli kjent med verden dersom vi forstår den som noe som mennesker deler, noe som ser forskjellig ut avhengig av våre ståsteder og respektive bidrag til den, noe vi kan bli kjent med ved å snakke med andre om den – også når vi er uenige.

For Arendt er det alltid *individet* som er målestokken og målet, den som besitter dømmekraften og for hvem det politiske liv er verdifullt. Hun er opptatt av å bevare det unike som settes inn i verden med det enkelte menneskets kapasitet for å begynne noe nytt; det menneskelige grunnvilkåret *natalitet*. *Spontaniteten* opptrer sammen med handlingers uforutsigbare resultat, for enhver handling i det menneskelige «felt» inngår i et nettverk av andre menneskelige handlinger, som ikke kan overskues på forhånd.

The realm of human affairs, strictly speaking, consists of the web of human relationships which exists wherever men live together. The disclosure of the 'who' through speech, and the setting of a new beginning through action, always fall into an already existing web where their immediate consequences can be felt (Arendt 1989:183-184).

Menneskers handlinger får dermed uforutsigbare ringvirkninger, og deres «endelige resultat» er ukjent for de(n) som handler.³³⁴ Vår kapasitet for unikheter, som fordrer pluralitet og en felles verden, er for Arendt et trekk ved det å være menneske. Denne egenarten hos

³³³ Her ser jeg klare paralleller til Deweys demokratibegrep i *Democracy and Education* (1997 [1916]).

³³⁴ En handlingens mening – og *historien* i Arendts forstand – kan derfor bare berettes, som tilbakeblikk (Arendt 1989:184ff). Historien har ingen skaper, den *oppstår* gjennom tale og handling. Her er både likheter og mulige motsetninger mellom Arendts handlingsbegrep og Castoriadis' begrep om sosial-historisk skaping.

mennesket er likevel skjør, og kan lett ødelegges. Mangelen på en felles verden – verdenstap – betyr mangel av et sted for utfoldelse av oss selv. Den felles verden opprettholdes ved pluralitet, og ødelegges blant annet ved «endimensjonaliteten» som preger massesamfunnet (Arendt 1989:58). Pluralitet, slik Arendt bruker ordet, er derfor ikke det samme som det pluralistiske liberale demokratiet, der forskjellige interesser representeres og diskuteres mot hverandre for å balanseres/vektes (som i politisk liberalisme), eller for å finne fram til en fellesinteresse (Habermas). Snarere er det snakk om å opprettholde forskjeller for det politiske livets – vår humanitets – skyld. Men begrepet pluralitet rommer også ideen om en *sensus communis* – en orientering om, og en omsorg for, vår felles verden – som må bryte gjennom som en bevissthetstilstand hos hver og en av oss.³³⁵ Gjennombruddet av den politiske *sensus communis* kan sees som resultat av en viss politisk danning. Jeg kommer tilbake til Arendts syn på politisk danning i kapittel 5.

Men *hva* er det som ligger mellom oss, som både binder oss sammen og lar oss framtre som forskjellige? Sier Arendt noe mer bestemt om dette? Hun går, så vidt meg bekjent, ikke særlig langt i substansiell retning, men nevner blant annet tradisjonen, språket, litteraturen og historien.³³⁶ Det synes for meg rimelig å anta at ideen om en felles verden svarer til institusjoner i ordets aller videste betydning – det vil si i Castoriadis' betydning. Jeg vil derfor foreslå at man kan bruke Castoriadis' begrepsapparat her, og si at *det som ligger mellom oss er institusjoner og mening*; og kanskje aller viktigst, *de sosiale imaginære betydningene*. Måten vi bygger en autonom, felles verden på er blant annet gjennom handling, tale og skrift osv., dvs. å lage forestillinger (fr. *représentations*). Når vi offentliggjør tekster, for eksempel, og skriver om ting som vi anser som betydningsfulle for oss selv som samfunn, er vi bevisste medskapere av en felles verden. Eller annerledes sagt: Vi bidrar til å politisere verden, og fremmer derigjennom vår autonomi.

³³⁵ Et poeng fra Marcia Cavalcantes innlegg på konferansen «Hannah Arendt – Critical Encounters», i regi av bl.a. Swedish Collegium for Advanced Study, Stockholm 13. januar 2007.

³³⁶ «What remains? The language remains. A Conversation with Günther Gaus», i: Arendt (2003).

4.3.2 Hvorfor pluralitet?

Etter å ha sett på Arendts begrep om pluralitet kan vi spørre hvorfor hun anser pluralitet for å være så viktig, og hva slags normativitet begrepet innehar for henne. Vi kan for eksempel spørre om Arendts pluralitet er en slags multikulturalisme.³³⁷ Ja, er hun ikke egentlig opptatt av politikk som iscenesettelse av oss selv, det å skape oss selv som subjekter, dvs. en slags identitetspolitikk?³³⁸ Svaret er etter mitt syn nei til begge spørsmål (enten de sammenfaller eller ei). Arendt er *ikke* opptatt av identiteter eller posisjonene selv, men av det som ligger mellom dem, det som *inter-est* (Arendt 1989:182). Hun kan derfor vanskelig tas til inntekt for «identitetspolitikk», forstått som grupper og individers prosjekter med å etterstrebe anerkjennelse og/eller respekt for sin gruppetilhørighet, og/eller frihet til å konstruere sin individuelle «identitet». Disse prosjektene vil kanskje heller sortere under det Arendt kaller «det sosiale», og faller dermed utenfor politikkenes område.^{339,340} Aktørenes interesser eller meninger i seg selv interesserer ikke Arendt – det er ikke eksistensen av interesser som etter hennes syn gjør et felt politisk, men kraften/makten/betydningene *mellom* posisjoner. Hun er opptatt av handling, forstått som muligheten for å skape noe nytt. Derfor er det viktig for henne at det politisk handlende, kollektive subjekt *oppløses* så snart den skapende akten er overstått (Arendt 1989, 1990). I *On Revolution* (1990) teoretiseres makt eller kraft (*power*) som noe som oppstår når mennesker handler sammen «*in concert*»; men denne kraften verken kan eller skal institusjonaliseres. Spontanitet og kreativitet er nemlig for Arendt fenomener som opphører så snart man prøver å fange og feste dem i institusjoner. Dermed kan «genuin politikk» bare eksistere i flyktige øyeblikk; fenomenet fordampes så snart en impuls antar en viss utstrekning i tid.³⁴¹

³³⁷ Se Mordechai Gordon (red.) (2001): *Hannah Arendt and Education. Renewing Our Common World*. Boulder/Oxford, Westview Press

³³⁸ Utdanningsfilosofen Gert Biesta (2003) bruker, som tidligere nevnt, Arendts tekst om utdanning (Arendt 1977[1961]) til å tolke klasserommet som et politisk rom, forstått som et sted der alle kan bli subjekter for hverandre. Denne tolkningen tror jeg Arendt ville ha motsatt seg – hun sier blant annet i samme tekst at politikk ikke har noe i klasserommet å gjøre.

³³⁹ Arendts begrep om «det sosiale» betyr noe helt annet enn hos Castoriadis. Hennes begrep representerer imidlertid en blindgate her, og blir derfor ikke behandlet fyllestgjørende.

³⁴⁰ Se Arendts artikkel "Reflections on Little Rock" fra 1957.

³⁴¹ Her kunne ideen om autonomi og selvforvaltning fra Castoriadis godt innføres for å gi hennes ansatser noe mer substans, og ikke minst, robusthet mot kritikk.

En opplagt forskjell mellom Arendt og Castoriadis er at han har konsentrert seg om ontologiske spørsmål, mens hun har mye mer å si om politisk fenomenologi på det intersubjektive planet. Nærmere bestemt har hun utarbeidet tenkning om (vilkår for) hva det vil si å være et menneske blant andre mennesker som er forskjellige – unikt forskjellige. Dette siste blir, som vi har sett, kraftig imøtegått av Castoriadis, som hevder at dersom vi er 1% unike, og «bare» 99% produkt av sosialisering, så er vi i sannhet genier (*WIF*:7). Det er et problem beheftet med dette – men ikke det allerede imøtegåtte, liberale poeng om manglende frihet for individet; problemet for meg er at Castoriadis, ved å fokusere på de to store kategoriene, samfunnet og psyken, samtidig nedtoner ideen om menneskelig mangfold, altså Arendts pluralitet. Dermed kommer han kanskje til å redusere ideen om politisk kreativitet, som er så sentral i hans tenkning.³⁴² Problemet er rett og slett at han ikke redegjør godt nok for hvordan autonomi praktiseres i et demokrati, hvordan den enkelte kan oppøve sine evner ved å «besøke andres ståsteder», hvordan den radikale forestillingsevnen aktiveres og bryter gjennom som en opplevelse av viktighet og kreativitet. Kort sagt, den praktiske siden av politisk danning.

På den annen side har Castoriadis et blikk for mer grunnleggende danning som Arendt kanskje mangler, nemlig ideen om at psyken ikke blir subjekt uten å bli sosial, dvs. ved å investere personlig energi i de tilgjengelige sosiale imaginære betydninger (sublimasjon). Hennes natalitetsbegrep blir, i møte med Castoriadis' teori om sublimasjon og sosialisering, en forestilling om rå, usosialisert psyke. Skjønt her kommer begrepet om en felles verden Arendt til unnsetning, som vilkåret for å bli subjekt for hverandre, *omkring noe som er felles*. Når det så gjelder en forbindelse mellom Arendts natalitet og ideen om skaping, kan det dessuten se ut som om hun mangler elementet bevissthet/*élucidation*, for å kunne snakke om bevisst skaping. I stedet setter hun den mer intersubjektivt betonte ideen om pluralitet, å komme til syne for hverandre og derigjennom aktivere imaginasjonen/forestillingsevnen, som for henne er koblet med dømmekraft.

³⁴² Mangelen på begreper for menneskelig forskjellighet kan henge sammen med at han ikke har utarbeidet en forestilling om selvet (Adams 2006, Smith 2006). Charles Taylor kan, ifølge Smith, brukes til fylle ut Castoriadis for å danne et slikt begrep. Taylor påviser hvordan den enkelte kan *velge* å arbeide med seg selv og sine grunnleggende verdier/imaginære betydninger, og påpeker hvor vanskelig det er å bli et dypt reflektert og ansvarlig subjekt (Taylor 1985:42). Det er derfor forskjell på mennesker mht. kapasitet for selvrefleksjon. Castoriadis er selvsagt ikke så snever at han ikke forstår dette, men han har ikke arbeidet med dette nivået – hans prosjekt var først og fremst å belyse det sosial-historiske, politikk og ontologi.

Selv om Castoriadis, i likhet med Arendt, definerer demokratisk politikk som institusjonalisert dissens, har han ikke utarbeidet pluralitet som et politisk element i nevneverdig grad, og betoner ikke den intersubjektive dimensjonen som finnes i Arendts begrep om en felles verden. Denne mangelen skyldes nok først og fremst at Castoriadis insisterer på det sosiales forrang framfor enhver intersubjektivitet. Han påpeker at all intersubjektivitet alltid allerede er innfelt i de sosiale imaginære betydningers meningsbakgrunn, som gir innhold og begrep for alt vi forstår, slik vi forstår det – inkludert vår egen og andres subjektivitet. Han vil derfor ikke gå med på en sosial ontologi som gir inntrykk av at det sosiale er et produkt av intersubjektive handlinger og meningsproduksjon. Jeg blir meg, og du blir deg, kun *qua* sosiale produkter av et gitt slag, med et gitt språk og gitte sosiale betydninger. *Dernest* kan vi inngå i meningsfulle relasjoner med hverandre – enkelt sagt. Selve ideen om et samfunn – politikk, kultur, autoinstitusjon etc. – dreier seg for Castoriadis om det kollektive plan, og dermed *ikke* om intersubjektivitet. Ifølge ham kan teorier om intersubjektivitet aldri gjøre rede for de forhold som kan beskrives gjennom polariteten mellom psyken og det sosiale:

The term “intersubjective” systematically serves to evacuate the genuine (theoretical as well as practical) question of society and to mask [its “adherents”] inability to think it (PPA:77).

Arendt opererer ikke med en kollektiv kreativ instans, slik Castoriadis gjør med begrepene om «det sosial-historiske» og «det instituerende samfunnet». Hennes begrep om en felles verden, som utgangspunkt for skaping ut fra omsorg (*caring*), fyller likevel en tilsvarende funksjon, med en mindre opplysningsorientert, mer spontanistisk betoning.³⁴³ For Arendt er ideen om en anonym, kollektiv aktør en måte å tilsløre at historien ikke er «laget», men at den er resultat av virkelige aktørers spontane verk, dvs. handlinger (tilhørende *praxis*, ikke *tekhne*) (Arendt 1989:184ff). Tross disse forskjellene mellom Arendt og Castoriadis, som for meg virker filosofisk håndterbare, gir Arendts begrepsapparat et godt inntak til å undersøke *hvordan* politisk skaping kan foregå.

³⁴³ En grundigere undersøkelse av Arendt + Castoriadis enn den jeg kan foreta her, ville vært svært interessant. For eksempel kunne man følge opp de fenomenologiske begrepene «verden» og «fremmedgjøring».

Jeg nevnte ovenfor at Castoriadis' autonomibegrep kan bli skadelidende uten et begrep for pluralitet, fordi han ikke gjør godt nok rede for kreativitetens intersubjektive dimensjon. La oss se litt mer grundig på hvor omfattende dette problemet er. For å gripe litt tilbake, mener jeg *ikke* det er problematisk å ha et såpass stramt sosiologisk individbegrep som han har. Poenget med å gjøre psyken til det samfunnsmessiges motpol, fungerer etter mitt syn godt, og tilbakeviser samtidig liberalismens overbelastning og overbetoning av «individet» som fritt og uavhengig. Mangelen på individet i entall er derfor helt adekvat, og ingen begrensning. Men jeg mener det *er* et problem i den grad hans tenkning mangler *mennesker*. Arendts kjente postulat om at «not Man, but men inhabit the earth ... » (1990:175) ser ut til å ramme Castoriadis, også immanent. For er det ikke slik at menneskelig mangfold og tilsynekomst både er instanser av, og forutsetninger for kreativitet?

Erkjennelsen av at andre mennesker er forskjellige fra meg selv – en viss irreducerbarhet i personbegrepet – ser altså ut til å mangle hos Castoriadis. Denne irreducerbarheten er normativ i en viss, politisk forstand. Det er avgjørende for politikken – og for oss som humanitet – at vi *er* forskjellige, og forstår hverandre *som* forskjellige. Castoriadis' standardsvar til fordringen om et personlig/interpersonlig nivå er at det kan ikke finnes eller på fornuftig vis tenkes noe personlig, eller intersubjektivt, uavhengig av eller forut for det sosiale, som i sin tur muliggjør og fyller dette «nivået» med alt betydningsmessig innhold (*DPR*). Denne innsikten er god nok, men ikke hvis den brukes til å tilsløre eller ekskludere pluralitet. I møte med Arendts begrep om pluralitet framstår Castoriadis som politisk-fenomenologisk mangelfull. Som Arendt viser oss, og dette ligger i kreativitetens natur, må det også være mulig, ja, nødvendig å tenke seg handlinger og interaksjon mellom personer der «utfallet» ikke er gitt av det sosiale. Vi kan – skjønt kanskje ikke innenfor ethvert samfunn – påvirke hverandre på uventede måter og med uforutsette konsekvenser. Det totalitære samfunn (Arendt) og den instituerte heteronomi (Castoriadis) er nettopp samfunn som eliminerer det uforutsette: Førstnevnte ved å drepe menneskers spontanitet gjennom utradering av den felles verden, sistnevnte ved å innskrenke menneskenes tolknings- og forestillingsrepertoar.

Dermed får kanskje Castoriadis likevel det siste ordet her: Bare autonome, frie samfunn kan fostre spontanitet og *handling* i nevneverdig grad. Jeg mener likevel å ha vist at Arendt på sin side har gjennomtenkt den selvinstiterende aktiviteten, det som oppbeholder autonomi, bedre enn Castoriadis har gjort, i hvert fall på visse punkter, som med ideen om pluralitet. Når politisk danning og demokratisering skal begrepsliggjøres, blir hans formuleringer om «*the workings of the radical anonymous collective*», og «*le foule anonyme*», for abstrakt.³⁴⁴

4.3.3 Tekhnēs doble betydning

Et av de mest besynderlige (og beklagelige) trekk ved Arendts tenkning er at hun avviser ideen om at politikk kan dreie seg om å realisere bestemte mål, for eksempel å fremme bestemte interesser. Hun er i særdeleshet kritisk til at sosiale eller økonomiske spørsmål skal ha noe i politikken å gjøre (Arendt 1989). Av en eller annen grunn – muligens for å gjøre opp med Marx én gang for alle – fant hun det nødvendig å skjelne mellom frihet og nødvendighet på *radikalt* vis i sin politiske tenking. Her skiller hun seg fra Castoriadis, ja, de aller fleste politiske tenkere. Det er med andre ord ikke mange som har latt seg inspirere av dette standpunktet – skjønt noen har latt seg inspirere av begrunnelsen, nemlig å verne om det «genuint politiske», og heller supplert Arendts politikkforståelse til *også* å kunne dreie seg om visse formål.³⁴⁵ Hennes politikkbegrep er, som nevnt ovenfor, rettet inn mot å verne om mulighetene for spontanitet. Men det er et åpent spørsmål hvorvidt hun ser for seg at disse mulighetene kan institusjonaliseres.³⁴⁶ Hun ønsker seg ikke spontanitet for å *gjøre noe med den* – politikken skal for henne ikke være målorientert; hun snakker ikke om å skape bedre resultater av et eller annet slag. Etter manges syn er Arendt så opptatt av å holde det politiske feltet åpent at det ender opp som innholdstomt (se Villa 1996). Så hvorfor da spontanitet? Jo, som sagt, for å verne om vår humanitet eller menneskelighet som samfunn. Et samfunn blottet

³⁴⁴ Men det vil være urettferdig å beskyldes Castoriadis for å overse betydningen av personen som skapende og aktiv instans (aktør). I teksten «Culture in a Democratic Society» (CR) framholder han hvordan mennesket først og fremst er *vis libido* og *vis formandi*. Han var en stor beundrer av kunstnere som skaper nye imaginære betydninger og forestillinger, og han begrepsliggjør, i denne og andre tekster, den overskridende kreativiteten i modernistisk kunst.

³⁴⁵ Se f.eks. Torgerson (1999).

³⁴⁶ *On Revolution* er tvetydig her.

for spontanitet er for Arendt ikke lenger et menneskelig samfunn. Målorientering eller politisk instrumentalisme blir, for henne, det samme som avpolitisering, der det politiske feltet ikke holdes åpent, men blir teknisk (preget av *tekhnē*). Hennes skrekkeksempel i *On Revolution* (1990[1963]) er tyranniet som etterfulgte den franske revolusjonen, der «den gode sak» ble drevet igjennom med ren instrumentalistisk vold. Hun mener å finne den samme inhumane tendens i 1950-åras teknokratiske forvaltningsregime, som knyttet seg tett til samfunnsvitenskapelig vitensproduksjon og reduserte menneskers liv til «ren atferd» (Arendt 1989).

Arendts radikale skille mellom frihet og nødvendighet er utarbeidet som skiller mellom det virksomme livets tre sfærer eller modi: *labor*, *work* og *action*. For henne tilhørte politikk en virksomhetstype hun kalte *action* (her oversatt til handling), og denne sfæren trues med kolonisering fra, på den ene kant, *labor*, typifisert som selvoppretholdelse, stoffskifte, natur og *work*, forstått som fabrikasjon, tilvirkning. «Sosiale spørsmål», som velferdsfordeling, ressursfordeling osv. tilhører den siste sfæren. Disse er for Arendt rent tekniske spørsmål, å la økonomi og administrasjon, som bør løses ad teknisk-administrativ vei. Slike spørsmål må *ikke* få innpass i sfæren for det genuint politiske; denne er forbeholdt politiske meninger, som i sin natur må være forskjellige fra hverandre (*ibid.*).³⁴⁷

Castoriadis' tenkning tilbyr atskillig mer politisk substans. Han påpeker, *pace* Arendt, at selv om spørsmål om økonomisk likhet og lignende ikke i seg selv er politiske spørsmål, må de likevel kunne behandles og avgjøres *ad politisk vei* (se Castoriadis 1995:39-72). Dessuten er det ikke *gitt* at det å behandle sosiale spørsmål politisk fører til instrumentalisering av politikken, slik Arendt hevder (Arendt 1990:57,59ff). Men for henne har det politiske livet altså en egenverdi, som forpurres når instrumentelle nyttehensyn blandes inn.

«Nødvendighet» ødelegger for «frihet». Når Arendt utelukker at politikken kan ha mål utenfor seg selv, og holder alle sosiale og økonomiske spørsmål utenfor sfæren for «genuin politikk», ledes hennes tenkning inn i en lakune som det er veldig vanskelig å unnsnippe. Castoriadis på sin side er klar på at politikk dreier seg om noe, og at den politiske aktiviteten

³⁴⁷ En godvillig tolkning av hennes motstand mot det sosiale går ut på at sosiale spørsmål for Arendt er så å si selvinnsyende – alle bør selvsagt ha anstendige økonomiske kår, for eksempel – og kan derfor ikke gjøres til gjenstand for ulike politisk *meninger*. Dette standpunktet er ikke særlig klart uttrykt i Arendts publiserte arbeider.

har mål, først og fremst å frambringe institusjoner. For eksempel er arbeiderklassens tidligere kamper for innflytelse opplagt et politisk stykke arbeid for Castoriadis – men ikke for Arendt. At politikken ikke skal ha mål utenfor seg selv, fører også til logiske problemer, da politikk åpenbart må dreie seg om *noe*. Men Arendts eneste politiske visjon var å holde framtiden åpen (*to keep the future open*).³⁴⁸

Castoriadis påpeker at det greske *tekhnē* har en dobbel betydning som Aristoteles kjente, men ikke klargjorde, nemlig både *mimesis*, etterligning, og *poiēsis*, skaping (*création*).³⁴⁹ Denne dobbeltheten er ikke til stede i Arendts begrepsverden. Hennes puristiske handlingsbegrep er avhengig av å *utdefinere work*, som betyr tilvirkning av et produkt (Arendts *poiēsis*). Dette er et uheldig grep hos Arendt, som også rammer henne selv, da hun jo er svært opptatt av at noe nytt skal være mulig. Men dette nye får aldri anledning til å manifestere seg begrepsmessig som annet enn tale og «ren tilsynekomst». Action er for henne handlinger som gir uforutsette virkninger, men disse virkningene kan ikke gjøres rede for ved inndelingen i *enten action, work eller labor*. Det blir heller ikke mulig å snakke om politiske hensikter, refleksjon/*élucidation* eller bevisst skaping av institusjoner innenfor sfæren for *action*.³⁵⁰

Spørsmålet som melder seg nå er om Arendt ville vært tilfreds med å leses sammen med Castoriadis. Ville hun for eksempel kanskje mene at *élucidation* og bevisstgjøring står i motsats til ideen om å bevare uforutsigbarhet og åpenhet? Jeg vet ikke, men det er tenkbart.

³⁴⁸ Filosofen Dana Villa (1996) har tatt på seg den vanskelige oppgaven med å forstå og om mulig forsvare Arendts steile syn på politikkenes ikke-sosiale karakter. Hovedproblemet er, slik han ser det, at hennes politikkbegrep står i fare for å bli tomt for alt interessant eller viktig *innhold*. Jeg kan ikke gå inn på argumentasjonen her, men bare vise til hans forsøksvise konklusjon om at Arendts politikkbegrep i det minste kan innholdsbestemmes som de substansielle praksiser som må til for å opprettholde den politiske sfæren i et samfunn. «Genuin politikk» blir en pågående politisk diskusjon omkring politikkenes egne vilkår, og dens «innhold» blir alt det som bidrar til å opprettholde vår felles verden. Men også Villa medgir at dette er en for mager begrunnelse for å sette bort alle «sosiale spørsmål» til eksperter. I det virkelige liv kan politikkenes sfære neppe holdes ren og pur, fri fra alle «tekniske» ideer.

³⁴⁹ *Tekhnē* og *praxis* møtes i *poiēsis*, ifølge Castoriadis. Den klassiske filosofien, ved Platon og Aristoteles, kunne samtenke tilvirkning/*work* (som *tekhnē*) og handling/*action* (som *praxis*), gjennom deres felles tilknytning til skaping (*poiēsis*). Men allerede med Platon ble *tekhnē* redusert til etterligning (*mimesis*), slik at *work* og politikk ble atskilt («Technique», *CL-I*:289-324, Castoriadis 1984:229-259).

³⁵⁰ Rancière og Arendt deler en motvilje mot å snakke om institusjonalisering av politikk. Også Arendt er motvillig til å lukke det politiske feltet; for henne er politikkenes første bud å opprettholde politiske diskusjoner og uenighet (Arendt 1989, Villa 1996). En innvending som rammer dem begge er da at typen institusjoner i et gitt samfunn ikke kan være *irrelevant* for hvorvidt politikk kan oppstå eller ei. Selv om politikken ikke kan «fanges» i det instituerte samfunnet, er det rimelig å mene at noen samfunnsformer er mer befordrende for politikk enn andre.

Hvis så er tilfelle, har Arendt neppe et godt nok materiale til å begrepsliggjøre politikk som samfunnsforandring. Her kommer Castoriadis' tenkning, med sin fokusering på hva et samfunn er, til sin rett. For «samfunn», og «institusjoner» behøver ikke forstås som atskilt og fremmed for den individuelle spontanitet og kreativitet. Poenget må, hvis vi følger Castoriadis, være å inngå i et reflektert og «inderlig» forhold til selve den samfunnsmessige institusjonen *tout court*. For ham betyr politikk først og fremst å inngå i et bevisst, reflektert forhold til våre egne *institusjoner*. At disse institusjonene også selv bør være innrettet på å opprettholde politikken selv, blir da et sekundært, men sannsynlig utfall. Jeg mener dermed å ha godtgjort at min samlesning av de to tenkerne ikke faller fra hverandre på dette punktet.

Men ett moment skal Arendt få æren for alene. Som tidligere sagt, var hun ikke interessert i identiteter, derimot i det som ligger mellom oss; ikke i interesser, men det som «*inter-est*». Det vil, ifølge Dana Villa, si institusjoner.³⁵¹ Dermed har hun lyktes i å formulere et nivå for det politiske som ikke er individer og heller ikke grupper; ikke interessekamp, og heller ikke den felles interesse som Habermas snakker om – men et begrep for noe som på samme tid er mellommenneskelig og i den forstand felles, samtidig som det forutsetter vår forskjellighet. Her mener jeg Arendt framstår som unik.

³⁵¹ Dana Villa i foredrag i anledning Hannah Arendts 100 års-markering, Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter, Oslo 10. oktober 2006.

4.3.4 Det sosial-historiske og kollektiv subjektivitet

Med utgangspunkt i autonomiprojektet bør vi etter mitt syn kunne forvente at Castoriadis har et begrep om kollektivt aktørskap. Hans valg av analytiske nivåer, psyken og det sosial-historiske, medfører imidlertid – som vi har sett – visse ulemper, som problemet med å konseptualisere pluralitet, intersubjektivitet og lignende. *Fordelen* er at han kan teoretisere det sosial-historiske på en dynamisk, rik og inspirerende måte, som vi nå skal se nærmere på. Samtidig gjør jeg rede for hva et samfunn er, for Castoriadis. Jeg skal også diskutere det sosial-historiske i forbindelse med ideen om kollektivt aktørskap. Som jeg skal prøve å vise, tenderer Castoriadis' aktørbegreper mot enten å bli (for) psykoanalytiske, eller for grunnleggende. Spesifikke begreper for politisk aktørskap er sjeldne i hans sene tenkning. Denne kan derfor, etter mitt syn, med fordel utfylles fra andre hold. Når jeg argumenterer for dette lenger ned, utgjør Castoriadis den ontologiske bunnplanken. Men la meg starte med et case, analysen av studentopprøret i Paris.

I artikkelsamlingen *Mai 68: La Brèche*, snakker Castoriadis om et paradigmeskifte, en «transformasjon» på linje med den europeiske opplysningen. En kollektiv utopisk kamp krever, skriver han, at hvert enkelt individ utvikler seg annerledes «*from the outset*,» gjennom å forholde seg til kjent kunnskap på en annerledes måte, uten forutgående historie. Dette er også et spørsmål om makt.

[...] it is a matter of the individual's relationship to authority, since knowledge is the *first sublimation* of the desire for power and therefore one's relationship to the institution and everything that the institution represents as fixed and final point of reference (Castoriadis i Winchester 2006:4).³⁵²

Denne analysen av Mai 68 – visstnok den første – er et godt eksempel på hvordan Castoriadis studerer sosial forandring. Fokuspunktet er her individets forhold til kunnskap, forstått som sosialt instituerte betydninger. Det er snakk om en slags læreprosess, der det som «læres» er nytt; hittil usett; en ny relasjon som også innebærer nye betydninger. Sosial nyskaping

³⁵² Oversettelse fra Edgar Morin, Claude Lefort og Jean-Marc Coudray* (1968): *Mai 68: la brèche. Premières réflexions sur les événements*. Paris, Librairie Arthème Fayard. *) Pseudonym for C. Castoriadis.

beskrives gjennom individets forhold til makt og maktens betydninger, der den nye relasjonen til samfunnsinstitusjonen er endringens essens.

Autonomiprojektet oppbæres av institusjonell kreativitet, knyttet til en grundig problematisering (*questioning*) av samfunnsinstitusjonen *tout court*. Men hvem er subjektet, aktør/agens, i denne bevisste sosiale transformasjon: individer eller kollektiver? Som allerede nevnt gir Castoriadis et helt tredje svar, nemlig det sosial-historiske. Dette begrepet lar seg vanskelig bruke innenfor «tradisjonell» filosofi, som vi skal se. I sine tidlige tekster fra Socialisme ou Barbarie-perioden var Castoriadis imidlertid langt mer konkret, med bruk av spesifikke aktørtermer som arbeiderne, råd, arbeiderråd osv. Følgende avsnitt, fra 1955, illustrerer periodens kontante karakter:

[S]ocialism is nothing but the masses' conscious and perpetual self-managerial activity. [...] [I]t is the unleashing of the free creative activity of the oppressed masses (CR:48).

I de senere verkene holdes argumentasjonen på et mer grunnleggende, ontologisk nivå – også når Castoriadis snakker om demokrati og politisering. Unntaket er det historiske eksemplet, Athen. Det er derfor grunn til å spørre om Castoriadis' sene begrepsapparat er tilstrekkelig utviklet til å teoretisere – eller i det minste, begrepsliggjøre – omstendighetene rundt individuell og kollektiv autonomi? La oss se på hvordan han selv omtaler aktørskap i det sosial-historiske domenet. Her er det ikke snakk om et subjekt i tradisjonell forstand, men den kollektive dimensjonen av det radikalt imaginære:

History is creation: the creation of total forms of human life. Social-historical forms are not 'determined' by natural or historical 'laws'. Society is self-creation. 'That which' creates society and history is the instituting society, as opposed to the instituted society. The instituting society is the social imaginary in the radical sense (CR:269).

Bakgrunnen er at historie, for Castoriadis, ikke er noe som *skjer med* et gitt samfunn, ei heller er samfunnet en form for legemliggjøring av en historisk norm, *telos* eller mål, fundert i noe annet, utenfor samfunnet selv. Den korrekte betegnelsen for samfunnets og historiens værensmåte eller eksistensform er derfor kombinasjonsbegrepet «det sosial-historiske»,

mener han (*IIS*:167). I en annen artikkel utdyper han hva et samfunn etter hans oppfatning er, hva som holder det sammen og forandrer det.³⁵³ Nivået for analysen er dypt og ontologisk.

Det som holder et gitt samfunn sammen er dets karakter av totalitet:

That which holds a society together is, of course, its institution, the whole complex of its particular institutions, what I call 'the institution of a society as a whole' – the word 'institution' being taken here in the broadest and most radical sense: norms, values, language, tools, procedures and methods of dealing with things and doing things, and, of course, the individual itself both in general and in the particular type and form [...] given to it by the society considered (*WIF*:6).

Ifølge Castoriadis oppfattes et gitt samfunn alltid som en fungerende enhet, som *ett* samfunn, selv om det består av forskjellige, partikulære institusjoner. Dette er slik fordi samfunnet holdes sammen ved *mening*:

[T]his unity is in the last resort the unity and internal cohesion of the immensely complex web of meanings that permeate, orient, and direct the whole life of the society considered, as well as the concrete individuals that bodily constitute society. This web of meanings is what I call the 'magma' of *social imaginary significations* that are carried by and embodied in the institutions of the given society and that, so to speak, animate it (*WIF*:7).

Eksempler på slike betydninger er: «[...] spirits, gods, God; polis, citizen, nation, state, party; commodity, money, capital, interest rate; taboo, virtue, sin, and so forth» (*ibid.*). Deretter spør Castoriadis seg selv hva som er kilden, roten, opphavet til det magma av sosiale imaginære betydninger som holder den totale samfunnsinstitusjonen sammen i hvert enkelt tilfelle, og som gjør det meningsfylt og verd å opprettholde. Denne kilden kan i hvert fall ikke, hevder han, være noen subjektinstans:

We have to recognize that the social-historical field is irreducible to the traditional types of being, that we observe here the works, the creation of what I call the *social imaginary*, or the *instituting society* (as opposed to the instituted society) – being careful not to make of it another 'thing,' another 'subject,' or another 'idea' (*WIF*:8).

³⁵³ «The Imaginary: Creation in the Social-Historical Domain». *WIF*:3-18.

Hvert enkelt samfunn skaper sin egen form, sin *eidōs*, som en egen verden, eller egenverden (*Eigenwelt*), på en måte som ligner biologiske veseners *autopoiesis*. Denne verden er organisert for-seg-selv (*pour-soi*), ved å skape, organisere, opprette en innside og en utside, mening og ikke-mening, informasjon og støy (*WIF:9*). Men det enkelte samfunn oppretter seg selv ikke for all evighet; det finnes alltid mulighet for forandring og variasjon:

[T]he social-historical does not only create, once and for all, a new ontological type of order characteristic of the genus 'society'. This type is each time 'materialized' through different *forms*, each of which embodies a *creation*, a new *eidōs* of society (*WIF:13*).

Det finnes alltid en uendelig rekke av variasjonsmuligheter, et magma av betydninger for alternative samfunnsformasjoner. Ethvert samfunn instituerer seg likevel som *dette* samfunnet. De samfunnsmessige former og betydninger er altså bestembare, men uendelig ubestemt, *determinable, but infinitely indeterminate*. Det er avgjørende for Castoriadis at samfunnsinstituering forstås som genuin skaping, og ikke bare reorganisering av noe som allerede eksisterer, foreligger. Det å skulle utlede sosiale former fra forutliggende faktorer, som fysiske forhold eller menneskers karakteregenskaper, er derfor meningsløst, mener han (*WIF:13*). Men tradisjonell filosofi vil ikke være til særlig hjelp for å forstå hva *skaping i det sosial-historiske domenet* er, etter Castoriadis' oppfatning:

Here, inherited ontology and logic are helpless: they are bound to ignore the proper being of the social-historical. Not only is creation for this ontology and logic a dirty word (except in a theological context [...]) but also this ontology is inevitably driven to ask, 'Creation *by whom?*' Yet creation, as the work of the social imaginary, of the *instituting* society [...], is the mode of being of the social-historical field, by means of which this field *is*. Society is self-creation deployed as history. To recognize this and to stop asking meaningless questions about 'subjects' and 'substances' or 'causes' requires, to be sure, a radical ontological conversion (*WIF:13-14*).

Dette kan synes både mystisk og abstrakt. Men bakgrunnen for å teoretisere det sosial-historiske på denne måten, er et forsøk på å forstå hva som utgjør *det samfunnsmessige* – et spørsmål som sjelden stilles direkte. Sentralt, igjen, er forholdet mellom psyke og samfunn. I henhold til Castoriadis er psyken ute av stand til selv å skape mening som er tilstrekkelig kompleks til å utgjøre et samfunn. Psykens værensmodus er forestillinger (eng.

representations og *images/phantasms*), mens betydninger (*significations*) tilhører det sosial-historiskes værensmodus (Adams 2006:121). Dette betyr at psyken er ute av stand til å skape institusjoner; disse er produkter av det sosiale felt, altså det sosial-historiske. Samtidig er de to værenspolene, psyken og det sosial-historiske, både nødvendige for, og utilgjengelige for hverandre:

The psyche and the social-historical are mutually irreducible. One cannot make society with the psychical (unless one has already surreptitiously introduced the former into the latter, under the form of language, for example). The Unconscious produces phantasms, not institutions. Nor can one produce something of the psyche starting from the social – it is even unclear what this expression might mean – nor reabsorb the psyche totally within the social, not even in an archaic society or in the society of 1984: people will always dream, they will always desire to transgress the social norm (CR:376).

Skaping er altså det sosial-historiskes værensmåte. Men det bør tilføyes at det sosial-historiskes værensmåte også alltid innbefatter en tendens mot lukning. Det instituerende samfunnet står alltid i en spenning med det instituerte samfunnet,³⁵⁴ men i de fleste samfunn er det *instituerende* samfunnet – det radikalt imaginære – «skjult». Unntaket er det autonome samfunn, som kjennetegnes av sitt permanente strev med å bekjempe tendensen til lukning i seg selv. Det autonome samfunn er derfor, for Castoriadis, en *ny sosial form*, preget av uttrykt, overveid skaping av seg selv som form:

[W]e are, from the standpoint of philosophy, confronted here with a type of being that attempts to alter itself explicitly qua form – or that attempts to break the closure within which it has hitherto existed. I know of no other definition of philosophical thought, and of thought *tout court*, than the incessant effort to break the closure within which, at the outset, one finds oneself – and which tends, always, to reconstitute itself.

We arrive, therefore, at an idea of autonomy that differs radically from simple self-constitution. We conceive autonomy as the capacity, of a society or of an individual, to act deliberately and explicitly in order to modify its law – that is to say, its form. *Nomos* becomes the explicit self-creation of form,

³⁵⁴ Det *instituerte* består blant annet av og ved «det anonyme kollektivet», eller «det kollektive» som kun eksisterer som instituert (see *WIF* 125ff). Det anonyme kollektivet utøver en viss betydningsmakt, «*a power of signification*» eller «infra-makt». Denne makten utøves over individer, slik at ting framstår *som* dette og hint for oss (*DPR*, *PPA*).

which thus makes it appear both as, still, the opposite of *phusis* – and as one of the latter's points of culmination (*WIF*:340).

Det sosial-historiske utmyntes her som en værensform som ikke påkaller ytterligere forklarende prinsipper eller instanser. Det er i seg selv en irreducerbar værensform som opptrer over alt hvor det finnes samfunn (og følgelig, historie). Vi har sett at det sosial-historiske ikke skal forstås som en subjektinstans, og at dets karakter ikke kan gripes med tradisjonelle filosofiske kategorier. For å omtale dets værensmodus bruker Castoriadis forskjellige termer, men ikke på en systematisk måte. Følgende uttrykk ser ut til å betegne mer eller mindre det samme: det instituerende samfunnet, det radikale anonyme kollektivet, det sosialt imaginære (*l'imaginaire social*), det sosial-historiske imaginære (*the imaginary of the social-historical*); det siste blir også kalt det sosiale instituerende imaginære (*the social instituting imaginary*) (*CR*:374). Men hvis disse ikke er subjektlignende instanser, som Castoriadis påpekte ovenfor, hva er de da?

Dette spørsmålet er antakelig galt stilt. Når vi følger Castoriadis har han allerede prøvd å beskrive det sosial-historiske i sitatene ovenfor. Jeg tror at problemet med å slå seg til ro med dette, gjenspeiler en uro – som jeg neppe er alene om – knyttet til kollektive aktørbegreper som *ikke kan* brytes ned til noe individuelt, gruppemessig, interaktivt eller personlig. Det er det upersonlige, *anonyme* aktørskapet som er problematisk; samfunnet som virker bak vår rygg, så å si. La meg i stedet prøve en annen tilgang, og gå direkte til spørsmålet om *bevisst, autonomt aktørskap*. Hvem er subjektet, *agens*, aktøren for bevisst samfunnsmessig skaping i Castoriadis' tenkning? La oss eliminere det åpenbare først: det kan ikke dreie seg om «individer». Som vi har sett, er individet et stramt, «rent sosiologisk» begrep hos Castoriadis, der det alltid dreier seg om det sosialiserte individ, som for ham er en total legemliggjøring av samfunnets imaginære betydninger. Den «sosiale polariteten» befinner seg ikke mellom individet og samfunnet, siden individet *er* samfunnet, et fragment og samtidig en miniatyr av den sosiale verden (*DPR*:2, *WIF*:7). Likeledes er samfunnet ikke noe annet eller mer enn de individene det består av. Poenget jeg vil understreke med denne gjentakelsen er at individer, i Castoriadis' tenkning, ikke kan være en særlig (radikalt) kreativ instans.

For å fortsette eliminasjonen, kan det heller ikke være snakk om at velgerne eller lignende er demokratiets *agens*. Castoriadis bruker ikke selv denne typen begreper til å utsi noe av det som interesserer ham. Så har vi termen *demos*. Denne var som sagt reservert for det athenske *demos*, akkurat som *arbeiderrådene* var reservert for hans tekster om selvstyre i fabrikker og arbeidsliv. Men når det gjelder psykoanalysen, har Castoriadis flere utredninger omkring autonom subjektivitet (se 1.3.3). Denne subjektinstansen beskrives som en individuell «oppvåkning» eller aktivering av en autonom impuls, som må ha samfunnsmessige vilkår for å kunne finne sted. Igjen henvises vi tilbake til det samfunnsmessige og det sosial-historiske.

Som vi har sett, snakker Castoriadis om samfunn som «former» (*eide*) med større eller mindre kapasitet for selvrefleksjon og bevissthet. Ikke bare det, men han snakker også om samfunn hvis sanne tilstand av selvskapning er skjult for medlemmene (heteronom lukning). Hans blikk på det sosiale er ofte utpreget psykoanalytisk. Det kan videre være liten tvil om at han, tross sin egen advarsel, ofte snakker om samfunn som «*subjects writ large*», mer eller mindre i stand til selvrefleksjon, som her:³⁵⁵

These societies represent again a new form of social-historical being – and, indeed, of being *tout court*: for the first time in the history of humanity, of life, and, for all we know, of the Universe, we have here a being that *brings* openly into question its proper law of existence, its proper existing order (*WIF*:17, min uth.).

Betyr dette at Castoriadis ikke i stand til å gjennomføre sitt eget teoretiske forsett? Kanskje – men jeg tror problemet ligger dypere, eller kanskje heller, grunnere: i språket. Ideen om et hvem, et subjekt, påkalles så snart vi bruker den grammatiske strukturen som indikerer sosiale prosesser, særlig når vi bruker verb (her: *brings*). Et predikat trekker grammatisk-logisk med seg ideen om et subjekt. Nøkkelen er kanskje at det sosial-historiskes værensmodus er kreativitet, dvs. det har en dynamisk værensform, men det blir ikke et subjekt i vanlig forstand – et *vesen* – av den grunn. Hvis vi godtar dette, og går med på å omtale samfunnet som et *slags* subjekt, kapabel til selvrefleksjon og -analyse, kan vi spørre: *Hvordan* «forstår» et samfunn seg selv? I egenskap av hva kan det sies at et samfunn er gjenstand for sin egen refleksjon? Og hva innebærer det – normativt og teknisk sett – at et samfunn er selvrefleksivt?

³⁵⁵ Se *WIF*:5-18.

Hvis svaret skal søkes i noe genuint samfunnsmessig, er ett mulig svar: *institusjoner*. Jeg skal ta for meg noen forslag til institusjoner hvis funksjon er samfunnsmessig selvrefleksjon.

Castoriadis mener ikke at samfunnsmessig transparens er et ønskverdig mål, ei heller en mulighet; men belysning (*élucidation*) er likevel ønskelig – som *prosjekt*. Teknisk sett må det da eksistere «autokommunikasjon»: institusjoner og kanaler eller nettverk for refleksjon. I vår tid kan dette være informasjonsmedia (presse, kringkasting, internett), statlige kommunikasjonsbyråer (departement, statlig og kommunal informasjonstjeneste).³⁵⁶ Dessuten må det eksistere institusjoner for produksjon, forvaltning og transformasjon av kunnskap (skoler og universiteter). Samfunnet kan også tenkes som *normativt* objekt for seg selv. I autonome samfunn foregår en refleksjon over rett og galt, godt og dårlig, hva gjelder det samfunnsmessig instituerte (*l'instituée*). Med dette blir samfunnet også å betrakte som *moralsk* «subjekt», der det instituerende (*l'instituant*) forholder seg etisk-moralsk til det instituerte.³⁵⁷ Aktørskap i det sosial-historiske domenet kan altså knyttes til kommunikasjon, presse, offentlig debatt, kunnskaps- og utdanningsinstitusjoner m.v. – institusjoner som ivaretar kritisk og refleksiv virksomhet. *Det instituerende* kan også tenkes som skaping av betydninger gjennom kunst, sosiale bevegelser, kritiske vitenskaper, filosofi, politikk og mye mer. Det er altså mulig å konkretisere det sosial-historiskes virksomhet til kjente institusjoner.

Likevel må det kunne hevdes at Castoriadis, særlig etter sin ontologiske dreining etter 1975, har etterlatt seg et rom for videre arbeid når det gjelder kollektiv subjektivitet. Selv om det sosial-historiske må kunne tenkes på sine egne premisser, og selv om disse faller utenfor den etablerte filosofiens interesser, er det fortsatt ønskelig å snakke om demokratisk aktørskap i mer personlig forstand; om ikke annet, så for å gjøre filosofien politisk og relevant. For å skrive fram et mer operativt, kollektivt subjektbegrep vil jeg derfor trekke inn noen flere ideer fra Arendt, Rancière, Ricœur og Taylor.

³⁵⁶ Se CR:55.

³⁵⁷ Se «The state of the subject today», WIF:137-171.

4.4 Demos som (selv-)bestemmelse

Ideen om *demos*-subjektivering er blant de mest problematiske for politisk danning i dag. Dette gjelder både på teoretisk plan – som manglende begrepsliggjøring – og i praksis, med hensyn til at dette er noe som er aktuelt, ønskelig og realiserbart. Særlig mangelen på kollektiv vilje eller driv til å handle i fellesskap – eller med Arendt, *acting in concert* – synes et stykke unna dagens samfunnstilstand. Mangelen på politisk kreativitet, motløshet og avpolitisering blir aller mest åpenbar når det er snakk om kollektive størrelser som *demos*. «Individet» er en mye mer plausibel størrelse, investert som den er med forestillingen om evnen til å handle (se f.eks. Elster 1989), og som bæreren av «frihet». Dette kan langt på vei forklare den politiske liberalismens sterke stilling i politisk teori.

Når jeg i det følgende skal se på konstitueringen av demokratisk subjektivitet mer direkte, er det viktig å fastholde ideen om at kollektivt aktørskap, i radikaldemokratisk forstand, først og fremst er innrettet på å ivareta og muliggjøre individuell frihet. Arendts begrep om pluralitet viser hvordan dette kan forstås, der kollektivitet ikke forstås som et homogent ethos (jf. Pulkkinen), men som et politisert fellesskap der deltakerne framstår som forskjellige fra hverandre i kraft av sine forskjellige bidrag til en felles verden. Denne verdenen er gjenstand for politikk i og med at den består av og ved institusjoner. Jeg vil derfor forankre *demos*-begrepet i påstanden om at en viktig dimensjon ved politisk aktørskap er å *skape institusjoner*. Uten at institusjoner skapes, kan det neppe være snakk om kollektivt aktørskap i politisk forstand.

Jeg har tidligere berørt Jacques Rancières idé om et *demos* som setter seg selv, og som per definisjon aldri kan innlemmes i det bestående. «Inkludering» og «medvirkning» blir derfor upolitisk og nærmest udemokratisk. Rancière er, i likhet med Arendt og Castoriadis, opptatt av den «genuine politikkens» vilkår.³⁵⁸ Politikk er for ham en størrelse som aldri kan fikseres i institusjoner. Hvis så skjer, unnslipper politikkens subjektdimensjon, og politikken blir til størknet og størknende makt; dét han omtaler som *la police*.

³⁵⁸ Alle tre utmynter skillet mellom det genuint politiske og dets utside – som de omtaler med litt forskjellige betegnelser – og alle utvikler sin forståelse ved å søke seg til Aristoteles.

La meg utforske litt mer hva som kan ligge i det å bli et *demos*. Jeg tar utgangspunkt i Paul Ricœur (1992, 1999) som sier at vi, eller snarere et bestemt jeg, reflekterer for å bli ansvarlig for sine egne handlinger. Ved å reflektere over det jeg gjør, blir jeg en aktør (*agent*). Ja, ikke bare det; når jeg reflekterer over mine egne handlinger, for hvilke jeg betrakter meg selv som opphav, blir jeg et moralsk subjekt i egne øyne. Ansvar er sentralt her; ansvar gjennom refleksjon. Denne figuren kan også gjøres gjeldende på kollektivt nivå. Når *demos* setter seg selv gjennom sine handlinger, framstår det for seg selv som ansvarlig for sine egne frambringelser, institusjonene. Å være ansvarlig for disse kan da bety at det foregår kollektiv refleksjon omkring de betydninger og normer som institusjonene legemliggjør. Men – og dette er viktig – det ligger i ansvarets natur ikke å kunne vite med sikkerhet hva man tar ansvar for. Politiske handlinger er, som Arendt (1989) understreker, ikke mulig å overskue i all sin kompleksitet. Handlinger vil alltid føre til resultater som den som setter i gang handlingene, ikke kan overskue. Dette må være slik fordi de settes ut i et nettverk av andre som handler, der handlinger virker på andre handlinger i et nettverk av ringvirkninger. I tillegg forandrer vi, subjektene, oss:

The unpredictability which the act of making promises at least partially dispels is of a twofold nature: it arises simultaneously out of the 'darkness of the human heart,' that is, the basic unreliability of men who never can guarantee today who they will be tomorrow, and out of the impossibility of foretelling the consequences of an act within a community of equals where everybody has the same capacity to act (Arendt 1989:244).

Uforutsigbarhet er prisen for vår frihet, mener hun. Men med økende uforutsigbarhet kan det hevdes at ansvaret blir mer prekært, spesielt i samfunn som råder over midler til å ødelegge seg selv, som i Arendts tid, eller der de sentrale institusjonene truer det naturlige livsgrunnlaget, som vi vår tid. Dette påkaller vilje og forpliktelse, det vil si selvbinding, som Castoriadis er opptatt av. Jeg skal utdype ideen om selvbinding gjennom Arendts politiske forestilling om det å avgi løfter. Derigjennom framstår *demos* som en spesiell type moralsk subjekt.

I sin tolkning av prosessen bak den nordamerikanske konstitusjonen, «*Constitutio Libertatis*», utvikler Arendt ideen om *løftet* som politisk kategori (Arendt 1990). Grunntanken er at den

nordamerikanske konstitusjonen ble nedfelt gjennom det hun mener er menneskers kanskje viktigste politiske evne (*faculty*), nemlig evnen til å avlegge og holde løfter (*ibid*:175). Våre «løfter» til oss selv som samfunn skapes av mennesker som kommer sammen i politisk handling (Arendts *action*).³⁵⁹ Politisk handling for Arendt forstås som en manifestasjon av «*power*», et ord som kan oversettes til «kraft» heller enn «makt»; en handlingens potensialitet som befinner seg *mellom* mennesker: i «the worldly in-between space by which men are mutually related» (*ibid.*). Denne kraften er å finne «på gatene», det vil si, det er bare å plukke den opp, og utøve den. Kraft er altså ikke noe som *er*, noe allerede eksisterende som kan tas, erobres og fravristes andre, som tilfelle er for «makt». Kraften *oppstår* der mennesker kommer sammen. For i motsetning til styrke (*strength*), som tilhører hver og en især, er kraft et intersubjektivt, kommunikativt fenomen. Den antar skikkelse idet vi gjør noe sammen, og kan til en viss grad bevares i form av pakter, løfter:

[P]ower comes into being only if and when men join themselves together for the purpose of action, and it will disappear when, for whatever reason, they disperse and desert one another. Hence, binding and promising, combining and covenanting are the means by which power is kept in existence; where and when men succeed in keeping intact the power which sprang up between them during the course of any particular act or deed, they are always in the process of foundation, of constituting a stable worldly structure to house, as it were, their combined power of action (Arendt 1990:175).

Det å gi og holde løfter har for Arendt en «verdensbyggende evne» ved seg (*a world building capacity*). I en utvidet lesning kan vi da si at når mennesker trer sammen i politisk handling oppstår en politisk kraft, hvis første form er løfter, og at disse legemliggjøres og nedfelles i samfunnets institusjoner som deretter lukker seg *qua* makt.³⁶⁰ Ideen om å avlegge løfter binder derfor sammen en rekke begreper: politisk kraft (*power*), politisk handling (*action*), en felles verden av mening (*world*) og institusjoner (Arendt snakker her om *constitutions*), der institusjonene er produkter av den konstituerende handling (*the act of foundation*). Dette at mennesker i fellesskap bygger en verden som opprettholdes av felles betydninger/mening og

³⁵⁹ *Action* er ett av tre modi av det virksomme livet: Labour, work, action.

³⁶⁰ Angående det siste momentet, lukning, tilbyr Castoriadis og Rancière et egnet begrepsapparat, som vi har sett. Det er heller tvilsomt om Arendt ville godtatt en slik samlesning. For henne er det å avgi løfter antakelig tenkt som en én-til-én handling, og ikke et kollektivt fenomen, skjønt jeg synes ikke hun er fullstendig entydig på dette punktet.

(politiske) institusjoner blir, for «*the founding fathers*», og for Arendt, en garanti mot den enkeltes tilbøyeligheter til svakhet og kortsiktighet:

The hope for man in his singularity lay in the fact that not man but men inhabit the earth and form a world between them. It is human worldliness that will save men from the pitfalls of human nature (Arendt 1990:175).

Dette sitatet, som har vært framme tidligere, har dermed fått en utvidet betydning. Dét å avgi et løfte er, for Arendt, en handling rettet mot andre, mot etterslekten og andre omstendigheter enn de samtidige (*ibid.*). Og når vi, med Castoriadis og Arendt, forstår institusjoner som muliggjort subjektivitet, blir det å skape institusjoner også å skape rom for utviklingen av visse typer subjektivitet (politisk eller ikke-politisk).³⁶¹

Jeg nevnte Ricœurs idé om sammenhengen mellom refleksjon og ansvarlighet.³⁶² Også for ham står løftet sentralt, som en subjektproduserende handling. Ifølge Ricœur gjør løftets narrative struktur det mulig for oss å betrakte den som lover noe – det være seg en annen eller oss selv – både som et ansvarlig selv, og et selv som binder seg (selv) til et løfte som projiseres fram i tid. Løftet bringer således med seg en idé om et selv som står ansvarlig også i framtiden (Ricœur 1992). Også Charles Taylor mener også at refleksjon – grunnleggende arbeid med våre dype verdier og sterke evalueringer – inngår i det å bli et ansvarlig, moralsk subjekt. Samtidig påpeker han hvor vanskelig dette er, fordi det innebærer å stille spørsmål omkring *hvem vi er som subjekter*, dvs. vår egen identitet. Også her går det an å trekke paralleller til kollektivt nivå, og demokratiet som utspørrende aktivitet (*permanent interrogation*) hos Castoriadis. Denne utspørringen må forstås som *selvutspørring* i et autonomt samfunn. Taylors tanker i det følgende kan derfor gi innspill til hva det innebærer å bli et ansvarlig demos-subjekt.

Taylor snakker om å gå dypt i seg selv (som person, ikke som kollektiv) og prøve å vurdere hvorvidt våre verdimeslige grunnantakelser virkelig fortjener vår tilslutning eller ikke (Taylor

³⁶¹ Dette er også i høyeste grad en hegelsk tankefigur. Se en god videreutvikling hos Axel Honneth (2008): *Kamp om anerkjennelse. Om de sosiale konfliktenes sosiale grammatikk*. Oslo, Pax

³⁶² Ricœur snakker ikke om kollektiv subjektivitet her.

1985:39ff). Målet, eller rettere sagt målene, er åpenhet, muligheten til å forandre de grunnantakelsene vi har, og dét å skape seg standpunkt ut fra formløse (*inchoate*) moralske fornemmelser.³⁶³ Våre dypeste vurderinger/verdier (*evaluations*) er de minst artikulerte, ifølge Taylor, fordi de er så tett sammenvevd med hvem vi er som subjekt. Uten disse eller tilsvarende vurderinger/verdier, vil jeg-subjektet bryte sammen (*ibid:40*). Det er derfor følelser knyttet til disse vurderingene/verdiene, og det å utsette dem for utspørring og tvil vil antakelig vekke motstand. Det er ytterst vanskelig, og tar tid.

In fact this stance of openness is very difficult [...] because this form of evaluation is deep in a sense, and total in a sense, that other less than radical ones are not. If I am questioning whether smuggling a radio into the country is honest, or judging everything by the utilitarian criterion, then I have a yardstick, a definite yardstick. But if I go to the radical questioning, then it is not exactly that I have no yardstick, in the sense that anything goes, but rather that what takes the place of the yardstick is my deepest unstructured sense of what is important, which is as yet inchoate and which I am trying to bring to definition. I am trying to see reality afresh and form more adequate categories to describe it. To do this I am trying to open myself, use all of my deepest, unstructured sense of things in order to come to a new clarity.

Now this engages me at a depth that using a fixed yardstick does not. I am in a sense questioning the inchoate sense that led me to use the yardstick. And at the same time it engages my whole self in a way that judging by a yardstick does not. [...] This radical evaluation is a deep reflection, and a self-reflection in a special sense: it is a reflection about the self, its most fundamental issues, and a reflection which engages the self most wholly and deeply (Taylor 1985:41-42).

Siden det er frivillig, opp til oss selv, å gjennomgå slik selvransakelse, er dette for Taylor en handling som *gjør oss ansvarlige for oss selv*. Vi påtar oss et dypt ansvar for å være den vi er. Og vi kommer ut i den andre enden med et styrket, forpliktet selv, «a self-resolution» (*ibid:42*). Jeg synes Taylor her gir en god beskrivelse av *hva det innebærer for et subjekt å være autonomt i Castoriadis' forstand*, ikke minst når han peker på hvor smertefullt og truende dette kan oppleves. Nå skal det også sies at det ifølge Castoriadis er det heteronome samfunn som stiller selvutspørringen opp som mest truende, på randen av selvødeleggelse,

³⁶³ Jf. Castoriadis' «magma av betydninger».

mens tilstanden beskrevet av Taylor bare er mulig innenfor autonome samfunnsforhold, der slik utspørring inngår i samfunnets ethos.

Som nevnt flere ganger er Taylors og Ricœurs anliggende ikke å teoretisere et *demos*, men det enkelte selvet. Relevansen av deres ideer om løftet og selvrefleksjonen som subjekt-konstituerende handlinger oppsto gjennom undersøkelse av Arendts politiske kategori, løftet. Hvis analogien er fruktbar kan vi nå, ved å overskride Taylor og Ricœur, si at *demos* blir ansvarlig, dvs. blir subjekt i moralsk forstand, ved frivillig å forplikte seg på noe. I denne figuren inngår både selvbinding og *élucidation*. For nå å knytte sammen det ovenstående kan vi, i politisk sammenheng, si at en gruppe mennesker som handler sammen – *in concert* – blir et *demos* når de enes omkring et løfte, det vil si en institusjon i Castoriadis' forstand, for eksempel en lov, som de pålegger seg selv å følge.

Ved å følge Taylor videre kan vi også gå inn på forskjellen mellom valg mellom alternativer som er trivielle, ikke-moralske, og avgjørelser som innebærer sterk vurdering. Førstnevnte gjelder spørsmål som, for eksempel, hvorvidt jeg har lyst til å konsumere dette eller hint, de involverer «svak vurdering», her, *lyst*. Sterk vurdering innebærer å gradere eller inndele noe i henhold til våre oppfatninger av *verdi*, for eksempel verdighet/uverdighet. Denne type vurderinger er innfelt i, og avhengig av, en viss språklig utarbeidelse, dvs. de må artikuleres for å bli reelle, ifølge Taylor. Arne Johan Vetlesen hevder at dét å kunne skille mellom første- og annenordens ønsker er «selve forutsetningen for genuin autonomi».³⁶⁴ I dette ligger at mennesket er autonomt først når det er i stand til å ønske å forandre, og forbedre, seg selv. Mennesket må være i stand til å *ville ønske* det det faktisk ønsker seg, og å endre sine tilbøyeligheter i henhold til sine egne – sterke – vurderinger. Overført til samfunnsnivå kan vi snakke om et samfunn som overlegger sine normer i lys av gyldighet *de jure*, ikke bare *de facto* (CR ref.). Et slikt samfunn kan vi også kalle selvdannende, forpliktet på selvdannelsens idé.

Oppsummerende kan vi da si at det å gi seg selv som samfunn et løfte, betyr to ting: Først, å bli et demokratisk subjekt som strekker sin historie framover i tid; dernest, å forplikte seg på

³⁶⁴ Spalten Homo Politicus, *Klassekampen* 7. august 2007.

sin skaperrolle, der det skapte virker tilbake på den skapende, det instituerende samfunnet eller *demos*. Strukturen i etisk subjektivering er ikke rent refleksiv, som «hvem er jeg?», altså pekende tilbake på subjektet selv i form av «identitet» eller lignende, men betegnes ved ytringen «her er jeg», som muliggjør et løfte, en forpliktelse: «dette står jeg for!» (Ricœur 1992). Kjernen i resonnementet er at vi bestemmer oss for å agere som, og bli et *demos i forhold til noe*. Det som gjør *demos* til et autonomt subjekt, er altså en tretrinns modell: først handlingen (løftet), dernest bevissthet om løftets forpliktelse (selvbindingen) og til sist bevisstheten om forpliktelsens – i siste instans – moralske og samtidig kontingente grunnlag.

Til spørsmålet om «hvem» som er demokratiets subjekt, har jeg nå følgende forslag. I stedet for den utbredte forestillingen om at et homogent ethos, nasjon eller lignende må til for å motivere et *demos* vil jeg hevde at *demos* kan bestå av de som er berørt av og underlagt felles institusjoner – og som har ansvar for å skape og gjenskape dem. Eller mer presist, *demos* er de som er berørt av og deler institusjoner – *i den grad de tar ansvar for å gjenskape, endre, forkaste, eller på reflektert grunnlag, bevare dem*. Å være *demos* betyr da å ha omsorg for vår felles verden; våre institusjoner i ordets aller videste forstand.

Demokratiets fordring er i så måte radikal. I en kommentar til vår tids manglende selvbegrensning vis-à-vis våre økologiske omgivelser, sier Castoriadis at vi har ansvar for det som vi har innvirkning på:

We must denounce *hubris* in ourselves and in those around us, and achieve an *ethos* of self-limitation and caution, accept our radically mortal nature so that we may at long last become as free as we can be. [...] Whatever depends on us is our responsibility (FT:150).

4.5 Grader av subjektivitet? Danningsbegrepets slagside

Når er vi blitt autonome subjekter? Dette spørsmålet er vanskelig å besvare, men heller ikke til å komme utenom når vi snakker om danning. Danningsbegrepet bærer nemlig med seg en idé om at autonomi – autonom subjektivitet – ikke er noe alle besitter. Barnet, for eksempel, regnes ikke som autonom aktør, men som en som *lærer å bli det*. Tradisjonelt har det vært forstått som at veien til autonomi går gjennom å være underlagt, henvist til, en annens autoritet, nemlig pedagogen eller den voksne. Dette er pedagogikkens klassiske paradoks, myndiggjøringens paradoks. Den som ikke er myndig, i stand til å handle autonomt, skal også kunne skånes for ansvar som vedkommende ikke er moden for. Med andre ord, autonomi innebærer en viss modenhet, og med dette følger ansvar. Det hefter imidlertid et problem med ideen om autonomi som danningens produkt, nemlig at ikke alle tilkjennes samme subjektstatus. Innenfor radikaldemokratisk tenkning, der alle tilkjennes samme *rett til å delta* i det politiske arbeidet med å skape institusjoner, er dette et genuint problem.

Også Hannah Arendts politiske tenkning har en slagside i ideen om gradert subjektivitet. For henne er det slik at bare et liv der man får utfoldet seg i henhold til visse kriterier, er et fullt ut realisert menneskeliv. Bare et liv der man får utfoldet seg som *zoon politikon*, er et fullt ut realisert menneskeliv. Arne Johan Vetlesen har kritisert Arendt for at hun, ved sin analyse av konsentrasjonsleirenes dehumanisering, selv havner på den gale siden i humanisme-spørsmålet, dvs., den gale siden i forhold til sitt eget forsett.³⁶⁵ I *The Origins of Totalitarianism* argumenterer Arendt for at totalitarismen ødelegger selve menneskeligheten i sine ofre ved å ødelegge deres felles verden, og gjøre mennesker til atomer, isolert fra hverandre. Verdensløse mennesker har ikke de nødvendige vilkår for å realisere seg selv som menneskelighet. Ifølge Arendt gikk nazistenes ødeleggelse av jødene først og fremst ut på å nedverdige, ydmyke og ødelegge deres selvverd, blant annet gjennom å få dem til å gjøre ting de ikke kunne respektere seg selv for. Men når Arendt beskriver ofrene som «umenneskelig-gjort» er hun selv med på å gjøre deres verdi relativ, utlevert til andres manipulasjon, og å

³⁶⁵ Arne Johan Vetlesen i foredrag i anledning Hannah Arendts hundre-års markering. Oslo, Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter (HL-senteret), Oslo, 10. oktober 2006.

knytte menneskeverd til *eksterne* forhold. Selv om Arendts kritikk av totalitarismen var tenkt som et vern av samfunnsmessig og individuell humanitet, ender hun dermed på den gale siden, ifølge Vetlesen, som mener at menneskers verd må gjelde uansett. Dette mener jeg er et alvorlig ankepunkt mot Arendts totalitarismeanalyse, og det rammer henne også som mulig danningsteoretiker. En rettesnor i danningsspørsmålet må være å skille mellom menneskers *verd* og deres mer eller mindre realiserte evner til politisk virke. Her har Castoriadis et godt poeng når han konsentrerer seg om kulturens ressurser for å virke politisk, de sosiale imaginære betydningene, heller enn menneskers mer eller mindre realiserte evner.

Spørsmålet om hvorvidt subjektivitet kan sees som gradert, dvs. mer eller mindre realisert, melder seg med full kraft når vi befatter oss med dannelsbegrepet. Da reises også spørsmålet om hvor mye ansvar den voksne har for barnets moralske utvikling, for kulturen og vår felles verden, og hvordan dette skal behandles i en pedagogisk situasjon. Disse spørsmålene danner grunnlag for neste kapittel.

5. BETYDNING OG VESENTLIGHET

I dette kapitlet skal jeg undersøke hvordan Castoriadis' idé om kollektiv og individuell autonomi kan leses sammen med noen sentrale spørsmål innenfor pedagogisk filosofi. Formålet er å sette konstellasjonen individ/samfunn i virksomhet. Mitt hovedgrep er en samtidsdiagnose basert på Castoriadis' sene tenkning omkring betydningsløshet (*insignifiance*). Men først skal jeg opp et spørsmål som har ligget rett under diskusjonens overflate en stund, nemlig hvordan Castoriadis' autonomibegrep kan forstås, normativt sett.

5.1 Autonomibegrepets normativitet

Er individuell og kollektiv autonomi et normativt begrep, og i så fall på hvilken måte? For å undersøke en idéns normative «gehalt», kan man spørre seg hvorfor den er ønskelig. Så også med autonomi: hva er egentlig så bra med autonomi; hvorfor skulle vi ønske oss det? Autonomi kan synes lite ønskelig i lys av heteronomiens fordeler, der vi som samfunn *slipper* å forholde oss til spørsmål om lovers gyldighetsbetingelser, filosofisk tvil og, i siste instans, ontologisk grunnløshet. På mange måter stiller Castoriadis' autonomiforståelse krav som tenderer mot psykisk overbelastning. Særlig i vår tid kan denne faren synes høyaktuell, i og med at hver generasjon, eller kanskje hvert individ, ikke bare forventes å skape sin egen identitet, men også sine verdier.³⁶⁶

Problemet blir særlig påtrengende når det gjelder oppdragelse. Som jeg skal utdype lenger ned, må dagens generasjon av oppdragere så å si finne opp sine oppdragelsesidealer. Den foregående generasjonens oppdragelsesteorier mangler både gyldighet og relevans – noe som både skyldes nye institusjonelle arrangementer og at det overleverte framstår i et annet betydningsmessig lys. Ja, ikke bare må hver generasjon aktivt ta stilling til oppdragelse,

³⁶⁶ Jf. såkalt New Age og nyreligiøsitet, der individet skaper sine egne «tradisjoner» ut fra et vilkårlig konglomerat bestående av elementer fra religiøse, tradisjonelle og psykoterapeutiske verdssystemer.

verdier og meningsinnhold; den enkelte kan også sies å være henvist til slik stillingstaken uten at det finnes tilstrekkelige kollektive ressurser. Det er blitt vanskelig å støtte hverandre i moralske spørsmål som oppdragelse, både fordi man ikke lenger kan ta for gitt at den ene familiens verdier samsvarer med den nestes innenfor ett bomiljø, men også fordi det ikke anses som legitimt å «blande seg» i andres moralske anliggender (Vetlesen og Henriksen 2003).

Kanskje preges vår tid også av en viss «overrefleksivitet». Slavoj Žižek har pekt på dette fenomenet i mange varianter, der diagnosen innbefatter både likegyldighet og overdreven opplysthet. Vi har mye kunnskap og informasjon om samfunnets problemer, men mangler likevel handlekraft. Vår tids «kyniske ideologi» skiller seg fra marxistiske «de vet ikke hva de gjør, men de gjør det» til «de vet utmerket godt hva de gjør, men gjør det likevel» (Žižek 1994, 2008). En konsekvens er at *ord* framstår som virkningsløse:

[...] whatever one says is drowned in the general indifference; the emperor is naked and the media trumpet forth the fact, yet nobody really seem to mind – that is, people continue to act as if the emperor is not naked [...] (Žižek 1994:18).

Så, hva er egentlig så flott med autonomi? Og i tilknytning til dette, forsvarer Castoriadis autonomi som et normativt ideal, eller som noe annet? I diskusjoner motsatte Castoriadis seg ofte betegnelsene etikk, moral, normativitet og lignende. Grunnen er *ikke* at han fant etikken klanderverdig i seg selv, men fordi hans prosjekt alltid var å gå dypere, bakenfor de spørsmålene som (den moderne) etikken stiller opp. Den nedarvede filosofiske tradisjonen er ikke i stand til å gå tilstrekkelig dypt til verks, etter hans mening. Den lar oss betrakte alle spørsmål om hva det samfunnsmessige *er*, hva mennesket *er* i lys av et eller annet *annet*, for eksempel et normativt ideal – og dermed *ikke som seg selv*. Dette kaller han «myten om væren som bestemthet», som tildekker ideen om «gjøren» (*doing*). Spørsmålet om det sosial-historiske, det samfunnsmessige, har tradisjonelt vært splittet:

[...] the inherited way of thinking has never been able to separate out the true object of [the question of the social-historical] and to consider it for itself. This object has almost always been split into a society, related to something other than itself and, generally, to a norm, end, or *telos* grounded in something

else, and a history, considered as something that happens to this society, as a disturbance in relation to a given norm or as an organic or dialectical development towards this norm, end or *telos* (IIS:167).

I dette perspektivet blir «etikk» og «normativitet» størrelser som trekker oppmerksomhet bort fra erkjennelsen av at samfunn og historie er lik selvskaping; også av etikk, normer osv. Med andre ord trekker de i retning av idealisme eller heteronomi. Skjønt, i andre sammenhenger understreker Castoriadis at han ikke vil tømme autonomibegrepet for normativitet, og i *Fait et à Faire* kaller han seg selv en etisk tenker (CR:361-417). Men når det gjelder autonomibegrepet, er normativiteten av et bestemt slag, den er nemlig selvbegrunnende. Selve betingelsene eller kriteriene vi bruker i vår normative bedømmelse er ikke framkommet transcendentalt, utenfor den sosial-historiske skapingsprosess, de er historisk sett «medstrøms» (eng. *downstream*, fr. *en aval*), skapt på et bestemt punkt i historien. De er, som vi har sett, del av autonomiprojektet selv.³⁶⁷ Det kan dermed ikke gis noe *mer grunnleggende* svar på hvorfor vi skulle ønske oss autonomi enn det som tilbys av autonomibegrepet selv.

To the question 'Why autonomy? Why reflection?' there is no foundational answer, no response 'upstream'. There is a social-historical *condition*: the project of autonomy, reflection, deliberation, and reason have already been created, they are already there, they belong to our tradition. But this *condition* is not a *foundation* (CR:394).

Autonomiens fornuft er selve forutsetningen for å spørre etter gyldighet – i betydningen gyldighet *de jure*, vurdering av selve normenes ønskverdighet – ikke bare gyldighet *de facto*, noe også heteronome samfunn er i stand til å konseptualisere. Ja, selve muligheten til å velge oppsto med, og tilhører, en bestemt sosial-historisk form, autonomiprojektet. Å spørre seg hvorfor vi skulle ønske oss autonomi, forutsetter derfor at vi allerede er innenfor denne samfunnsformen. I den forstand er autonomiidealet selvbegrunnende, tautologisk. Det er ikke vanskelig å se at Castoriadis med dette favoriserer én kultur, den vestlige. Han har da også vært kritisert for eurosentrisme.³⁶⁸ Castoriadis innrømmer å favorisere en viss

³⁶⁷ Autonomi er mer enn selvskaping, *autocréation, autoconstitution*: « ... termes qui s'appliquent aussi bien à l'émergence du vivant, au délire paranoïaque et à toute société qui s'institue dans l'hétéronomie –, [sic] et autonomie. L'autonomie, et la *praxis*, n'est pas une ' donnée ' de la nature humaine. Elle émerge comme création social-historique – plus précisément, comme création d'un projet, qui se trouve en partie déjà réalisé » (FaF:62).

³⁶⁸ Blant annet av Hugues Poitier: «De la praxis à l'institution et retour». I: G. Busino (red.) (1989).

samfunnsform over andre, men ikke grunnet manglende respekt for forskjeller, andre gyldighetsformer etc. Snarere mener han at det er meningsløst å forvente at alle (tradisjonelle, arkaiske) samfunn *bør* ønske seg demokrati/autonomi. For at man skal kunne ønske seg autonomi, må autonomi gi mening, noe som ikke er tilfelle i svært mange samfunn:

Ought democracy and autonomy *to be valid* for the Incas or for the inhabitants of the Kingdom of Dahomey in the tenth century? This statement is empty, meaningless, pointless. For something to become an exigency (an 'ought-to-be') it must first *make sense*, it must *be able* to make sense for the addressee (CR:397).

Der dette ikke er tilfelle, kan man heller ikke klandre noen – det ville bety at man forventer at et samfunn er noe det ikke er (*ibid.*). Men dette betyr ikke at Castoriadis ser noen verdi i å respektere forskjeller bare fordi forskjeller bør respekteres:

I do not respect the difference of the sadist, of Eichmann, of Beria – any more than those that cut off people's heads, or even their hands, even if they are not threatening me directly. Nothing [...] commits me to 'respect differences' *for the sake of* respecting differences. I do not respect heteronomy [...] (CR:398).

Selv om autonomi muliggjør valg, kan muligheten *brukes* til hva som helst, som GULag, Holocaust, ødeleggelse av livsmiljøet og så videre. Selv om autonomi ble gjeninstituert i Vesten, er det altså ikke selve den vestlige tradisjonen som er av verdi, men et av dens produkter, den sentrale imaginære betydningen individuell og kollektiv autonomi.

[T]he value of 'our tradition' is that it has *also created* the project of autonomy, democracy and philosophy, and also that it has created, and given value to, the possibility of *choice* (impossible, for example, for true Jews, Christians or Muslims). We value this possibility of choice unconditionally, and we employ it by choosing in favour of autonomy and against the heteronomy present both in our tradition and in our present times, both flabbily and monstrously (CR:394).³⁶⁹

I svar til en av sine kritikere på dette punktet sier Castoriadis at han ikke kan gi vedkommende noen ytterligere grunner til å velge autonomi, dvs. hvis vedkommende vil

³⁶⁹ Pronomenet «we» henviser til Castoriadis.

velge å tilslutte seg et autoritært parti eller en ditto religion, er dette en mulighet som tilbys ham av det autonome samfunn. Men å motsette seg autonomi, er nærmest en performativ selvmotsigelse; så lenge den er innenfor vårt repertoar vil vi også bruke den:

If someone says he detests this possibility of choice, that he would have infinitely preferred to be born in a society where the very idea of a choice would be by its construction inconceivable, discussion halts, and one can only wish him 'Bon Voyage' (CR:394).

Å velge bort valg, rasjonalitet osv. er også en del av friheten som bare autonomiprojektet muliggjør. Men ytterligere fundamentering (*foundation*) av autonomibegrepet er ikke mulig uten å forutsette det som skal fundamenteres/begrunnes (CR:391). Kravet om å fundamenterer/begrunne selve ideen om fundament/begrunnelse er ett krav for mye, mener Castoriadis.³⁷⁰

We pose the question: What is valid *de jure* (as thought, as law etc.)? We are told: You also have to demonstrate that the question of *de jure* validity is itself valid *de jure*. We are told, you have to prove rationally that reason is valid [*vaut*], you have to furnish a 'rational foundation'. But how can I even raise the question of the *de jure* validity [...] without having already raised it and having thus posited both that it makes sense and that it is valid *de jure*? How can I rationally found reason without presupposing it? If a foundation of reason is rational, it presupposes and utilizes what it wants to prove; if it is not [...], it contradicts the result it is aiming at. Not only social-historically, but logically ('transcendentally'), the positing of reason is inagural, it is *self-positing* (CR:391).

Castoriadis ser seg altså fornøyd med å søke etter gode grunner uten på forhånd å skulle vite hva disse er. Når han spør seg selv hvorfor han skal overveie og reflektere, er han allerede i gang med overveielser og refleksjon,

[...] and you are leaving it understood for yourself that you would accept as an answer only 'good reasons' – without yet even knowing, moreover, what defines a 'good reason'. You have already unconditionally given value to unlimited reflection (CR:392).

Ethvert samfunn danner en livsform for-seg-selv, *pour-soi/for-itself*, og skaper samtidig også sin egen «selvreferensialitet», i den forstand at kriteriene for bedømmelse av sannhet, verdi,

³⁷⁰ I det følgende ligger hentydninger til Habermas som undertekst.

gyldighet m.m. er skapt innenfor den bestemte samfunnsformen, ikke utenfor, i noe annet (*WIF*:142f). Autonomiprojektet og friheten kan derfor, ifølge Fotis Theodoridis, bare forstås som en oppfinnelse/skaping som vi forsvarer fordi vi *liker det*. Vi oppfant friheten – på et visst tidspunkt, i antikkens Hellas – og nå liker vi den så godt at vi ikke vil avse den. Dessuten beror selve vårt valg av samfunnsform – valgets kapasitet – på den autonome tenkemåte. Våre argumenter for frihet/autonomi er derfor, ifølge Theodoridis, begrunnet bare i seg selv, eller rettere sagt, i autonomi som sentral imaginær betydning.

Till [det] filosofisk-diskursiva projekt – *belysningsprosjektet* – associerer Castoriadis ett politisk-praktisk projekt – *autonomiprojektet*. Associationen är inte instrumentell: autonomiprojektet följer inte logiskt ur belysningsprosjektet och kan därmed inte bestämmas i sitt innehåll av det. Associationen är snarare följden av ett val som Castoriadis gör, och ett uttryck för hans fria politiska vilja. Men detta 'val' och denna 'vilja' – liksom själva belysnings- och autonomiprojektet – är inte egenheter hos Castoriadis. De finner sitt stöd i en socialhistorisk skapelse som ägde rum för första gongen i det antika Grekland, och sedan återigen i Västeuropa, och som därför utgör västvärldens egenhet: en av dess [...] centrala, sociala imaginära betydelser (Theodoridis 2003:18).

Theodoridis peker på at et bestemt individ (her personen Castoriadis) formes som produkt av det spesielle samfunn som sosialiserer vedkommende. Men jeg tror ikke det er tilstrekkelig å si at Castoriadis bare forsvarer autonomi fordi den er en oppfinnelse som vi *liker*. Selv om det er lett å se at autonomi har en spesiell, selvbegrunnende status hos Castoriadis, finnes det grunner til å hevde at autonomiidealet begrunnes ytterligere, og normativt, i hans tekster. Som vi skal se i neste delkapittel er det, i hans beskjefteigelse med *significance* og *insignificance* – vesentlighet og uvesentlighet/betydningsløshet – tydelig at han mener at autonomi er ønskelig også for å kunne realisere noe som er vesentlig eller betydningsfullt (*signifiant*). Hvis det er riktig å si at Castoriadis' autonomiprojekt også er et normativt, og i en viss forstand humanistisk prosjekt, og at *IIS* til dels er skrevet som en epistemologisk og ontologisk sannsynliggjøring av dette prosjektet, får det visse implikasjoner. Jeg synes imidlertid det er vanskelig å gjennomskue hvilke. Det følgende forsøk på en utredning er derfor kun et utkast.

Det er i seg selv interessant, filosofisk sett, å se hvor langt det lar seg gjøre å følge det epistemologiske sporet uten å «henfalle til» normative argumenter. Her mener jeg Castoriadis

lykkes temmelig godt. Han tar, i *IIS*, for seg det tradisjonelle synet på historie, språkteori, generell epistemologi («ensidisk logikk») og oppfatningen av hva tid er, og forsøker å vise at alle disse er underlagt en spesiell, kontingent «logikk» som etter hans syn er ikke bare begrenset (den skjuler sin kontingens), men også falsk. I virkeligheten – for Castoriadis – er tid lik skaping; mens logikk, språk og mening er betydninger skapt fra et meningsløst magma (kaos). I virkeligheten finnes det meningsløshet og skaping – men dette forhold skjules av oss selv, for oss selv, ved lukning (*clôture*), fetisjisme, heteronomi. Dermed fremmedgjøres vi for «det sosiales» og historiens sanne vesen, som er selvskaping.

I den grad Castoriadis lykkes i å påpeke slik naturalisert lukning av mening – heteronomi – er hans tilnærming både filosofisk interessant og politisk viktig. Prosjektet kan være fruktbart fra begge ståsteder fordi funn av epistemologisk art, som at en lukning av mening har funnet sted, der sosiale, kontingente forhold behandles som gitte, som naturtilstand, også er politisk relevante. Det samme gjelder lukkende utsagn om menneskenaturens permanente trekk (for eksempel egoisme). Men jeg mener å se at det her *både* er et deskriptivt og et normativt prosjekt på ferde. Disse bør kanskje prinsipielt holdes bedre fra hverandre, fordi på et (tenkt) punkt går Castoriadis' prosjekt over en grense, fra å dreie seg om logisk-ontologiske spørsmål om hva som er virkelig, hva kan vi vite, hva er mening, tid og så videre, til det normatives domene.³⁷¹ Det er altså ikke helt enkelt å forstå autonomiprojektets normativitet. I et foredrag kalt «The Crisis of Culture and the State» (*PPA*), utdyper Castoriadis sitt syn på autonomiens verdier. Et samfunn uten verdier er ikke mulig, mener han. Alle samfunn har visse verdier som orienterer det sosiale livet:

Values are always there [...] as poles which orient the making and doing of individuals, their social action and their life. There are always finalities to which the functioning of instituted society is subordinated (*PPA*:223).

³⁷¹ Kanskje en løsning kan finnes gjennom å granske følgende sitat, der Castoriadis argumenterer mot å skille ut viljesdimensjonen i sin filosofi, f.eks. å skille *viten* fra *viljen til viten*, *sannhet* fra *viljen til erkjennelse* osv: «The moments of subjectivity – the sublimation of desire into will, of representation into thought, of the pleasure of representation into pleasure in freedom to do and to think – are indissociable» (*CR*:394). Dette ville være interessant å følge opp. Oversettelsen av det franske *les moments* til det engelske *moments* er for øvrig ikke helt heldig pga. den tidlige bibetydningen, jf. «øyeblikk». På norsk vil det hete momentene.

Han insisterer på verdibegrepets nøytralitet. At noe har verdi, betyr at det verdsettes av det enkelte samfunnet – ikke mer. Verdier er historiske og i ethvert tilfelle instituert fra et magma av imaginære betydninger. Skjønt autonomiens betydninger og verdier kommer likevel i en særstilling. I dag har vi en krise, *ikke* i verdier – dårlige verdier, mangel på verdier – men i manglende kritisk sans til å *skille mellom og bedømme* verdier. Det er *denne kritikken* som er autonomiens særegne verdi. Like fullt finnes det positive verdier, mener Castoriadis, og kunstverk som er mer verd enn andre. Modernismen frambrakte verk innenfor filosofi, skjønnlitteratur, musikk og billedkunst som ingen samtidsverk kan sammenlignes med, etter hans syn. De store kunstverkene, geniene som kommer i gitte perioder, og ikke finnes i andre, er mulig pga. de gitte samfunnenes investering i visse, positive verdier:

History creates new languages all the time, languages which are not 'higher' or 'lower' than the previous ones, but in some cases they may be the language of decay (PPA:227).

[...]

I think all the great works we do have, including the modern ones, those of 1870-1930 – give or take five or ten years, five or ten novels, five or ten compositions – have been created in a sort of positive relation to positive values. I know, of course, that I am using obscene terms; I must be someone coming out of the woods to speak about positive relations to positive values (PPA:227-228).

Castoriadis' ironi henspeiler på den motvilje mot slike begreper som var framherskende da foredraget ble holdt, 1986, og fremdeles kan finnes. Men det han er ute etter er likevel ikke oppbyggelighet i tradisjonell forstand, eller det klassiske *Bildung*, som fortsettelsen viser:

What I mean is not an edifying function of the work, not a moralizing function, not what the Germans would call *Erbaulichkeit* – the results of which have been ghastly, as in commercial catholic 'art' [...], or 'socialist realism.' This type of art was intended to school 'The New Man,' but resulted only in the most derisory kitsch (*ibid*:228).

Det er heller ikke snakk om aristotelisk «katarsis»;

[r]ather, I refer to the strange relation existing between the work and values of imaginary significations of a society, relations consisting in the fact that the great work of art *simultaneously reaffirms these values and calls them into question*. I think this is true from the *Iliad* to *The Castle* by Kafka, going through *Macbeth*, Mozart's *Requiem* and *Tristan und Isolde* (*ibid*, utheving tilføyd).

Her vises autonomiens særstilling, som både nyskaping av form og som problematisering – eller med et godt svensk ord, *ifrågasetting* – av selve formen. *Denne* normen, eller supernormen, står for Castoriadis høyere enn alle andre. I lys av vår diskusjon om demokrati og utdanning vil også den *politiserende danningen* innta en tilsvarende særstilling, når politisk danning betyr å problematisere.

Men autonomibegrepet kan ikke brukes til å avgjøre praktisk-moralske spørsmål, og følger ikke de etiske teoriens formler:

... in truth, no problem is solved in advance. We have to create the good, under imperfectly known and uncertain conditions. The project of autonomy is end and guide, it does not resolve for us effectively actual situations (CR:400).

Autonomi er verd å forsvare for sin egen skyld, men også fordi autonomi tillater oss å *gjøre ting*. Det å erkjenne, teoretisere og tenke er for Castoriadis alltid knyttet til det å gjøre (*doing*) – og det å reflektere over politiske, samfunnsmessige spørsmål betyr å engasjere seg i endring av sine kår, det instituerte. Vi betrakter nemlig alltid fra et interessert, engasjert ståsted. Vårt eneste valg er derfor mellom å lide eller å handle: « ... our sole choice is between suffering or acting, between confusion and lucidity» (IIS:164). Her både nærmer og atskiller Castoriadis seg fra Marx. I en kommentar til marxismens historieskrivning konkluderer Castoriadis:

[W]hen we bring the consideration of history back into *our* project of the theoretical elucidation of the world, and in particular of the human world, [we] see in it a part of our effort to interpret the world *in order to* change it – not by subordinating truth to the party line but by explicitly establishing the articulated unity between *elucidation and action*, between theory and practice, in order to *give our life its full reality as autonomous activity, that is as lucid, creative activity* (IIS:164, uth. tilføyd).

5.2 Vesentlighet og fremmedgjøring

Den menneskelige skaperevne og autonomi er risikabel, ja «tragisk» for Castoriadis. Den kan brukes til hva som helst, Holocaust og miljøødeleggelser. Jeg vil i det følgende argumentere for at Cornelius Castoriadis likevel har en idé om handlingers betydningsfullhet som er normativ i det vi kanskje kan kalle en «tynt substansiell» forstand. Hans handlingsbegrep er, vil jeg hevde, normativt i den betydning at samfunnsforbedrende virksomhet anses som en ønskverdig ting. Dette viser seg i hans sene samtidsdiagnose: *la conformisme généralisé*.

Mot slutten av sitt liv inntok den selverklært revolusjonære Castoriadis et temmelig pessimistisk syn på sin samtids politiske liv. Han uttrykte sterk misnøye med «profesjonell» politikk så vel som den generelle kulturelle tilstand. I løpet av 1980- og 90-tallet led de vestlige samfunn under et gradvis tap av mening og betydninger, i en samfunnsform som ble gradvis mindre politisert, gradvis mer preget av konformitet; et samfunn der økonomiens betydninger erstattet de politiske, samfunnsmessige betydninger. I boken *La Montée de l'insignifiance* (1996) – betydningsløshetens vekst – snakker Castoriadis om en tidsånd preget av uvesentligheter, betydningsløshet og tomhet (*nullité*). Han mente å se en intellektuell dvale som manifesterte seg i kunst, filosofi, litteratur og offentlig debatt.³⁷² Generalisert likegyldighet, kynisme og konformisme var det gjeldende klima for tenkning – eller rettere sagt: mangel på tenkning.

Tendensen bærer følgende trekk: En generell mangel på analytiske og politiske distinksjoner, for eksempel mellom det politiske høyre og venstre, som gjør at begreper mister sin skarphet og mening. En generell «retorisk holdning» der det er mer viktig å bli sett, eksponert og valgt enn å bli sett, eksponert og valgt *for noe*, å gjøre noe *viktig* osv. En utbredt likegyldighet der mangelen på forestillinger om «politisk viktighet» svekker politisk aktørskap. Politikere framstiller sin politikk som noe nytt, et alternativ til forgjengerne, men beskjefter seg med det samme; mer av det samme. Politikerne følger strømmen, utviklingen, for eksempel ved å tilpasse sin politikk til «kravene» fra globaliseringen, internasjonal konkurranse osv.³⁷³

³⁷² «Postmodernisme», i enhver form, hadde Castoriadis svært lite til overs for.

³⁷³ Jacques Rancière har diagnostisert samme periode (Rancière 1995:7-8) Han kontrasterer 1990-tallet (med start fra ca. 1985) med forutgående perioder. Inntil valget i 1988 var politikken ideologidrevet, basert på løfter

Som enhver krise i kulturen, forplanter også denne seg til skolen:

The Western educational system has entered [...] a phase of accelerated disaggregation. It is undergoing a crisis of contents: What is being transmitted, and what *ought* to be transmitted, and according to what criteria? In other words, there is a crisis of curricula and a crisis of that *in view of which* these curricula are defined (CR:259-60).³⁷⁴

Men det mest alvorlige, som forsterker skolens problemer forbundet med stoffutvalg (*curriculum*) så vel som forrykket/uklar autoritet, er den generelle mangel på investering (*kathexis*) i selve ideen om utdanning, mener Castoriadis:

Neither pupils nor teachers [*mâîtres*] are interested any longer in what happens in the school as such; education is no longer *cathected* as education by the participants. It has become a bread-winning chore for educators, a boring burden for pupils [...] (CR:260).

Utdanning er med andre ord blitt et ytre, instrumentalistisk virke for alle parter (Castoriadis 2005:23). Tapet av mening kan skje fordi kulturen som sådan er blitt utarmet og betydningsløs. Problemet er at vår tids vestlige samfunn ikke lenger er i stand til å sette eller skape seg selv *som noe*.

Now, the crisis of contemporary Western societies can be grasped most fully by reference to this dimension: the collapse of society's self-representation, the fact that these societies can no longer posit themselves *as* 'something' (other than in an external and descriptive way) – or that they posit themselves as [...] crumbling apart, flattening out, and becoming empty and self-contradictory. [...] (CR:261-62).

Tilsvarende er vårt samfunns innbyggere ikke i stand til å ville eller ønske noe spesielt, i enfatisk og sosial forstand. Mens atenerne og romerne *ønsket* å være atener og romere,

og visjoner. Politikere avga løfter – som de sjelden holdt. Dette opphørte i 1988. Den nye politikken er løftetom, pragmatisk, «realistisk» og maktreven. Det som slår en leser i ettertid er at både Rancière og Castoriadis beskriver en epoke som nå framstår som en meget effektiv innføring av en ideologi som forespeiler å være avideologisert, nemlig nyliberalismen/new public management og global kapitalisme.

³⁷⁴ «The Crisis of Western Societies», CR:251-66 [1982].

forstår den typiske innbygger i vårt samfunn seg som en som er underlagt samfunnet, en som står *mot* samfunnet/staten og samtidig er beroende på dets «hjelp» (*ibid*:263).

Mangelen på politisk viktighet svekker politisk handlekraft og aktørskap fordi betydningsløshet og likegyldighet ikke tilbyr den psykiske energi som trengs for å utøve samfunnsmessig og politisk kreativitet. Autonomi som bevisst selvskaping fordrer nemlig noe mer enn forestillinger om at en annen verden er mulig, det fordres også *vilje* og en følelsesmessig investering, en type «tro». For selv om ideen om at verden kan forandres er tenkbar, er det både mulig å tenke den, ja til og med tro på den (i ikke-empatisk forstand), *uten* at vi anser det for «realistisk» å gjøre noe for å realisere den. Dette er hva Slavoj Žižek kaller «ideologi med åpne øyne» (Žižek 1994, 2008): Vi vet hva vi gjør, og kanskje lurer vi oss selv, men gjør det likevel. Mangelen på psykisk energi, vilje og tro, er antakelig medvirkende til at forestillinger som var helt alminnelige på 1970-tallet om at politisk forandring var mulig, gradvis ble svekket i løpet av 1980-tallet, til de framsto som nærmest meningsløse på 1990-tallet.³⁷⁵

Av ordbruken å dømme, er dette ille i Castoriadis' øyne. Men hva består problemet i? Hvorfor kaller han vår tid – eller rettere sagt, 1980- og 90-tallet – for et «stort mørke», en «ørken» osv (Castoriadis 2004, 2005)? Jeg tolker disse utfallene som en normativt ladet fordring om politisk aktørskap og samfunnsendring. En parallell kan da finnes i Alain Touraines distinksjon mellom *social movements* og *societal movements* (Touraine 2000) – som kan oversettes til «sosiale» og «samfunnsorienterte» bevegelser. Der de «sosiale» bevegelsene er interessegrupper som søker å få gjennomslag for ivaretagelse av sine spesielle interesser, er de «samfunnsorienterte» bevegelsene orientert mot samfunnet som helhet, og arbeider for gjennomgripende samfunnsforandring. Det sentrale spørsmålet for sistnevnte bevegelser – fra de store revolusjonene til hippiebevegelsen – er, hevder Touraine, spørsmålet «hvordan bør vi leve sammen?». Kjernen i de samfunnsorienterte bevegelsene er et ønske om å forandre selve samfunnsformene, for å skape institusjoner som er bedre – for alle.

³⁷⁵ Dette hadde nok gode grunner basert på erfaring, for eksempel avsløringer av Røde Khmers terrorregime i Kambodsja, erfaring med autoritære grupper som utfoldet seg post-1968 osv. Frykten for totalitære samfunnsformer kan ha bidratt til en generell skepsis mot politikk og ideologi.

Fordringen om å delta i samfunnsorienterte bevegelser er en normativ fordring i den grad det er snakk om å engasjere seg i fellesskapet – noe som er større enn oss selv og våre egne interesser. Fordringen går ut på at det er viktig å skape et samfunn der alle kan ha det godt – sammen. Denne type aktivitet bygger med andre ord på *solidaritet*. Et slikt engasjement lar seg per definisjon ikke forene med en generell tilstand av betydningsløshet. Samfunnsmessig og politisk kreativitet koster noe; lukning og heteronomi er den brede vei. Slik sett kan en kritikk av betydningsløshet leses som en mer eller mindre skjult fordring om å anstrenge seg, å mobilisere vilje til samfunnsskapende aktivitet. Sett fra et mer teoretisk perspektiv kan Castoriadis' kritikk kanskje forstås som en fordring om at samfunnsforandring blir *forestillbart* – ikke først og fremst teoretisk, men følelsesmessig. Det største problemet er som sagt mangel på energi bak forestillingene om sosial forandring. Vi hører oss selv si at verden kan forandres, ja, tror det kanskje også, men ikke *på en slik måte* at vi anser det for «realistisk» å gjøre noe.

La meg prøve å gi den normative skruen enda en omdreining. Fordi vi mennesker er sårbare, og avhengige av hverandre, kan spørsmålet om hvordan vi bør leve sammen – et politisk spørsmål *par excellence* – aldri legges dødt eller gjøres uvesentlig. Som blant annet Axel Honneths arbeider har vist, er mennesker avhengige av hverandres anerkjennelse, på flere nivåer, for å unngå patologisk utvikling.³⁷⁶ Det å leve sammen, i organiserte som vel som uorganiserte former, påkaller derfor alltid visse krav om anerkjennelse og omsorg. Slik sett har politiske spørsmål også en eksistensiell, subjektkonstituerende dimensjon av gjensidighet. Å engasjere seg politisk blir da ikke bare et engasjement mot likegladhet og konformisme – negativt – men også en aktiv pleie av våre menneskelige vilkår, dvs. befatning med det felles gode, hva vi nå måtte legge i dette.³⁷⁷

Betydningsløshet og generell konformisme sprer seg uten hjelp av bestemte «agenter», og dét fortære, og lettere, enn motstand lar seg etablere. Slik er nemlig betydningsløshetens vesen:

³⁷⁶ Se for eksempel Axel Honneth (2009): *Kamp om anerkjennelse*. Oslo, Pax eller Axel Honneth (2007): *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge, Polity Press.

³⁷⁷ Merk at det er den politiske aktiviteten, selve befatningen og engasjementet som utgjør et normativt moment, ikke utfallet av politisk aktivitet. Dette synet er særlig fremtredende hos Arendt, men også til stede hos Castoriadis. Det blir derfor positivt galt å kritisere disse for kommunitarisme, dvs. for å være orientert omkring substansielle ideer om det felles gode.

Det er mye vanskeligere å mobilisere til en opplevelse av betydning, og vesentlighet, fordi dette krever *arbeid* – investering av psykisk energi – enn tilfellet er for likegyldighetens mangel på engasjement. Innenfor betydningsløshetens domene har ideer om vesentlighet og filosofisk eller politisk alvor ingen gyldighet; eller rettere sagt, gyldighetsspørsmålet er suspendert. For likegyldigheten er ute av stand til å la seg overbevise; der finnes ingen mobilisering av standpunkter verken i den ene eller den andre retningen. Det er derfor Castoriadis kan si at betydningsløsheten sprer seg, på samme måte som en ørken vokser (Castoriadis 2004).

For å utdype ideen om betydningsløshet kan vi føye til en innsikt fra Arne Johan Vetlesen. Han påpeker at vårt samfunn preges av en generell mistillit til *det å ha bestemte meninger*, faste standpunkter. Det avgjørende er at en slik mistillit ikke er basert på vår dømmekraft, med henblikk på standpunktene *innhold*, men ene og alene at *det å ha* et standpunkt er betenkelig – uten at dette medfører noen krav om begrunnelse.³⁷⁸ Tendensen, i den grad det er snakk om noe representativt, er at *ikke å ta stilling* er blitt en dyd i forskningen, medieoffentligheten og kulturlivet. Det kan hevdes at dette er en misforstått toleranse, men mer alvorlig betyr dette også bagatellisering av, eller manglende blikk for, overgrep og maktmisbruk. Innenfor en atmosfære av generalisert konformisme er normative spørsmål de vanskeligste å reise. Det blir påtrengende å ta avstand fra moralske ytringer, etisk-politiske dommer og bestemte meninger som sådan; ikke på grunn av innholdet i ytringene, men *fordi* de er bestemte og substansielle. «Moralisme» kan dermed bli en sekkekategori som alle kappes om å ta avstand fra. Selve det å stå for noe blir ubehagelig i et slikt miljø. Konformismen er derfor autoritær – på en passiv måte.

For pedagogikkens del er det mulig å spore en mistillit til det normative i utfasingen av ideer som indikerer «oppbyggelig», at vi etterstreber noe fordi det kan gjøre oss til bedre mennesker. Denne tidligere så sentrale rettesnoren har i dag antatt en høyst utidsmessig valør. Tanken om at visse typer danning og oppdragelse skulle være godt for oss som mennesker –

³⁷⁸ Et av Vetlesens viktigste eksempler er folkemordet i Bosnia i 1995 (Vetlesen 2003). Vestlige medier bestrebet seg i det lengste på å la begge parter i konflikten komme til orde – altfor lenge, ifølge Vetlesen. Etter hans syn overså man her at det var snakk om en overgrepssituasjon, ikke en «konflikt» med «parter» som hadde like krav på å bli «hørt».

ikke bare for «meg», det enkelte subjekt – er kraftig nedtonet gjennom de siste tre-fire tiår. Tendensen gjelder for oppdragelsesteoretiske spørsmål med moralfilosofisk valør generelt. I dag virker det omtrent like besynderlig å snakke om «oppbyggelighet» som «revolusjon».

5.2.1 Er betydningsløshet mulig?

En av Castoriadis' teser i første del av *IIS* er at mennesker opprettholder et samfunn bare så lenge, og fordi, dets imaginære betydninger oppleves som meningsfulle. Dersom disse ikke lenger skulle gi mening, ville samfunnet bryte sammen i løpet av svært kort tid. Å skape seg en verden av symbolsk mening og forestillinger, er for Castoriadis et vesenstrekk ved mennesket, og vi opprettholder vår menneskelige verden fordi vi opplever den som meningsfull. Det må derfor kalles paradoksalt å opprettholde en verden hvis mening består av betydningsløshet. Det å miste troen på at verden er betydningsfull, meningsfull, og å miste lysten på og troen på egen politisk skaperkraft må vel da bety å miste noe av sin menneskelighet, eller bedre, sosialitet? Er det da mulig, innenfor Castoriadis' tenkning, at en menneskelig verden kan bestå av betydningsløse betydninger, blottet for mening? Kan betydninger i det hele tatt være mettet med betydningsløshet? Ja, er det ikke inkonsistent av Castoriadis å fastholde ideen om mening i enfatisk forstand (*sens*) som samfunnets grunnlag, og samtidig hevde at vår samtid er preget av betydningsløshet (*insignificance*)?

Etter å ha tenkt en del over dette, har jeg kommet fram til at påstanden ikke er inkonsistent, men at betydningsløshet må forstås som manglende vilje til å skape (*detachment*) mer enn som skaping av ikke-mening/ikke-betydning. En lesning som kan romme paradokset – og som jeg skal utdype her – går ut på at generalisert konformisme og betydningsløshet kan knyttes til en tilstand av dyp alienasjon eller fremmedgjorthet, nemlig fremmedgjorthet fra oss selv som samfunn. Et stikkord her er Hannah Arendts *verdenstap* (*worldlessness*). Det å opprettholde en samfunnsorden bestående av betydningsløshet og manglende tenkning/skaperkraft kan da lignes med tap av en felles verden. Det ikke å ta i bruk sine evner som skapende mennesker i et fellesskap framstår dermed som et normativt problem, men ikke i den forstand at et samfunn bedømmes etter noe gitt, ytre, bestemt. Det er et normativt

problem i antikkens klassiske forstand, som manglende selvutfoldelse, blomstring (*flourishing*) – eller med Deweys mer tekniske tilnærming, maksimal *utveksling* (Dewey 1997). Castoriadis hevder et sted at autonomiprojektet, der belysning forenes med handling, kan tilby «[...] to give our life its full reality as autonomous activity, that is as lucid, creative activity» (*IIS*:164). Valget står da mellom å lide eller å handle (*ibid.*). Slik sett blir tilstanden av betydningsløshet – eller kanskje bedre, uvesentlighet – en lidelse, en patologi.

Det er også mulig å nærme seg spørsmålet om betydningsløshet og konformisme fra en annen kant, nemlig at et samfunn instituerer seg som det vi kan kalle en *triviell mennesketype*. Hannah Arendt fryktet et samfunn der det ikke lenger finnes borgere som er i stand til å endre det bestående, og anså dette som en reell mulighet. Men hva med det menneskelige grunnvilkåret natalitet? Kan skapelsen av noe nytt forsvinne, så lenge det fødes nye mennesker? Svaret for Arendt er ja. Ifølge henne må natalitet og spontanitet hegnes om, vernes, i form av samfunnsmessige betingelser. Vår menneskelighet er skjør, og kan ødelegges i et samfunn der spontaniteten er utradert. Også vår evne til nyskaping kan forsvinne, kanskje ugjenkallelig, ved at individenes sosialisering går fullt og helt opp i det atomiserte masse mennesket, under totalitarismen eller det totale byråkratiet (Arendt 1998). Dette siste ville Castoriadis antakelig ikke være enig i: For ham finnes det alltid en usosialisert rest i psyken, og et betydningsoverskudd i det sosial-historiske – potensialer for kreativitet som ikke lar seg temme. Dermed er det heller ikke sannsynlig at selv en verden av betydningsløshet representerer en varig tilstand, eller at ødeleggelsen av det menneskelige er mulig. Men det er likevel opplagt at en tilstand av heteronomi er vanskelig å bryte. Nyskaping er mildt sagt tungt dersom ingen tror på den. For å skape trengs det nemlig ikke bare ideer, man trenger også å investere følelser i ideene, dvs. *vilje* og *tro*.

Det er likevel ikke opplagt for meg hvordan Castoriadis' begrep om betydningsløshet best kan forstås. Betydningsløshet og konformisme er tilsynelatende en type heteronomi for Castoriadis, men av en annen karakter enn den «falske bevisstheten» som preger religiøse samfunn. Problemet er snarere manglende investering, manglende betydninger og uvesentlighet. I det følgende skal jeg nærme meg betydningsløshetens problematikk – eller

uvesentlighet – i forbindelse med oppdragelsens vilkår. Samtidig foretas et stilmessig taktskifte, der jeg legger vekt på oppdragelsens – og politikken – alvor.

5.2.2 Selvfremmedgjøring og oppdragelse

Vi husker at for Castoriadis er demokratisk *paideia* helt nødvendig for et reelt politisk demokrati. Jeg har tidligere stilt spørsmålsteget ved hvorvidt hans *paideia*-begrep danner et adekvat grunnlag for et radikalt dannelsingsprosjekt i dag. Som kjent betød den klassiske ideen om *paideia* sosialisering og forming til gitte idealer, der ideer om oppbyggelighet og vesentlighet også var innforståtte, ja helt sentrale. Det å anbefale oppdragelse til (radikalt) *andre* verdier enn de rådende dyder og idealer, ga neppe god mening i antikken, selv om grekerne også problematiserte sine verdier (for eksempel i tragediene og hos Homer). Castoriadis' *paideia*-begrep er, som jeg har vist, mer et sosialiseringsbegrep enn et politisk dannelsingsbegrep slik vi kjenner det for eksempel fra Jon Hellesnes (1992). I det moderne samfunn har vi også et langt mindre harmonisk forhold til de rådende sosiale imaginære betydningene enn grekerne eller romerne hadde. Kulturkritikk er en del av det moderne autonome prosjektet, og antakelig et ufravikelig grunnpremiss for oppdragelses- og danningsteorier, i hvert fall siden Freud, men også takket være Marx, Nietzsche, Foucault med flere. Politisk danning i dag kan neppe forstås som *paideia* i betydningen sosialisering-forming, men må snarere sees som en *motkulturell* praksis – der autonomi fortsatt er målet. Dette betyr ikke at Castoriadis' autonomibegrep blir mindre aktuelt, det må bare gjennomtenkes bedre når det gjelder *paideia*, subjektivitet og danning. Demokratisk *paideia* må i dag bety politisk og politiserende *danning*, en muliggjøring av individuell og kollektiv subjektivitet som settes i sving *qua* politisk kreativitet, slik jeg har argumentert tidligere.

Som en fortsettelse fra forrige kapittelavsnitt vil jeg nå tegne et bilde av en mer komplisert relasjon mellom individuell sosialisering og kollektiv mening enn den som tilbys av Castoriadis' sosialiseringsmodell, basert på en diagnose av vår egen kultur.³⁷⁹ Jeg skal argumentere for at denne kan forstås som instituert «selvalienasjon» eller «kulturell

³⁷⁹ Jeg snakker med utgangspunkt i det norske samfunnet i dag.

ambivalens». Grunnlaget er begrepsparet *vesentlighet vis-à-vis betydningsløshet*. Som jeg skal vise, kan heteronomi i dag bety en avstand til, eller avsky mot, samfunnets organiserende imaginære betydninger som bare kan opprettholdes som en *splittelse* i vårt kulturelle selvbilde, eller «sosiale selvforhold». Det er snakk om en ambivalens og/eller avsky mot sosiale imaginære betydninger som *allikevel*, tross vår avstandstaken, orienterer oss som samfunn. Splittelsen oppstår dermed i samfunnets eget selvbilde. Tilstanden tenkes som et kontinuum som strekker seg fra *forakt* for de sosialt instituerte betydninger i den ene enden av skalaen (dvs. aktivt) til likegyldighet og kynisme i den andre (passivt). Hermed oppstår også problemer for demos med å oppfatte seg som politisk ansvarlig subjekt, jf. forrige kapittel.

Problemets karakter blir kanskje aller mest tydelig når vi går inn på forholdet mellom foreldre og barn, nærmere bestemt oppdragelse. Oppdragelsesfeltet er nemlig, etter mitt syn, et velegnet inntak til å studere et samfunns grad av autonomi, fordi oppdragelsens moralfilosofiske dimensjon kan sies å representere samfunnets bevisste refleksjoner over egne normer og disses gyldighet. Oppdragelses- og danningsteorier³⁸⁰ illustrerer hvordan og i hvor stor grad et samfunn er opptatt av å forandre seg selv ved å skape nye mennesker med andre karaktertrekk enn de rådende – og derigjennom endre samfunnets kulturelle og politiske beskaffenhet. Her tenker jeg ikke bare på de pedagogiske teoriens innhold – i form av radikale oppdragelsesteorier – jeg mener også at en stor grad av refleksjon over oppdragelsen og dens teorier *som sådan* indikerer autonomi.

Oppdragelsesteorier kan fortelle mye om et gitt samfunns normative institusjoner, moral og politikk, dets rådende samværsformer og oppfatninger av det gode liv for mennesket; men også, mer interessant, om dets vurderinger av seg selv, i form av ønsker om å endre på foreliggende trekk.³⁸¹ Oppdragelsesteorier kan derfor sees som modi for samfunnets selvrefleksjon, åstedet for dets bevisste reproduksjon og selvforandring. De vil kunne fortelle noe om hvor man anser seg å være på vei som samfunn, og ikke minst, om utviklingstendensene er slik man ønsker det også i fortsettelsen. Som Dewey har påpekt

³⁸⁰ Her behandles oppdragelses- og danningsteorier som sideløpende fenomener. Strengt tatt vil dannelsesbegrepet overta der oppdragelsen er vellykket.

³⁸¹ Det ville vært svært interessant å gjøre en undersøkelse av oppdragelsesteorier «gjennom tidene», for eksempel i lys av Castoriadis' autonomibegrep.

(Dewey 2000:178) er samfunn som er i sterk endring, spesielt opptatt av oppdragelse og utdanning. Gjennom oppdragelsesteoretiske refleksjoner betrakter og fornyer samfunnet seg som kontinuert kollektiv. Hvis dette er en rimelig betraktning, kan vi også anta at oppdragelsen vil være et nedslagspunkt for kollektiv selvrefleksjon når et samfunn befinner seg i det vi kan kalle verdimeessig eller moralsk «dissonans».

I det selvrefleksive, autonome samfunn må vi kunne anta at det normative spørsmålet: «Hva slags mennesker ønsker vi å være?» er formulert i mer konkrete spørsmål som: «Hva slags mennesker skal vi oppdra?». Et eksempel er når det politiske, kollektive spørsmålet: «Hvordan kan vi forandre verden?» blir til det konkrete svaret: «Vi må begynne i barnehagen og skolen!». I neste instans er det de sentrale institusjonene som tenkes forandret, gjennom nye generasjoner av mennesker; for eksempel når man ønsker å avskaffe krig gjennom utdanning i fredsarbeid, eller møter miljøproblemene med miljøundervisning i barnehagene. Motsvarende vil et heteronomt samfunn, uten problematisering av det instituerte, antakelig ha oppdragelsesteorier preget av repetisjon, etterligning og mangelfulle begrunnelser. Mest sannsynlig vil et slikt samfunn neppe ha verken konkurrerende teorier eller begrunnelser i filosofisk forstand; snarere vil man henvisse til tradisjonen, menneskenaturen og lignende som «begrunnelser» for de rådende oppdragelsespraksisene.

I dag periodiseres pedagogiske teorier i korte perioder, ved dekadere. Det gir god mening å snakke om en pedagogikk for 1960-tallet, 70-tallet, -80- og så videre. Det at en slik findelt inndeling gir mening indikerer at samfunnet forandrer seg raskt. I dagens vestlige samfunn forstås oppdragelse sjelden som reproduksjon av tradisjoner eller etterligning av idealer som det hersker enighet om. Selv i løpet av én generasjon vil oppdragelsesstil og -kontekst være så vidt forskjellig at den av mange vil anses som ubrukelig; ugyldig i store trekk. Det er nok heller sjelden at nybakte foreldre i Vesten reproducerer oppdragelsesmønstrene fra sin egen barndom uten noen som helst refleksjon over deres gyldighet. Parallelt med forandringer i økonomisk og materiell organisering har det skjedd mer eller mindre radikale forandringer i verdier, normer, synet på psykologisk utvikling, på samfunn, tradisjon, makt, kjønn m.m. For eksempel er det bare ca. én generasjon siden den offentlige skolen var preget av en kristelig moralkodeks, og begreper som *synd* og *skam* ble ansett som *gyldige* i en oppdragelsesteoretisk

kontekst. Dette er sjelden tilfelle i dag. Det er likevel rimelig å anta at kristelige og puritanske normer fremdeles ligger innebygd i våre forestillinger om oppdragelse, særlig i oppdragelsesmønstre som ikke er reflekterte og bevisste. De kristelige (protestantiske) normene forefinnes sannsynligvis, i hvert fall som rester, følelsesmessige spor, i voksnes skyld- og skamfølelser, spesielt omkring seksualitet, rus og lignende (synder). Men i en tid som påberoper seg å ha tatt et oppgjør med puritanisme og den borgerlige moralkodeks – etter «1968» – er slike begreper ikke lenger allment og eksplisitt gyldige, verken som samfunnskritikk eller selvbeskrivelse. Selve syndsbegrepet er i en viss forstand fortrent og tabuisert. Likevel er det som sagt tenkelig at forestillinger om skyld og skam finnes i vår kultur, om ikke av andre grunner så fordi slike forestillinger, som nettopp materialiseres som oppdragelsesmønstre, neppe forsvinner i løpet av bare én generasjon. I den grad forestillingene reproduseres i dag, skjer dette antakelig i utilsiktet, og dermed ubevisst form.³⁸² I dag er det mulig å si at selve syndsbegrepet er blitt skambelagt – det er ikke regnet for god tone å bruke ordet synd – og dermed oppstår et slags dobbelt skamkompleks. Det blir skammelig å føle at noe er skammelig/syndig.

Det er også sannsynlig at kulturelle problemer – samfunnets problemer med seg selv – manifesterer seg hos den enkelte i en eller annen form. Samfunnsmessig ambivalens, kognitiv-moralsk dissonans osv. kan med andre ord gi seg antakelig individuelle «utslag». På denne bakgrunn vil jeg framsette en tese om at betydelig uoverensstemmelse innenfor samfunnets eksplisitte og implisitte normer – eller mellom forskjellige samfunnsmessige dimensjoner/sfærer – vil kunne gi opphav til intrapsykiske spenninger, mellommenneskelige konflikter og/eller paradokser i oppdragelsen. En slik tese bryter ikke nødvendigvis med Castoriadis' sosialiseringstese, der individets og samfunnets kulturelle innhold er ett og den samme, men peker på at *subjekter kan stå i en «innvendig» konflikt med sin kultur, og således med seg selv*. Dette kan sees som en form for alienasjon eller «selvfremmedgjøring». Med ideen om å være i konflikt med sin kultur sikter jeg til at *kulturen selv* er preget av en konflikt i psykologisk forstand; en konflikt som oppbevares av de instituerte sosiale betydningene. Denne konflikten blir en slags «kulturell schizofreni», eller en *grunnleggende ambivalens*.

³⁸² I den grad «syndene» er synlige, er det helst som eksesser i kulturen, der de samme «synder» blir til symbolikk. Et talende eksempel er gjennomslagskraften i reklameslagordet «... fordi du fortjener det», som nettopp er ment å dempe forbrukerens skam over å unne seg luksusvarer.

For å vise relevansen av en slik diagnose skal jeg nå vende blikket mot selve oppdragelseskonteksten, med eksempler fra min egen samtid.

Fordi foreldre må oppdra barn til et samfunn og en verdenstilstand som av mange betraktes som uønsket, ja kanskje forstyrret og/eller skadelig, kan de også se seg nødt til å forfekte standpunkter som de selv ikke deler. Barna kan måtte internalisere normer som foreldrene gjerne skulle sett var annerledes. Normene kan være «for positive» eller «for negative», mens tingenes virkelige tilstand er preget av ambivalens, tvetydighet. For eksempel er naturen – som inntil i dag har vært så viktig i sosialiseringen av norske barn – ikke lenger ren natur. Det er ikke på noen måte selvsagt at ting vi finner ute i skog eller vann, som var spiselig mat for få år siden, er rent, naturlig eller spiselig i dag. Dette er vanskelig, men håndterbart. Mer alvorlig i moralsk forstand er, etter mitt syn, ideen om at *mennesker er skadelige i seg selv* fordi vi, som art, truer naturen og dermed vårt eget livsgrunnlag. Alvoret viser seg i erkjennelsen av at mennesket, vi selv, kanskje har gjort naturen ute av stand til å opprettholde vårt eget og andres liv. Dette dystre bildet viser hvor problematiske vilkår barneoppdragelsen har i vår tid.

At mennesker, særlig voksne, er skadelige, er faktisk et vanlig tema i dagens skjønnlitteratur for barn og unge. Fortellerinstansen i moderne barnebøker, barneprogrammer m.m. er ofte opptatt av å alliere seg med barna – *mot* de voksne. Det snakkes om hvor «dumme» de voksne er når de for eksempel alltid har dårlig tid, eller ødelegger miljøet.³⁸³ For barnet er dette en problematisk posisjon å innta. Barna har nemlig ikke noe annet enn de voksne, og voksenverdenen, å strekke seg mot. I det levde livet *er* de voksne forbilder for barna; det finnes ingen andre. En systematisk nedvurdering av voksne blir dermed et problem for barnets identifikasjonsprosess, som inngår i det å bli et selv. Forfatterne av slike fortellinger, som representanter for kulturen, introduserer en *konflikt mellom voksne og barn*, som – i hvert fall for de mindre barnas vedkommende – ikke var til stede fra før. Og dersom forbilder og identifikasjon er viktig for selvets tilblivelse, vil disse tekstene også introdusere en konflikt eller splittelse *i barnas eget selvbilde*. Voksenlivet kan neppe være annet enn et forbilde for

³⁸³ Et eksempel er det norske statlige tiltaket fra 1990-tallet, «Blekkulfs miljødetektiver», der barna ble oppfordret til å overvåke og irettesette voksne omkring seg. Virksomheten ble senere korrigeret etter å ha fått kritikk.

barna; som den forestillingsverden de skal vokse inn i. Barna kan heller aldri bli sin egen målestokk i det å skulle bli voksne. En negativ voksenverden vil derfor medføre problemer med det å bli voksen. Dersom diskrediteringen av voksenverdenen lykkes, blir barnet blir stående uten en tilstrekkelig kultur å vokse opp i, overlatt til sine egne ressurser. Vi har da følgende situasjon: Barna skal bruke forestillinger de har et ambivalent forhold til som elementer i dannelsen av et selv. Barnets bevissthet om egen utilstrekkelighet, kombinert med et voksenbilde som blir nedvurdert av de voksne selv/kulturen, bidrar antakelig til utrygghet og mangelfull karakterutvikling. På et dypere plan kan vi snakke om en kultur preget av selvfremmedgjorthet.

Det var kanskje denne type tilstand Hannah Arendt advarte mot i sitt kontroversielle essay *The Crisis in Education* (Arendt 1977 [1961]), der hun blant annet sier at «Anyone who refuses to have joint responsibility for the world should not have children and must not be allowed to take part in educating them» (Arendt 1977:189). Poenget for Arendt er at det er de voksnes plikt å overlevere en «intakt verden» for den oppvoksende generasjon, også når de selv ønsker å *forandre* denne verdenen. Arendt predikerer konservatisme i utdanningen, men det som gjør hennes posisjon så interessant, er dens formål: Hun mener nemlig at en intakt, felles verden må til for å kunne muliggjøre et revolusjonært, dvs. bevisst samfunnsforandrende potensial (*ibid*:192-93). Jeg skal utdype hennes resonnement i neste delkapittel. Her vil jeg påpeke at diagnosen som ble tegnet ovenfor, indikerer en kultur som ikke ser ut til å tilby tilstrekkelig mening for oss som oppdragere. Den verden som overleveres de unge kan ikke anses som intakt i den grad de voksne selv ikke bryr seg om, eller delvis motsetter seg, dens sentrale betydninger.

Teorier om identitetskonstruksjon, individets selvdannelse og lignende kan neppe fange opp det som her er på spill, politisk og ideologisk-betydningsmessig. Det er nemlig ikke primært den enkelte, men kulturen, det kollektive sosial-historiske feltet, som her strever med seg selv og sin egen transformasjon. Men den *opplevde lidelse* tilligger den enkelte, og den enkelte familie. Kulturens trekk opptrer, melder seg som problem, gjennom det enkelte barn, mest tydelig i form av krav og holdninger som oppstår som produkt av reklame. Her havner oppdrageren i en konflikt med den kulturelle påvirkningen fra reklame/konsumproduksjonen

– men konfliktens *åsted* befinner seg i relasjonen mellom den enkelte voksne og barnet/ungdommen. Det blir dermed opp til individet å sette seg selv opp mot påvirkningen fra storsamfunnet/kulturen.

Når de eksisterende institusjoner og tradisjoner ikke lenger tilbyr adekvate idealer eller ressurser for å håndtere våre politiske problemer, blir oppdragelsen selv et problem for oss; et problem i filosofisk forstand. Som samfunn står vi da i en viss konflikt med oss selv, og samfunnet får problemer med å reprodusere seg som meningsfylt. Samtidig er det viktig å se at verdier/normer som *inneholder* og *oppebærer* denne spenningen, f.eks. refleksivitet, toleranse, kritikk, ironi m.m., *ikke* oppleves som problematiske. Autonomiens sentrale betydning, refleksivitet, er derfor ikke utradert – som kognitivt innhold. Det som mangler, er autonomiprojektets følelsesmessige investering og driv. Jeg nevnte tidligere at diagnosen strekker seg som et kontinuum, fra et *fiendtlig*, gjennom et *ambivalent* forhold til eget samfunns betydninger, til *likegyldighet*, *uvesentlighet* og *kynisme*. Igjen kan vi trekke inn Castoriadis' skille mellom det instituerende samfunnet og det instituerte samfunnet, der kollektiv og individuell autonomi går ut på at det instituerende samfunnet (samfunnets skapende instans) ikke lar seg passivisere av sine egne produkter. I dette tilfellet vil autonom belysning bety innsikt – men ikke innsikt i hvor dårlige våre institusjoner er, dette vet vi i vårt tilfelle nok om – i den selv fremmedgjorthet vi lider under. Et skritt på veien er å erkjenne at problemer som oppleves som personlige, faktisk er strukturelle; et annet, og vanskeligere sprang er å mobilisere politisk vilje og følelser.

Diagnosen betegner et samfunn som er splittet med seg selv, eller mer radikalt: fremmedgjort fra sine egne sosiale imaginære betydninger. I sistnevnte tilfelle opprettholdes betydninger uten at de tillegges betydningsvekt (mening). Tilstanden «betydningsløshet» framstår da som en type dyp fremmedgjorthet; ikke bare i forhold til det instituerte – vår felles verden – men til samfunnets meningsskapende og selvskapende aspekt, det *instituerende* samfunnet. Denne tilstanden er mildt talt ugunstig for politisk dannelse og *demos*-subjektivering. Desto sterkere grunner fins det til å begrepsliggjøre vilkår for politisk kreativitet, noe jeg skal gjøre i det følgende.

5.3 Politisk kreativitet hos Arendt og Castoriadis

Hva kjennetegner politisk kreativitet – hva gjør en aktivitet «politisk», og hva gjør den «kreativ»? Vi har vært inne på mange distinksjoner for å skille det politiske fra det apolitiske/upolitiske, men mindre har vært sagt om kreativitet eller skaping (fr. *création*). Det er på tide å se nærmere på det siste. Jeg gjør dette ved å samle trådene fra diskusjonen omkring Castoriadis' og Arendts politiske tenkning, og utpeke ideer om politisk kreativitet som kan inngå i et politisk dannelsesbegrep.

For at en aktivitet med noen rett skal kunne kalles kreativ må den dreie seg om det å skape, ikke bare for eksempel problematisere og kritisere. Men sistnevnte typer begreper er atskillig mer utviklet i politisk teori og litteraturen omkring demokrati og utdanning enn førstnevnte. Men hva er det som skapes? I politikken skapes de politiske produkter *par excellence*: lover, konstitusjoner og institusjoner i snever betydning; men også institusjoner i vid betydning: symbolske betydninger, maktrelasjoner, teori, meninger og ideologi. For Castoriadis betyr politisk skaping å skape politiske former (gr. *eide*), som består av både organisasjon og betydning. Dette skapingsaspektet ved politikkbegrepet er problematisk for Arendt. For henne er *poiēsis* ensbetydende med fabrikasjon eller tilvirkning av et forhåndsbestemt produkt. I den grad hun har et skapingsmoment er dette mest knyttet til skaping av subjektivitet, å kunne tre fram som unikt individ. På kollektivt nivå snakker hun om spontane politiske handlinger, *acting in concert*, og det å lage konstitusjoner og binde seg gjennom sine løfter. Men selve skapingsbegrepet er tvetydig for henne i og med at all verdifull «skaping» for henne er knyttet til spontanitet, aldri kalkulasjon eller målrettethet.³⁸⁴

Politisk kreativitet involverer og berører alltid flere mennesker. Når vi setter i gang noe gjennom «handling», er utfallet ifølge Arendt alltid utenfor vår kontroll, fordi andre også handler og setter i gang ting. Handlinger virker på handlinger, i et nettverk av menneskelige relasjoner og igangsettelse (Arendt 1989). Og som sagt er det bare handling (*action*) som

³⁸⁴ Grunnet en overdreven frykt for instrumentalisme i *The Human Condition* (Arendt 1989).

teller som politikk for henne; ikke *labor* eller *work*. For Castoriadis er det nesten motsatt. Bare bevisst skaping/selvinstituering kan betegnes som *autonomi*:

[The] idea of autonomy [...] differs radically from simple self-constitution. We conceive autonomy as the capacity, of a society or of an individual, to act deliberately and explicitly in order to modify its law – that is to say, its form (*WIF*:340).

Autonomi handler om å forholde seg aktivt til det imaginære, for derigjennom å skape nye former. Castoriadis betoner den ontologiske dimensjon av kreativitet, noe Arendt er mindre opptatt av. Hun fokuserer mer på menneskelivets grunnbetingelser og politikkenes vilkår (jf. *The Human Condition*). Begrepet som samler feltet for henne – tilsvarende Castoriadis' autonomibegrep – er ideen om å *skape en felles verden*. Eksistensen av en felles verden, opprettholdt ved handling og tale, er for Arendt et nødvendig vilkår for politikk og humanitet. Men for Castoriadis er kreativitet, eller rettere sagt skaping (*création*) et ontologisk grunnlagsbegrep for å forstå tid, historie, kultur, ja, for hele den sosiale, menneskelige verden.³⁸⁵ Et viktig poeng for ham er at skaping også må kunne bety radikal nyskaping av former som ikke har vesensmessig feste i noe forutgående. Med andre ord: Det må være filosofisk mulig å tenke seg skaping av helt nye former uten henvisning til forutgående årsaker eller nødvendige/tilstrekkelige betingelser; og der de nye formene er irreducerbare. Slik konseptualisering mener han at filosofitradisjonen har forsømt seg på.

Hos Arendt er det begrepene om natalitet og tilsynekomst som konseptualiserer skaping *qua* ny-het (*newness*); at noe nytt ikke bare er mulig, men faktisk forekommer med fødselen av hvert nytt menneske, som er unikt – og dette værenstrekket, natalitet, må hegnes om i institusjon og tanke, ved hjelp av en felles verden. Natalitet betyr unikhhet, menneskelig pluralitet, glede, tilsynekomst, spontanitet, ny begynnelse, håp, og mest viktig: skaping og uforutsigbarhet (Parekh 1981:xi). Også Arendt kritiserer filosofitradisjonen for å ha forsømt seg, også hun forsvarer det irreducerbare; men hennes kritikk er annerledes formulert. En viktig forsømmelse, ifølge Arendt, er tradisjonens prioritering av det teoretiske livet over det praktiske livet – *thinking over doing* – basert på en tankefigur som Bhikhu Parekh kaller

³⁸⁵ Adams (2006) argumenterer for at Castoriadis' senere arbeider, særlig de upubliserte, begrepsliggjør kreativitet også som et værenstrekk ved naturen (fysis).

«hierarkisk ontologisk dualisme». Grunnfiguren er at det virksomme liv, spesielt politikken, blir ansett som skinn; mindre virkelig enn den egentlige, bakenforliggende virkeligheten – og at denne i sin tur forstås som mekanismer, krefter, eller i et annet vokabular, «Væren selv». Herfra stammer tendensen til å forklare menneskelige fenomener (*appearances*) reduktivt, som uttrykk for mekanismer, funksjoner, drivmotiver, prosesser osv. (Parekh 1981, Arendt 1989). Også Castoriadis påpeker, som vi har sett, forsømmelsen av *doing* innenfor filosofitradisjonen.³⁸⁶

Arendt og Castoriadis møtes altså i et forsvar for gjøren, handling og det å bevare muligheten – teoretisk så vel som praktisk – for at noe nytt skal kunne bli til i et samfunn. For å kunne framføre en sammenhengende idé om politikk som skaping, vil jeg her se bort fra Arendts (normative) skepsis mot tilvirkning, *poiēsis* i politikken, samt hennes kritikk av det sosiale (*the rise of the social*) i politikken. Jeg vil argumentere for at deres grunnsyn på politikk forenes, tross de innvendinger jeg har anført, i ideen om *det å kunne skape noe nytt*; altså ikke bare kritisere og revidere det bestående. Begge kaller sitt politiske prosjekt for «revolusjonært», i den spesifikke betydning at man som fellesskap kan forestille seg, og skape, noe sosial-historisk helt nytt. Deres felles normative orientering er frihet. Man kan derfor si at deres praktisk-politiske anvisninger er innrettet på å hegne om, og fremme, muligheten for *fritt å kunne skape*. Det er denne betydningen som her legges i ordet kreativitet.³⁸⁷

Autonom skaping (eng. *autonomous creation*) betyr å ikke bare lage (institusjoner og betydninger), men å skape *bevisst* – og dermed også å kunne binde seg selv til noe som er ens eget produkt eller skaperverk, frivillig. Som jeg argumenterte for i forrige hovedkapittel, er dette en etisk handling. For Castoriadis er autonomi alltid et *prosjekt* som må vedlikeholdes, det er ikke en samfunnsmodell, teori eller lignende som kan institueres en gang for alle. Også Arendt mente at et humant samfunn må vedlikeholdes. Det gjøres gjennom en politisk offentlighet og å opprettholde en felles verden. Innenfor dette kan individene – kanskje – skape nye institusjoner. Men ved ideen om å skape noe nytt kommer et paradoks til syne: Det

³⁸⁶ Castoriadis sporer tradisjonen tilbake til Platon, mens Arendt (1989) særlig peker på Descartes..

³⁸⁷ Jeg henspelier på det franske *création*, eng. *creation*, ikke *creativity*, som tilsvarende det norske ordet kreativitet. Der det er mulig prøver jeg å bruke ordet skaping framfor kreativitet.

nye må skapes ved og innenfor, av og på restene av, de gamle institusjonene. Dette problemet skal behandles grundig lenger ned.

Når vi spør hvordan man kan organisere samfunnet generelt, og opplæringen spesielt, for å best tilrettelegge for politisk kreativitet, tilbyr Arendt og Castoriadis forskjellige svar. Castoriadis besvarer ikke spørsmålet direkte, men skisserer en psykoanalytisk modell der pedagogen bruker elementer av den annens autonomi i en subjektiveringsprosess (se 1.3.3 og lenger ned). Arendt på sin side tilbyr et direkte svar, i artikkelen *The Crisis in Education*; et svar som er like originalt som det er paradoksalt: Hun taler for en uttalt konservativ undervisningspraksis, med det formål å muliggjøre revolusjon:

[I]t seems to me that conservatism, in the sense of conservation, is of the essence of the educational activity, whose task is always to cherish and protect something – the child against the world, the world against the child, the new against the old, the old against the new. [...]

Our hope always hangs on the new which every new generation brings; but precisely because we can base our hope only on this, we destroy everything if we so try to control the new that we, the old, can dictate how it will look. Exactly for the sake of what is new and revolutionary in every child, education must be conservative; it must preserve this newness and introduce it as a new thing into an old world [...] (Arendt 1977:192-93).

I denne teksten fra 1958, som er et krast angrep på datidens barnesentrerte pedagogikk i USA,³⁸⁸ virker Arendt opprørt over det hun mener er en langtkommen tendens til å nedtone tradisjon og kunnskapsinnhold. For henne er det viktigste ansvaret for pedagogen, den som skal oppdra den kommende generasjonen, å ta ansvar for vår felles verden *slik den foreligger*. Verden slik den foreligger – *our common world* – er en sosial verden av institusjoner, og for Arendt som for Castoriadis, en skapt verden. Arendts bestemte mening er at de voksne må forsvare de eksisterende institusjoner uansett – hvis ikke, forstyrres barnets mulighet for individualitet. Den voksne, pedagogen, verken kan eller bør være en «alliert» av barnet, en «kompis»; fordi han eller hun ikke skal alliere seg med *det nye*. Den voksne må stille seg *à part*, være forskjellig; være én som presenterer verden slik den foreligger, for barnet; en som sier: «dette er vår verden»:

³⁸⁸ Teksten har uttalte hentydninger til Maria Montessori, Ellen Key og John Dewey.

[T]he educators here stand in a relation to the young as representatives of a world for which they must assume responsibility although they themselves did not make it, and even though they may, secretly or openly, wish it were other than it is. This responsibility [...] is implicit in the fact that the young are introduced by adults into a continuously changing world. Anyone who refuses to have joint responsibility for the world should not have children and must not be allowed to take part in educating them (Arendt 1977:189).

Hennes bekymring gjelder ikke primært den sosiale reproduksjonen – skjønt hun *er* tilhenger av tradisjonen som kulturelt reservoar for den enkeltes mulighet til å tenke, og skape – men av *tilblivelse*; det å tillate andre å utfolde seg og å skape. Arendts pedagogikk går derfor ut på å utdanne frie mennesker. Med dette målet for øye må de voksne, som representanter for det gamle – det nyes «andre» – ikke prøve å kontrollere eller diktere det nye som skal komme. Ny-heten må bevares, som frisk, urørt, som noe som introduseres inn i den gamle verden (*ibid.*).

For Arendt er en intakt, felles verden en forutsetning for å kunne skape noe nytt. En felles verden er setet for vår humanitet; den tilbyr og utgjør stabilitet og sikrer så å si vår kollektive mentale helse (et uttrykk Arendt neppe ville ha brukt). Men den er også nødvendig for at det skal forefinnes et *betydningsrepertoar* for de kommende generasjoner, en kollektiv «hukommelse» som det både er mulig å tenke med og skape noe nytt ut fra.³⁸⁹ Det kan se ut som om hun mener at uten en felles verden er vi ikke i stand til å subjektiveres som mennesker, skjønt vi kan bli en slags automater (Arendt 1989). Men en felles verden betyr ikke et entydig, homogent ethos, fordi Arendts kreativitet/nyskaping også forutsetter pluralitet – et mangfold i standpunkter oss imellom.

Spontanitet og kreativitet kan altså for Arendt bare fremmes ved en *konservativ* oppdragelse, der den voksne tar ansvar for vår felles verden og så å si forteller barnet: Dette er vår verden – nå er det din tur! Poenget er å sette barnet fri til å skape noe helt annet enn det bestående. På denne bakgrunn kaller Arendt sin oppdragelsesfilosofi for «revolusjonær». Et annet spørsmål

³⁸⁹ Arendt snakker om en kjærlighet til vår felles verden som antakelig kan fremmes gjennom innføring i kulturarven, litteratur osv. Se «What Remains? The Language Remains: A Conversation with Günther Gaus». I: Hannah Arendt (2003).

er om Arendt virkelig mener at vår felles verden skal og må forsvares av den voksne *uansett*.³⁹⁰ Siden Arendt selv er ganske kategorisk på dette punktet, vil jeg forfølge hennes ideer litt lenger ved å lese hennes utsagn inn i den didaktiske modellen «den pedagogiske trekant».

Denne modellen betegner en pedagogisk relasjon som består av tre parter, *barnet, den voksne* og *saken selv* (eller eleven, læreren og lærestoffet).³⁹¹ Siden mitt anliggende er politisk danning og demokratisering blir «saken selv» intet mindre enn selve vår felles, instituerte verden. Motivet er ideen om «noe viktig for oss alle». Forstår jeg Arendt rett i at hun mener at læreren/den voksne skal forholde seg konservativt til vår felles verden uansett krig, miljøkatastrofer etc.? Slik kan hun faktisk framstå i den angjeldende teksten. Likevel er hennes mål et annet sted, nemlig å kunne betrakte det bestående som foranderlig og dermed kritiserbart. Det hun frykter er, så vidt jeg forstår, den *banale* reformpedagogikkens tendens til å totalisere barneverdenen på bekostning av den nødvendige avstand mellom barn og voksne. Denne avstanden, skapt av den voksnes ansvarstaken, setter barnet fritt til både å strekke seg etter og motsette seg det bestående, det vil si at barnet får et genuint handlingsrom. Dette handlingsrommet kan antakelig konseptualiseres og bevares på mer raffinerte måter enn Arendt legger opp til, noe jeg straks kommer tilbake til.

Arendt er likevel inne på noe svært viktig, i flere betydninger. Én ting er at det ikke er mulig å foregripe politisk nyskapelse. Hun mener også at politikk *ikke* hører hjemme i klasserommet. Skolen kan i høyden forberede for demokrati, men det blir galt å skulle organisere skolen eller klassen som et demokrati i miniatyr. Dette vil ødelegge og overbelaste relasjonen mellom den voksne og barnet, og derfor også skade barnets subjektiveringsprosess. Arendt har også et viktig poeng i at kreativiteten er paradoksal. I mange tilfeller blomstrer kreativiteten i møte med det faste, som den bryter mot. I en viss forstand kan vi kanskje si at stivnede tenkemåter beforder kreativitet – i hvert fall for enkelte. Natalitetens faktum, at det alltid kommer nye

³⁹⁰ Et relevant spørsmål her er hvorvidt absolutt alle typer samfunn bør forsvares av læreren/den voksne. Hvordan stiller Arendt seg til en lærer som forsvarer nazismens institusjoner? Hennes svar til dette er tydelig: Nazismen, som totalitarisme, preges nettopp av verdenstap. Det fantes ingen felles verden under nazismen; dens prosjekt var nettopp å utsette den felles verden som ligger imellom oss (Arendt 2004).

³⁹¹ Trekantfiguren skal forstås bokstavelig, slik at det er forbindelse mellom alle hjørnene i trekanten, ikke som framstilt her, lineært.

mennesker inn i verden, vil kanskje alltid kunne besørge at det stivnede utfordres – såframt det finnes et visst rom for utspørring, tenkning og subjektivering.

Ideen om å gi rom – det politiske rommet i aller videste forstand – er viktig for Arendt. Hun ser for seg at en verden uten tenkning, uten borgere og uten politikk er mulig, ikke bare i det totalitære, men også i det gjennomadministrerte samfunn. Castoriadis har et lignende grunnsyn, der hans frykt er heteronomi og betydningsløshet/uvesentlighet, men hans prosjekt er ikke like avhengig av en intakt verden. For Castoriadis vil kreativitetens kilde antakelig aldri kunne utsløkkes, mens dette for Arendt er en reell mulighet – tross natalitetens faktum.

Kjærlighet til verden – og til kunnskap – er viktig også for Castoriadis. Den pedagogiske relasjonen bør etter hans syn fungere som en inngang, der barnets kjærlighet til læreren er en overføringsrelasjon som leder hen mot kjærlighet til «det sublimerte objekt»: kunnskap og kultur (FT:179, 182). Den pedagogiske relasjonen er for ham basert på gjensidighet, noe som ikke er det samme som symmetri (FT:183). Slik gir han den pedagogiske trekant en raffinert, psykoanalytisk dreining. Ideen om pedagogisk gjensidighet er i stand til å innbefatte både autoritet og avstand/rom. I en slik relasjon kan lærer og elev – i den grad kunnskap oppfattes som betydningsfullt, verd å investere følelsesmessig i, meningsmettet – møtes i gleden ved kunnskapen, og i gleden over selve relasjonen. Castoriadis viser seg dermed som mer fleksibel – og mer praksisnær – enn Arendt. Det er ikke snakk om *enten* å forsvare (alt) *eller* å alliere seg med det nye, men å bygge en trygg relasjon der skapingens vilkår ikke nødvendigvis innebærer antagonisme.

5.3.1 Hvordan aktiveres den kreative forestillingsevnen?

For å bli en smule mer konkret vil jeg nå se på hvordan den kreative forestillingsevnen kan aktiveres i en pedagogisk sammenheng. Jeg velger meg de pedagogiske verktøyene fortellinger og «eksempler», sistnevnte i betydningen vi finner hos Lars Løvlie (1993), og leser dette inn i forståelsen av politisk kreativitet som er bygget opp i det foregående. Det finnes et stort spekter av fenomener som kan kalles eksempler, blant annet rollemodeller

(eksempler til etterfølgelse), eksemplarer og illustrasjoner («for eksempel ...»). I teksten «Of Rules, Skills and Examples in Moral Education» betrakter Løvlie eksempler som noe som *gjør noe med oss i moralske termer*. De inngår i en *poetics of ethics*, hvis mål er moralsk kreativitet og danning, forstått som moralsk utvikling og selvstendighet. Eksempler kan nemlig, ifølge Løvlie, lede oss forbi teksten henimot det som bare kan eksistere som kommende, altså henimot noe nytt som (kanskje) kan skapes. Slik jeg tolker ham kan det nye komme i stand ved at forestillingsevnen hos den andre (barnet/eleven) aktiveres gjennom innlevelse i eksemplet. I seg selv er eksempelet betydningsmessig åpent, og ofte paradoksalt. Det er dette som gjør det egnet til å aktivere den kreative forestillingsevnen. Samtidig tilbyr de et rom for refleksjon. Det samme, vil jeg hevde, gjelder for fortellinger av typen eventyr, myter, lignelser osv.

The use of thought experiment or example [...] creates the distance between the author(ity) and reader. It sets the reader free to accept or dismiss the author's view. So there is a double distancing at work in the text. Educational distance is required because an act of faith cannot be taken over directly from another (Løvlie 1993:88).

Eksempler kan ifølge Løvlie gjøre historien aktiv for oss, ved å åpne opp et spekter av forestillinger (*imagery*), kunnskap og visdom. Og, mer viktig for Løvlie, de bryter gjerne med regler og vaner, og utvider dermed vårt moralske domene. Dette kan skje fordi eksempler ikke er legemliggjøring av saken selv – for eksempel et moralsk problem – men heller ikke ytre retningslinjer. De skaper en *åpning* for den kreative forestillingsevnen. Eksempler kan være tvetydige og ironiske. Det sentrale for Løvlie er at de, på grunn av sin «uferdige» karakter, fordrer tolkning og tillempling, og dermed utfordrer både personlige idiosynkrasier og rigid moralisme. Eksempler *er* ingen ting i seg selv i moralsk henseende, ifølge Løvlie, men de gjør noe med oss, de interPELLerer vår subjektivitet ved å påkreve vår aktive fortolkning, kort sagt, de kan stimulere vår moralske kreativitet.

Som jeg nå skal prøve å vise, er det å bruke eksempler og fortellinger i oppdragelsen *ikke* en praksis som rammes av Arendts bekymring, at oppdrageren allierer seg med barnets uferdige verden. Men det er heller ikke en praksis som bare bibringer tradisjonen som et – moralsk ubestridelig – produkt, som læreren enten må stå for eller ta avstand fra (som hos Arendt

1977). Eksempler *kan* selvsagt formidle tradisjonen, men på en måte som både bevarer og stimulerer; det blir opp til lytteren/leseren/eleven å så å si finne det moralske innholdet, men ikke på endelig eller gitt vis. Styrken i litterære klassikere, myter og eventyr er at de står for noe eviggyldig i betydningen *alltid engasjerende* for den kreative forestillingsevnen, og dermed inngår i subjektiveringsprosesser og dannelsingsprosesser der resultatet – subjektets univers av imaginære forestillinger – alltid er nytt. Klassikerne frambyr ikke lukkede handlingsanvisninger, men framstår som universelle eksempler, fulle av paradokser og med «bydende» behov for innlevende fortolkning. Om eksemplets dannende funksjon sier Løvlie:

The poetics of the example rests with its ambiguity and instability. What are we going to do when confronted by this example? It is precisely the undecidability of the example which makes me free to find out. This space for finding out is the distance which makes for education. It is the educative distance which must be bridged by an effort on part of the student (Løvlie 1993:86).

Eleven/subjektets arbeid blir da å overkomme kløften mellom eksemplet selv og dets potensielle meningsinnhold, ved hjelp av sin forståelsesevne og forestillingsevne. Eller med andre ord, eleven må selv skape en tolkning. Men innebærer ikke denne modellen en oppløsning av pedagogisk autoritet? Til dette er svaret etter mitt syn nei. Autoritet, *qua* asymmetrisk ansvar, avhenger ikke av at enhver «leksjon» presenteres som ferdigfortolkede svar. Pedagogens autoritet blir ikke mindre av at det som presenteres, også er noe pedagogen undrer seg over (*pace* Arendt). Likevel kan det være nødvendig å opprettholde en viss «terapeutisk» avstand mellom lærer og elev, for å muliggjøre følelsesmessig investering (jf. Castoriadis' poeng om kjærlighet til læreren). Læreren kan aldri bli elevens like uten at læreprosessen forstyrres (*FT*:165-187, Arendt 1977).

Eksemplene blir virksomme når de fylles med fantasi-stoff, som kan være både av rent imaginær karakter og knyttet til egen erfaring. Slik investeres de også med subjektiv energi. Når det gjelder bruken av eksempler for å fremme individuell autonomi, vil pedagogens oppgave bestå i å gjøre elevens tolkningsvirksomhet til «elementer av den annens gryende autonomi», slik Castoriadis snakker om.³⁹² Pedagogen kan la eksemplene lede bevisstheten henimot relevante problemer, ved bruk av sin egen dømmekraft – men det er subjektet selv

³⁹² Se 1.3.3 og nedenfor.

som, i den grad det finnes rom for det, skaper forestillingene og fyller dem med betydningsinnhold. For selv om dannelsesprosessen innebærer en åpenhet i forestillingenes innhold, er retningen ikke fullstendig vilkårlig: hva som helst kan ikke oppstå av *n'importe quoi*. Velvalgte eksempler kan derfor sette i gang en kjede av nye forestillinger, ved assosiasjon og fantasi, men også refleksjon, problemløsning og kreativt tankearbeid. I tillegg kan fortellinger og eksempler aktivisere innfølelse, emosjonelt driv, og vilje i form av engasjement og motivasjon.

Hvis vi tenker oss at eksempler kan stimulere til *politisk fantasi og sosial kreativitet*, fins det mange muligheter. Eksempler kan være film, litteratur, historiske beretninger om andre måter å organisere seg på, politisk filosofi, dystopier, utopier, antropologiske studier, ideologier, økonomisk historie osv. Som *eksempler* viser disse at en annen verden ikke bare er mulig, men at det er og har vært mange «andre verdener». Men eksempler kan også bestå av virkelige problemer som er presserende for nålevende mennesker. Politisk kreativitet må bety engasjement med politisk viktige saker. Derfor er det opplagt at politisk kreativitet kan stimuleres av nødssituasjoner, kriser og urettferdighet, for å nevne noe. I så måte er den generaliserte konformisme og mangel på «tenkning» – der ideen om viktighet ikke har noe gjennomslag i den enkeltes bevissthet, men forblir *ytre*, i høyden en kilde til dårlig samvittighet – kreativitetens fiende.

Som jeg har prøvd å vise, kan den voksne bringe barnet inn i en felles verden uten at alle eksisterende betydninger må presenteres som *lukkede, ferdige eller gitte*. Eksempler og fortellinger – fra historien og fra litteraturen – er pedagogiske verktøy som både kan forestå innføring i kulturen og aktivere den kreative forestillingsevnen, inkludert følelseslivet. Deres krav om tolkning ivaretar barnets/subjektets behov for et subjektivt rom der autonomi kan utvikles. Samtidig ivaretas forskjellen mellom barnets egenverden og den voksnes. På dette punktet mener jeg at Arendt (1977) overser kompleksiteten i danningssituasjonen.

5.4 Det dobbelte pedagogiske paradoks

Autonom subjektivitet er refleksiv (*reflective*) subjektivitet, noe som betyr at et subjekt er i stand til å stille spørsmålstegn ved de imaginære betydningene i sitt samfunn, og ved institusjonene i dette samfunnet (FT:219). Jeg vil nå se nærmere på pedagogens rolle i frambringelsen av slik autonom subjektivitet hos andre. Som vi har sett i 1.3.3, snakker Castoriadis om at pedagogen kan «bruke» elementer av den andres gryende autonomi for å fremme «the emergence of a reflective and deliberate – that is to say autonomous – subjectivity ... » (CR:360). Castoriadis utdyper ikke selv hvordan dette kan tenkes å foregå. I det følgende skal jeg lese Castoriadis' autonomibegrep, slik vi nå kjenner det, sammen med noen klassiske begreper innenfor pedagogisk filosofi og didaktikk, fra pioneren Johann Friedrich Herbart (1776-1841), spesielt slik de er innrammet av Alexander von Oettingen (Oettingen 2001).³⁹³ Med Herbarts vokabular kan vi si at autonomi fremmes ved at pedagogen engasjerer barnet/subjektet til *selvvirksomhet* på bakgrunn av barnets *danningsberedskap*. Begge begreper skal utdypes lenger ned, men for å foregripe litt: Castoriadis' eventuelle innvending mot å bli lest sammen med Herbart vil antakelig være at et subjekts danningsberedskap i stor grad er et produkt av det sosial-historiske. Diskusjonen kan med andre ord ikke kun dreie seg om en relasjon mellom to subjekter, men heller en relasjon innfelt i en bestemt sosial-historisk virkelighet. Med dette forbeholdet går jeg videre, og bruker Herbarts begreper til å utdype Castoriadis' tenkning innenfor en pedagogisk situasjon.

Mitt utgangspunkt er at det moderne samfunnet stiller opp spesifikke problemer vedrørende autonomi og oppdragelsens aktualitet, som kan framstilles i form av et dobbelt paradoks: På den ene siden det vi kan kalle *myndiggjøringens paradoks*, på den annen side det vi kan kalle *samfunnsforandringens paradoks*. Herbart har arbeidet med det første av disse, men begge skal behandles grundigere lenger ned.

Hербart var antakelig den første pedagogiske filosofen som vektla en *moderne* samfunnsforståelse, noe han kombinerte med den aristoteliske ideen om dyder eller

³⁹³ Siden Deweys oppgjør med Herbart har denne vært historisk hensatt til en «overutviklet didaktisk tradisjon» og ideen om at psykologi er pedagogikkens grunnlag. Dette er ifølge Knud Grue Sørensen (Sørensen 1980) en fortegnning av hva Herbart sto for.

karakteregenskaper gjennom begrepene selvvirksomhet og danningsberedskap. Herbart var klar over at han virket i en framvoksende moderne tid der samfunnet forandrer seg. Teorier om undervisning og oppdragelse måtte derfor også være tilpasset et samfunn i forandring. Oppdragelsen måtte bygge på en moderne forståelse av sitt eget mål, noe som betydde at den måtte være *betydningsmessig åpen*, der meningsinnholdet ikke kunne fikseres på forhånd. Her hadde han en spesiell interesse i å heve seg over visse begrensninger i tankegodset fra Kant. Herbarts teoretiske forgjengere var idealistene Fichte, Schelling og Kant. Disse var i særdeleshet opptatt av å utvikle en forståelse av menneskelig frihet og erkjennelsens og moralitetens vilkår. Herbart var inspirert av Kants frihetsbegrep som autonomi – det å frivillig forplikte seg på prinsipper om humanitet og moralitet – men han var misfornøyd med Kants tenkning omkring friheten som noe transcendentalt, tilhørende et eget «rike» som fulgte sine egne, transcendentale lover, uten sammenheng med naturens kausale lover. Herbart mente at Kants tenkning faktisk umuliggjør pedagogikk og oppdragelse, fordi ideen om at friheten er transcendent, og dermed kategorisk atskilt fra naturen, gjør oppdragelsen overflødig (Siljander 2004). Kant klarte ifølge Herbart aldri å overkomme splittelsen mellom mennesket som naturvesen og som transcendentalt kulturvesen. I stedet mente Herbart at frihet eller autonomi er noe som kunne læres, og som har en praktisk side i handling.

To av Herbarts sentrale begreper er *selvvirksomhet*, som tar form av en mangesidig interesse, og *Bildsamkeit*. «*Bildsamkeit*» betyr formbarhet, men for Herbart var dette ikke noen *passiv* formbarhet. Begrepet viser snarere til at barnet ikke har noen indre, teleologisk bestemmelse, og heller ikke kan sees som bare et produkt av ytre påvirkning; mennesket er snarere et resultat av sin egen dannelsesprosess. Dette involverer *selvfortolkning* og *mening*. Alexander von Oettingen skriver: «I kraft av oppdragelsen lærer barnet selv at give sit liv en mening og dermed en bestemmelse» (Oettingen 2001:104). Jeg har valgt å oversette *Bildsamkeit* til *danningsberedskap*.³⁹⁴ Prinsippet om danningsberedskap, at mennesket er formbart og blir seg selv gjennom kulturens forming – hva vi nå måtte legge i dét – kan sies å være rasjonale for alle teorier om oppdragelse og danning, fra antikken til i dag. Også selve vår beredskap til å lære og å dannes blir formet av våre erfaringer, og er derfor aldri statisk. Kjernen i Herbarts

³⁹⁴ Som brukt av oversetter Stein Wivestad i Klaus Mollenhauer (1996): *Glemte sammenhenger*. Oslo, Gyldendal.

danningsteori, slik jeg ser det, er å *gjøre barnet oppmerksom på sin egen dannelsesberedskap, slik at det kan bli selvvirksomt*. Men dannelsesberedskap er ikke bare en egenskap eller disposisjon hos subjektet, det er et prinsipp for pedagogisk interaksjon (Oettingen 2001:252). Dannelsesberedskap oppstår *mellom* individet og miljøet, den frambringes og viser seg der den gis rom for utfoldelse. Derfor er de pedagogiske situasjonene selv viktige, som grunnlag for og konstituerende for barnets dannelsesberedskap. Viktigheten av institusjoner – i vid forstand – viser seg hermed. Ja, også «pedagogikk» kan forstås som en institusjon, i den forstand at dens vesen er relasjoner, det som *inter-est* (Arendt), ikke primært posisjoner som påvirker hverandre som en slags magnetpoler.

Pedagogikkens område og primære ansvar gjelder, ifølge Herbart, *overganger*. I oppdragelsen betyr dette overgangen fra noe «ubestemt» – en usosialisert og ukultivert tilstand – men *ikke* til noe som er bestemt – fordi det ikke lenger, i Herbarts tid, var mulig å vite nøyaktig hva de unge trenger.³⁹⁵

Dersom undervisningen skal gripe dannende ind i elevens tankeliv, smags- og karakterutvikling, så må alle dører holdes åbne for ham. Ensidighed i undervisningen er allerede af den grund skadelig, at man ikke med sikkerhed kan forudse, hvad der vil øve den største indflydelse og gøre det stærkeste indtryk på ham (Herbart 1980:43, § 36).

Herbart ville derfor holde oppdragelsen betydningsmessig åpen. Målet var ikke å gå over i en bestemt *tilstand*, men å tilegne seg en «indre, personlig fasthet» eller «konsistens». I det moderne betyr personlig fasthet, ifølge Oettingen, å unngå å miste seg selv, og samtidig unngå å lukke seg (Oettingen 2001:84). Den indre fasthet er en *karakter* som gjør oss i stand til å fortsette vår danning uten inngrep fra andre. Oppdragelsens oppgave kan derfor sies å være fullført når selvvirksomhet er blitt til selvdanning. Dette synes jeg kan være en god presisering av det Castoriadis kaller et demokratisk *paideia*.

Men vi har fortsatt til gode å se *hvordan* pedagogen kan gjøre den andre mest mulig fri. Det pedagogiske paradoks for Herbart blir: Hvordan kan man fra utsiden innvirke på barnets

³⁹⁵ Her, i ideen om å oppdra til tilpasningsdyktighet og livsdugelighet, er det en parallell mellom Herbart og Dewey.

selvstendighetsprosess? En del av svaret er at pedagogens mål alltid befinner seg hos den andre, subjektet og dets frihet eller autonomi. Pedagogens påvirkning må derfor alltid styres av den indre frihetens prinsipp, som «vi alle kan gjenkjenne hos oss selv» (Siljander 2004:253). Frihetens sete ligger for Herbart i det han kaller psykens «subjektive del», den handlende instansen som overskrider det erfarte og det psykologisk faste. Denne ideen kan vi utvide til også å dreie seg om det radikalt imaginære, forestillingsevnen. Slik jeg forstår Herbarts poeng er det relatert til spørsmålet omkring inngrep/frihet i den hensikt å *aktivere subjektet*, dvs barnets subjektivitet. Vi så det allerede i prinsippet om å gjøre barnet oppmerksom på sin egen dannelsesberedskap for å fremme selvvirksomhet.

Herbart har tre grunnsøyler i sin allmenne pedagogikk: Kontrollen av barna, å fremme en mangfoldig interesse og å utvikle en moralsk karakterstyrke (Oettingen 2001:92). De to siste har vi allerede berørt, mens den første, kontrollen av barna, ikke i seg selv er en del av oppdragelsen for Herbart. For selv om kontroll/styring er en viktig forutsetning for oppdragelse, undervisning osv., *må den ikke få lov å sette spor i barnas sjel*. Kontroll og styring må ha som mål å avskaffe seg selv så raskt som mulig (*ibid*:93). I kontrollens sted skal psykens bevisste, selvregulerende instans tre inn. Det er alltid barnet som er målet for oppdragelsen. Både autoritet og kjærlighet medvirker til barnets selvstendighet.

I autoriteten og kærligheten mellom den voksne og barnet ligger allerede en anerkendelse af barnets frihet. Vi vil kun [...] tale om autoritet og kærlighet over for barnet, såfremt formålet ligger hos barnet selv (Oettingen 2001:93).

Andre former for «kjærlighet», for eksempel slik som stammer fra den voksnes behov, blir famlende og krenkende. Likeledes blir autoritet som ikke har barnets selvstendighet for øye, bare autoritær. Pedagogen må dessuten også selv være et selvvirksomt, selvdannende subjekt. Her finner vi et godt korrektiv til den «kule» voksne, som prøver å alliere seg med barnet mot de andre, «dumme» voksne. Hos Herbart inngår begge parter, pedagogen og barnet, i et dannelsesforhold som igjen kan illustreres med den pedagogiske trekant: barnet – læreren/den voksne – emnet/saken selv.

Undervisningen skal på sin side gjøre en forskjell i barnas liv. Slik stimuleres barnets interesse og dets deltakelse i verden (*ibid:99*). Med økende grad av moralsk karakterstyrke gjør samvittigheten sitt inntog, i form av selvsensur og selvbinding. Mennesket er moralsk når det *vil* det gode. Dermed forbindes selvbinding med frihet. Med evnen til selvbedømmelse og selvbinding kan vi snakke om ekte frihet, der mennesket ikke er slave av sine begjær eller uvitenhet (jf. Kant). Undervisningen kan, for Herbart, styrke evnen til selvbedømmelse og selvbinding – og til å fastholde det vesentlige – gjennom det pedagogiske trekantforholdet. Læreren minner stadig om, og gjør eleven oppmerksom på *den dannende kraft* som ligger i møtet med *saken selv*. Til grunn ligger en idé om betydningsfullhet eller vesentlighet. Samtidig beholdes den pedagogiske asymmetrien, lærerautoriteten:

Den voksne eller læreren må opretholde en vis superioritet [...] overfor eleven og lade eleven føle den *dannende kraft*, der oppstår i vekselvirkningen med saken. Han må vedvarende provokere eleven ved at holde ham fast på en sag, gjøre ham oppmerksom på et forhold, afkræve en stillingstagen over for en problemstilling og ved at bestyrke ham i det selvstendige arbejde (Hertbart gjengitt i Oettingen 2001:103).

Dette må læreren gjøre selv om eleven ennå ikke er i stand til å foreta en moden bedømmelse. Men læreren må likevel handle *som om* eleven er i stand til det, fordi selvstendighet er målet som eleven strekker seg etter. Gjennom det press og den utfordring som dermed oppstår, inngår eleven i en personlig dannelsesprosess med det angjeldende materialet. Dermed «tuktes» eleven til å utvide sin tankekrets og forbinde tankene sine med handling. Det mest interessante ved en slik intens, «drivende» undervisningsmodell er at den voksne ikke bare blir barnets advokat, ved å beskytte det mot skadelig påvirkning utenfra, men også «innholdets advokat», ved å framlegge for barnet noe som ikke ennå er dets eget, men som det vil kunne oppfatte som vesentlig, og ikke likegyldig. Slik sett utgår det en enorm «pedagogisk makt» fra den voksne, men makten relativiseres igjen i den pedagogiske trekant; slik at den voksne og barnet i en viss forstand er likestilt i møtet med det tredje hjørnet, saken selv. Slik kan begge undre seg over fenomenene, og begge er forpliktet i et selvdanningsforhold (Oettingen 2001:104).

Herbart mente altså at det finnes noe som er viktig for oss alle, noe som er verd å forplikte seg på. Som her:

Omfanget av undervisningen vil for det meste være begrenset under hensyn til de ydre livsomstendigheter; men dette omfang skal dog aldrig være mindre, men tværtimod i alle henseender større end omfanget av den for dagliglivet nødvendige livsklogskab. Ellers vil den enkelte stå i fare for at tillægge sig selv og sine nærmeststående en alt for stor betydning (Herbart 1980:142, § 292).

I betraktning av vår egen tid kan det kanskje sies at man er mindre oppmerksom på kulturens dannende kraft, slik at subjektene forledes til å tro at de kan hente tilstrekkelig betydning fra seg selv, uavhengig av – eller til og med i motstand mot – det sosiale. Som allerede påpekt, er dette verken særlig nærende for subjektiviteten, eller realistisk. Herbarts dannelsesfilosofi taler for et større perspektiv og en følelse av viktighet – *mot* den allmenne konformismen og betydningsløsheten som, hvis vi følger Herbart inn i vår egen tid, kan lede hen mot en oppblåst oppfatning av egen betydning og/eller banal materialisme.

5.4.1 Myndiggjøringens paradoks

Herbarts utgangspunkt er at barnets utvikling til moralitet skjer gjennom læring, noe som ikke bare kan forstås som naturlige prosesser, men også med en kulturell og praktisk side. Å handle moralsk fritt for Herbart betyr ikke det å ha innsikt i et høyere, moralsk bud, men å ha konkret innsikt og *vilje* til moralsk handling. Mennesket kan derfor lære å tenke og handle moralsk bevisst, uten at man av den grunn behøver å bestemme teoretisk hva dette innebærer. Men barnet kan ikke gjøre dette selv: påvirkning utenfra er nødvendig (Oettingen 2001:77, Siljander 2004:251). Dermed inntreer pedagogikken, og med den, frihetens og myndiggjøringens klassiske paradoks.

Spørsmålet, som altså opptar både Kant, Herbart, Castoriadis og Arendt, er hvordan det er mulig å hjelpe og oppdra noen til frihet og selvstendighet, det vil si autonomi. Det paradoksale består i at man, for å kunne hjelpe noen til å bli selvstendig og fri, må foreta inngrep i den andres frihet uten at denne på forhånd kan godkjenne inngrepene. Autonomi er

ikke noe man er født med, men noe man tilegner seg ved selvets dannelsesvirksomhet, støttet av pedagogens, eller den voksnes, virksomhet. Tanken er at den modne friheten bare kan muliggjøres gjennom visse inngrep i barnets personlige sfære. Inngrepet består først og fremst av den voksnes autoritet, oppdragelse, korreks og veiledning henimot et kulturelt innhold. Men inngrepenes *mål* er å gjøre videre inngripen overflødig. Problemet er dels filosofisk: hvordan kan vi legitimere slike inngrep?, og dels praktisk: Hvordan er det mulig å få til slik myndiggjøring, å fremme autonomi, hos en annen? Dette klassiske problemet opptrer i enhver situasjon som har et annet menneskes frihet og selvstendighet som et mål – som vi har sett knyttet Castoriadis det til psykoanalytisk praksis så vel som til pedagogikk og politikk. Myndiggjøringens paradoks formuleres slik av Lars Løvlie:

You want to teach the other person an existential or moral lesson. Now if your student slavishly follows your teaching you make her a replica of established knowledge and conduct. Then you have failed as a teacher. If, on the other hand, you leave your student to find out for herself about life you forfeit your authority as a teacher. Then you have failed again. You are then in the dire straits of wanting the student to follow and not follow your teaching (Løvlie 1993:87).

På dette punktet vil jeg postulere en tese, nemlig at et paradoks verken skal løses eller oppløses – slik atskiller det seg fra et dilemma, der et valg *må* treffes. Paradokser er irreducerbare; de må *behandles i sin kompleksitet*, men de forsvinner ikke av den grunn. Den visdommen som eventuelt er å finne i paradokset, består i selve den paradoksale karakter. Vi kommer tilbake til dette «myndiggjøringens paradoks» etter at jeg har presentert et parallelt fenomen, som jeg har kalt «samfunnsforandringens paradoks».

5.4.2 Samfunnsforandringens paradoks

For Castoriadis var det også et paradoks at man var henvist til å bruke de bestående institusjonene til å sosialisere individer som man ønsker skal forandre de samme, rådende institusjonene. Det paradoksale består i det å skulle oppdra nye, kreative og kritiske mennesker innenfor «gamle», kanskje uhensiktsmessige og kritiserbare samfunnsinstitusjoner. Hvordan kan et samfunn frambringe, fra sine utdanningsinstitusjoner, borgere

som har det i seg å kunne tenke og skape noe helt nytt, helt andre institusjoner – å gjøre «revolusjon» i Castoriadis' og Arendts betydning?

Only an autonomous collectivity can shape autonomous individuals – and vice versa, whence the paradox, for ordinary logic. Here we have one aspect of this paradox: autonomy is the ability to call the given institution of society into question – and that institution itself must make you capable of calling it into question, primarily through education (*FT*:176).

Dette er i bunn og grunn det samme problemet som Rousseau prøvde å løse i det tenkte tilfellet *Émile* (Rousseau 2005). Rousseau mente at når målet var å skape en helt ny type mennesker kunne man ikke benytte seg av kulturen og institusjonene som var for hånden. Rousseau «løste» som kjent problemet ved å trekke *Émile* helt ut av den samfunnsmessige kontekst og skåne ham for all slags påvirkning fra det instituerte samfunnet. Oppdragelsen av *Émile* foregikk i et isolert miljø som var fullstendig kunstig, skapt av oppdrageren, med den hensikt å være «naturlig». Rousseau advokerte en radikal nystart, gjennom å begynne på *scratch* med en ny type individer som kunne skape et helt nytt samfunn. Han mente at den rådende kulturen var så korrumpert at det ikke var mulig å oppdra noe nytt innenfor det gamle, og var i tillegg redd for kulturell smitte av de følsomme barnesinnene.³⁹⁶

Men i det virkelige liv, utenfor romanene, må vi selvsagt benytte oss av de eksisterende institusjonene for å oppdra og sosialisere den neste generasjon – også i de tilfeller hvor man ønsker at de nye menneskene skal forandre disse institusjonene. Castoriadis formulerer problemet som ønsket om å skape en ny type individer som er annerledes enn oss selv. Det er da paradoksalt å skulle utføre dette ved hjelp av de bestående, forhåndenværende institusjonene – de samme som vi ønsker å forandre. Men samtidig finnes det ingen andre ressurser.

Nous avons à faire face au même problème lorsque nous affrontons les questions de l'institution de la société et de l'action politique, par exemple sous la forme de la fameuse et vieille discussion : pour changer la société, il faut changer les hommes ; et pour changer les hommes, il faut que la société soit différente. Il faut donc que les individus qui agissent aies des *habitus* différents. Mais qui va leur

³⁹⁶ Han hadde med andre ord liten tiltro til selvets robusthet, ifølge C. Fred Alford (2001).

inculquer ces *habitus* différents sinon la façon dont ils sont éduqués et donc la société dans laquelle ils vivent? (Castoriadis upublisert:2).

Et annet sted henviser han til paradokset med å skape frihet i et samfunn der alle er sosialisert til ufrihet. Det er ikke mulig for et individ å sette seg opp mot sitt samfunns sentrale instituerte betydninger før samfunnet har kommet til et punkt der det er klart til å la seg forandre.

Freedom and truth cannot be objects of investment if they have not already emerged as social imaginary significations. Individuals aiming at autonomy cannot appear unless the social-historical field has altered itself in such a way that it opens a space of interrogation without bonds [...] But the concrete embodiment of the institution are those very same individuals who walk, talk, and act. It is therefore essentially with the same stroke that a new type of society and a new type of individual, each presupposing the other, must emerge, and do emerge, in Greece from the eighth century B.C. onward and in Western Europe from the twelfth and thirteenth centuries onward (*PPA*:166-67).

At individer og samfunn skulle kunne endre seg radikalt, i «ett og samme strøk», er umulig å begripe for «den tradisjonelle filosofien», hevder Castoriadis. Men det skjer likevel, som «the creative work of the instituting imaginary, as radical imaginary of the anonymous collectivity» (*PPA*:167).³⁹⁷⁻³⁹⁸

5.4.3 Et paradoks skal ikke oppløses

Den imaginære skapingen følger ikke av noe forutgående, den skaper noe nytt. Paradokser har også den egenskap at deres «løsning» ikke følger av premissene, men innebærer et «kreativt sprang». Ideen om en «autonomifremmende» sosialiserings- og dannelsingsprosess er paradoksal i den grad samfunnets institusjoner ikke selv er (fullt ut) politiserte eller demokratiske, og fordi det instituerte alltid tenderer mot lukning. Det pedagogiske paradoks får altså en utvidet betydning når man ønsker å skape frie og autonome individer innenfor

³⁹⁷ Den som hevder at han vil være fri og samtidig ikke bryr seg om samfunnet eller politikken, bør derfor sendes tilbake til barneskolen, hevder han (*ibid.*).

³⁹⁸ Kanskje gjør Castoriadis det litt for lett for seg her? Skaping kan på denne måten lett framstå som noe mystisk. Men samtidig er det kanskje vanskelig å være mer presis?

samfunnsmessige institusjoner som selv ikke oppebærer denne friheten, – autonomi *qua* kreativitet, refleksivitet – men er preget av heteronomi, lukning og forsteinet mening. Her kan Castoriadis gi et unikt bidrag til den pedagogiske filosofien.

[T]he impossibility also appears, especially in the case of pedagogy, to lie in the attempt to produce autonomous human beings within a heteronomous society, and beyond that, in the paradoxical situation of educating human beings to accede to autonomy while – or in spite of – teaching them to absorb and internalize existing institutions (*WIF*:131).

Løsningen – som selv er paradoksal – består i å «bruke» en autonomi som ikke enda er til stede, eller kimer av en gryende autonomi, for å bringe refleksiviteten til eksistens, både på individuelt og kollektivt nivå.³⁹⁹ Også Herbart spurte seg hvordan kan pedagogen benytte seg av barnets danningsberedskap for å fremme dets autonomi.⁴⁰⁰ Hans svar var at oppdrageren må gjøre barnet oppmerksomt på sin egen evne til å dannes, slik at barnet blir selvvirksomt og begynner å påvirke seg selv. For Herbart er oppdragelses- og undervisningsprosessen en overgang og en bevegelse, fra det ytre til det indre – fra ytre motivasjon til indre glede over aktivitetene. Barnet er først selvvirksomt når det har tilegnet seg en egen vilje, et begjær eller ønske om å lære. Da driver barnet *selv* erkjennelsen framover (Oettingen 2001:97). Dermed kommer hans danningsbegrep meget nær Castoriadis' tese om hvordan man kan fremme autonomi i psykoanalysen, pedagogikken og politikken. Målet for disse virksomhetene er å innsette en ny instans i psyken, den reflekterende og deliberative (viljesstyrte) subjektivitet, noe som finner sted gjennom analysandens egen aktivitet:

Such lucidity can be attained only by the means of the patient's self-activity, his own self-questioning, the development of his own reflectiveness (*CR*:360).

Den autonome subjektiviteten er i stand til å ta grep om, og transformere gamle, uhensiktsmessige mønstre i tenke- og handlemåter. Det er en reflekterende og viljesstyrt subjektivitet (*ibid.*). Som Herbart, påpeker Castoriadis at det er subjektet som selv besørger

³⁹⁹ Men metodene og materialet til samfunnets selvrefleksjon må likevel komme fra psykens (*the soul's*) radikale forestillingsevne, som er kilden for individenes bidrag til sosial-historisk skaping: «And this is why a nonmutilating education, a true *paideia*, is of paramount importance» (*WIF*:133), for individene selv og for det samfunnet som utgjør individenes ressurser.

⁴⁰⁰ I dette avsnittet skiller jeg ikke mellom Herbarts og Castoriadis' autonomibegrep.

sin egen frigjørings- og dannelsesprosess. Pedagogen eller analytikeren kan i høyden gjøre subjektet oppmerksom på sin egen subjektstatus, sine evner til å styre og danne seg selv, og fra det punktet av bistå i et relasjonelt samspill med den gryende subjektiviteten. Dette gjøres antakelig best indirekte, via den pedagogiske trekantens tredje hjørne, kunnskapen og kulturen. For at en pedagog eller lærer skal kunne vekke kjærlighet og interesse til kunnskapen – det sublimerede objekt – må vedkommende gjøre dette gjennom sin egen levende interesse. Denne tanken er langt fra ny, det *nye* er kanskje at ideen om kjærlighet til kunnskap og kultur virker utdatert?

En refleksiv instans i psyken betyr for Castoriadis *ikke* at det ubevisste erstattes av den rasjonelle Ego-instans, som hos Freud; snarere betyr det aksept og frigjøring av det ubevisste som flux av kreativitet – skaping av stadig nye forestillinger som man klarer å forholde seg til. I stedet for Freuds tese om at «Wo Es war, soll Ich werden», framholder Castoriadis sitt eget *credo*: «Wo Ich bin, soll auch Es auftauchen»: der jeg'et er, skal også det ubevisste få komme fram. Det er avgjørende for Castoriadis å unnlate å begrense fantasiens kreative strøm av forestillinger, gjennom fortregning, skyld eller frykt.⁴⁰¹ Målet er å tillate og akseptere impulser, driv og ønsker, og like fullt være i stand til å avstå fra å handle på dem. Ego, jeg'et, må bli et viljesstyrt, refleksivt og selvbindende jeg.

The altered relationship between *Instanzen* can thus be described as repression replaced by recognition of unconscious contents and reflection on them: inhibition, impulsive avoidance, or acting out gives way to lucid deliberation (*WIF*:128).

Dermed elimineres ikke psykisk konflikt, den *håndteres*. Evnen til selvbinding er, som vi forstår, helt sentral for hans autonomiforståelse; en selvbinding basert på modenhet og aksept, ikke frykt eller betydningsmessig lukning.

Det er nå på tide å oppsummere, før jeg i siste kapittel bringer diskusjonen over i litt andre baner. Vi har sett at ideen om samfunnsforandringens paradoks knytter sammen pedagogikk og demokratisk politikk som to sider av samme sakskompleks, eksemplifisert ved de

⁴⁰¹ Dette mente selvsagt heller ikke Freud, men hans formulering var ikke helt vellykket, ifølge Castoriadis.

«umulige profesjoner» som har autonomi som mål. Målet oppfylles av en reflektert og viljesstyrt (delibererende) instans som setter seg selv i den *individuelle psyken*, noe som, slik vi har vært inne på mange ganger, fordrer visse ressurser i *kulturen* (*WIF*:125ff).

Oppdragelsens mål, subjektets dannelse til autonomi, er altså underlagt to prosesser: på den ene side det klassiske pedagogiske paradoks, på den annen side sosialisering innenfor det bestående, der bare det instituerte samfunnet kan tilby mening for psyken, dvs. ressurser for å skape et reflektert selv.

Vi har dermed vært innom de fleste elementene i følgende sitat, der Castoriadis tilkjennegir sin forståelse av autonomi og politikk:

I call autonomous a society that not only knows explicitly that it has created its own laws but has instituted itself so as to free its radical imaginary and enable itself to alter its institutions through collective, self-reflective, and deliberate activity. And I call politics the lucid activity whose object is the institution of an autonomous society and the decisions about collective endeavours. It is immediately obvious that the project of an autonomous society becomes meaningless if it is not, at the same time, the project of bringing forth autonomous individuals, and vice versa (*WIF*:132).

6. KREATIVITET OG INSTITUSJON

Denne avhandlingen har tatt for seg både enkle resonnementer – som de fleste kan forstå, men ikke nødvendigvis være enige i – og komplekse, fenomenologisk pregede begreper som ikke har fått en uttømmende behandling, og som kanskje heller ikke kan få det. Når det gjelder feltet for demokrati og utdanning, har undersøkelsene ledet hen mot problematisering mer enn konkrete anbefalinger. Dette er etter mitt syn i tråd med autonomiprojektets hovedvirksomheter: belysning og kreativitet. Avslutningen vil også bestå mer av åpninger enn konklusjoner. Jeg kommer ikke til å gripe tilbake til alle viktige poenger her, men heller gripe fatt i noen av disse for eventuell videre undersøkelse. Samtidig knyttes det an til innledningen, og målene fra nyere læreplaner som ble nevnt der.

Som jeg har prøvd å vise, preges utdanningsfeltet i stor grad av en oppfatning av demokrati som et integrasjonsprosjekt, der «politikk» dreier seg om å håndtere et mangfold av kulturelle identiteter og verdier. Medborgerskapsutdanning, i litteratur og policydokumenter, er orientert omkring begrepene ferdigheter, kunnskap og verdier, der det å leve sammen tross våre forskjeller er et mer eller mindre uttalt mål.⁴⁰² Til sammenligning vil en mer radikal tenkning omkring demokrati og danning legge vekt på politisering, *demos*-subjektivering og samfunnsforandring. Den radikale posisjonen jeg har skrevet fram er et anspråk på et politisk dannelsbegrep, og samtidig en motvekt mot populisme og uvesentlighet. Til grunn ligger ideen om at en mer politisert forståelse av samfunnet kan gjøre det mulig for oss, som individer og som kollektiv, å belyse det bestående og skape nye institusjoner.

Noe jeg ikke har gjort her, men som kunne være interessant, er å samle ideen om integrerende medborgerskap fra kapittel 2 med samtidsdiagnosen om betydningsløshet/uvesentlighet fra kapittel 5. For eksempel kan man tenke seg at medborgerskapsdemokrati betyr *medbestemmelse over saker som ikke betyr noe*. Vi står da

⁴⁰² Denne analysen er selvsagt forenklet, men tendensen er ganske klar i litteratur og forskning (se Børhaug 2007, Mikkelsen et.al. 2001).

overfor en tvetydig betydning av demokratiet, der stadig flere inkluderes for å gjøre stadig mindre vesentlige ting.⁴⁰³ Studier av demokratiprojekter i skolen – som det vel å merke ikke er mange av – antyder en slik tendens. Samtidig har L97, som vi så i innledningen, temmelig radikale mål for skolens virksomhet:

Elevane skal øvast opp i demokratisk tenkje- og arbeidsmåte gjennom det daglege arbeidet i klassen, gjennom representasjon og elevdemokrati. Når dei får medråderett over og innverknad på læringsarbeidet i skulen, får dei røynsle med demokratiske arbeidsformar i praksis (*Læreplanverket for den 10-årige skole*, s.64).

Skolens mest «demokratiske» organ er elevrådet. Kjetil Børhaug, som har studert elevrådene i fem ungdomsskoler, fant at disse ikke hadde noen særlig innflytelse over beslutninger, det vil si *makt* (Børhaug 2007). Samtidig hevder Guri Mette Vestby (2003) at «medvirkning» i skolen ofte tar form av det som kalles «ansvar for egen læring». Skolens rammer gjør at medvirkning blir til valg mellom alternativer som er bestemt på forhånd – av lærerne – og ikke dreier seg om demokratisk makt eller skaping. Mikkelsen og Fjeldstad (2003), på sin side, tror at klasserommet kanskje vil vise seg å være «den viktigste deltakerdemokratiske arenaen» i den norske skolen i tiden som kommer. De tenker da på at elever ofte ønsker mer innflytelse over undervisningsmetoder, planlegning av skolearbeidet (prosjekter og lekseplaner) m.v. Deres premiss, som deles av Vestby (2003), er at elevene selv har god innsikt i hva de (ikke) lærer noe av, at store prosjekter med mye lekser ofte faller samtidig osv. På denne bakgrunn argumenterer Vestby for mer elevmedvirkning i planlegningen av skolearbeidet.

I lys av avhandlingens diskusjoner, kunne vi også spørre om det å fremme samfunnsforandring og radikalt demokrati er en oppgave som passer for (den offentlige) skolen. Den normative siden av spørsmålet lar jeg ligge, men spør i stedet om det i det hele tatt er rimelig å forvente at skolen skulle kunne gjøre dette? For er ikke skolen per definisjon en ukreativ institusjon? Dens viktigste oppgave er vel å produsere individer som passer til det samfunnet som foreligger? Ja, hvis vi følger Castoriadis er dette ikke bare dens oppgave, men dens

⁴⁰³ Dette sporet kunne det vært interessant å følge opp, for eksempel gjennom nylesninger av *Socialisme ou Barbaries* studier av arbeidslivet og byråkratisering på 1950-tallet, som i stor grad ble tolket som instituert tvetydighet, ambiguitet, doble/motstridende betydninger osv. Se Andrea Gabler (2007).

eneste mulige væremåte; på samme måte som individene er «vandrende bruddstykker» av det bestående samfunnet, vil skolen være samfunnets viktigste åsted for sosialisering. Og i prinsippet *må* det vel være slik: Enhver skole, i ethvert samfunn, skal produsere subjekter som passer inn i det gitte samfunnet; folk som kan reproducere og oppfylle dets sentrale betydninger, hva de nå måtte bestå i. Individene må påta seg samfunnets sentrale betydninger som sine egne, og ønske å oppfylle samfunnets «forventninger». Hvis en skole *ikke* lykkes med dette, har den vel feilet i sin oppgave. Den svikter både barna, som blir dysfunksjonelle, verdensløse, og den svikter fellesskapet av samme grunn.

Samtidig er det vel slik at den enkelte lærer eller skoleleder i vårt samfunn neppe tolker sin gjerning som samfunnsmessig reproduksjon. Både lærerutdanningen og den enkeltes refleksjon over praksis framholder andre, mer normative mål enn sosialisering og tilpasning til det bestående, mål som har med skolen som motkultur å gjøre. Dette er trekk ved det autonome prosjekt som (fremdeles) gjennomsyrrer vårt samfunn. Tre typiske, normative mål er individuell danning, utvikling av solidaritet og samfunnsforandring, skjønt det siste er mindre omtalt nå enn på 1970-tallet. Som jeg har prøvd å vise, ligger grunnen til dét neppe hos skolen selv – her er skolen en miniatyr av samfunnet – men tendensen inngår i et mer generelt problem knyttet til avpolitisering, nemlig mangelen på psykisk energi omkring forestillingen om at samfunnet lar seg forandre. Uansett er det et stort spørsmål om skolen *som sådan* er i stand til å produsere politisk kreativitet. Det ligger en slags umulig oppfordring i det å skulle lære noen å bli politisk kreative, i radikal forstand: Læreren må både presentere det bestående slik at elevene føler ansvar for – og en viss trygghet i – vår felles verden, og samtidig kanskje oppfordre dem til å gjøre om på det hele. Det er en reell fare for at dersom skolen skal påta seg slik tenkning, blir det «gærent uansett». Ja, kanskje gjelder dette *spesielt* når skolen tror seg kreativ og spennende, uten å se sin egen reproduserende og konformitetsproduserende tendens. Skoleprogrammer for selvbestemmelse og elevmedvirkning kan bli dobbelt undertrykkende, i den grad det ikke lages noe frirom for elevene der motstand er mulig. Når skolen bestreber seg på å involvere og romme *hele*

mennesket, og involverer seg selv i *hele* menneskelivet, kan det hevdes at frirommet for å skape noe nytt blir invadert.⁴⁰⁴

Oppfostringen i skolen dreier seg selvsagt i stor grad om produksjon av funksjonelle arbeidere eller «medarbeidere».⁴⁰⁵ Det kan derfor være viktig å innse at skolen – som institusjon – har visse begrensninger, som de nettopp nevnte. I så måte bør man kanskje være forsiktig med å forlange at skolen skal være et åsted for «genuine møter» og lignende.⁴⁰⁶ «Lærere» og «elever» er og blir roller, som kanskje bare unntaksvis gir rom for autentiske møter. Å legge seg etter det siste kan i verste fall bety å snylte på barnas sårbare subjektivitet. I likhet med voksne, bør barn få mulighet til å avgrense seg i det offentlige rom og skolen, ikke nødvendigvis måtte bringe *hele* seg til torgs.

Skoleforsker Guri Mette Vestby påpeker at lærere i dagens norske skole opplever det som problematisk å avgi kontroll, både når det gjelder enkeltelevers selvbestemmelse og kollektive beslutningsprosesser:

I begge tilfeller vil lærere bli stilt ovenfor situasjoner med krav om å avgi kontroll og makt over læringssituasjoner. I praksis kan det synes som medvirkning i skolen i overveiende grad blir definert som selvbestemmelse og autonomi, slik det kommer til uttrykk i intensjonene om 'ansvar for egen læring'. Elevenes autonome valg kan foretas innen bestemte rammer, dvs. at det er et handlingsrom som mer og mindre uttalt defineres av læreren, samtidig som denne friheten innebærer plikten til å utvise selvdisiplin i arbeidsprosesser, i det minste vilje til å ville trene opp selvdisiplinen (Vestby 2003:54-55).

Vestbys konstateringer antyder at begrepene demokrati, medvirkning og medborgerskap kan anta betydninger i skolesammenheng som befinner seg langt unna dem jeg har anlagt her. Samtidig synes jeg ikke hennes funn og påstander er overraskende. Men vi kan som sagt spørre oss om demokrati – og radikalt demokrati – i det hele tatt bør være et mål for selve skolevirksomheten. Det er viktig å spørre seg hvorvidt barn skal lage lover for seg selv – og hvis vi svarer ja, bør vi likevel spørre oss om det finnes stadier der de bør få slippe den

⁴⁰⁴ I Habermas' termer kan vi si at systemverdenen koloniserer livsverdenen, eller med den sene Foucault, at den pastorale makten inntar barnelivene.

⁴⁰⁵ Dette begrepet brukes om elever i den norske skolen i dag, jf. såkalte medarbeidersamtaler.

⁴⁰⁶ Jf. den utstrakte interessen i dagens pedagogiske filosofi for eksistensielt orienterte tenkere som Buber, Levinas og Derrida.

påkrevde refleksiviteten. Dette er også et stort tema som trenger mer utforskning. Som jeg har påpekt gjennom Hannah Arendt, er det neppe ønskelig å sette barneverdenen som målestokk for vårt samfunns felles liv. Én vei å manøvrere – mellom Arendts pedagogiske konservatisme og «kompislærerens» klamrende stil – kan som nevnt være gjennom bruk av fortellinger. Klassiske fortellinger, eventyr, parabler, historie, filosofi m.m. kan levendegjøre dilemmaer og problemstillinger som reises/leves av protagonisten og oppleves av leseren. Dermed aktualiseres autonomiens repertoar, uten at det skal være barnets oppgave å gjennomføre protagonistens oppdrag. Leserne, barn så vel som voksne, kan leve seg inn i en problematikk gjennom eksempler – men barna skal ikke selv måtte finne opp og bestemme rammene, for eksempel for sin egen oppdragelse.

Kravet om at skolen selv må være organisert som et demokratisk samfunn i miniatyr for at elevene skal lære gjennom å praktisere, kan altså være vanskelig å oppfylle i mer enn symbolsk forstand. Men det finnes andre måter å politisere opplæringen i skolen på. Som Birte Hatlehol (2007) har påpekt, er det mulig å vende politiseringsideen utover, *fra skolen til lokalsamfunnet* som omgir den. At barn, eller kanskje mer relevant, ungdom blir demokratiske subjekter ved å utøve aktørskap, innflytelse og makt, gir kanskje bedre mening i en genuint *politisk* sammenheng enn når det gjelder deres egen opplæringssituasjon? Også John Dewey var opptatt av at barn og unge deltok i løsningen av virkelige problemer. I dag finnes det flere arenaer innenfor byplanlegging, bærekraftig utvikling m.v. der ungdom har en lovfestet rett til å delta.⁴⁰⁷ Det er etter mitt syn ikke noe i veien for at skoler engasjerer seg i prosjekter der ungdom medvirker i lokale planprosesser som utforming av infrastruktur og kulturliv i nærmiljøet, bymiljøet osv. Dette er etter i tillegg et rimelig, demokratisk krav etter mitt syn. På denne bakgrunn kunne vi etterlyse litteratur om demokrati og utdanning som dreier seg om politisk aktivisme på områder der ungdom og befolkningen generelt kan ha, eller eventuelt tilegne seg, innflytelse. Men dette blir et eget tema.

Jeg har utpekt den største hindringen for kreativ, selvinstiterende aktivitet i dag som å være samfunnets fremmedgjorthet fra seg selv og sine sentrale, orienterende betydninger. Her

⁴⁰⁷ Engelstad og Ødegård (red) 2003, Hatlehol 2007, se også Agenda 21 (United Nations Department of Economic and Social Affairs). Se også FNs *Barnekonvensjon*, som fastslår barns rett til medvirkning, inkorporert i norsk lov fra 2.

finnes det mange forslag til «løsninger»; fra Žižeks og Badiou «leninisme» til integrerende «medborgerskap». Castoriadis vil fortsatt framholde opplysning/belysning (*élucidation*), der det a-rasjonelle, det imaginære og det formløse er erkjente trekk ved vår menneskelige verden. Ett av hans viktigste bidrag til dannelsesbegrepet er å bestride dikotomien rasjonalitet/a-rasjonalitet, ved å fastholde *både* opplysning, rasjonalitet og gyldighetsoverveielser på den ene siden, *og* det imaginære, betydningenes uavsluttethet og vår radikale formbarhet på den annen. Dette er etter mitt syn et viktig bidrag.

Slavoj Žižek påpeker at vår kultur ikke plages av mangel på refleksivitet, men kanskje det motsatte, for mye refleksivitet; ledsaget av en mangel på driv og affekt. Det må da være et poeng å fristille/aktivere forestillingsevnen og den kritiske sansen (*élucidation*) – *sammen med affekt*. Når målet er politisk danning, vil det etter mitt syn være virkelige problemer som motiverer mest – vel å merke når barna er store nok.⁴⁰⁸ Her passer det likevel å minne om faren for selvfremmedgjøring, der «for mye sannhet» om de voksne, om ødeleggelsen av vår egen klode og ikke minst vår moralske avstand til de egne, rådende betydningene kan holde oss fast i en tilstand av dyp selvfremmedgjøring som kanskje *hindrer* at vi engasjerer oss i vårt eget samfunns politikk. Med dette vil jeg *ikke* gjøre meg til talsperson for å skåne barn mot enhver ubehagelig sannhet, men spør snarere om det å «gjøre noe praktisk» er å foretrekke framfor å undervise om problemer som er så vanskelige/alvorlige at passivitet og kompensasjon blir «svaret». Kanskje det i dag er like viktig for oppdragere å finne noe positivt i kulturen, som vi ønsker å bevare, som å lære de unge å tenke kritisk?

Castoriadis mener at vår sosiale kreativitet stimuleres ved å se til andre samfunn. Ja, det er bare samfunn som er sosialt kreative som er i stand til å nære en interesse for andre samfunn (*PPA:37*). Å forstå et annet samfunn betyr å forstå dets imaginære sosiale betydningene som binder det sammen og utgjør dets form. Det er imidlertid ikke nok å studere et samfunns kognitive, uttrykte forestillinger (*représentations*); for å forstå dets betydninger må vi også forstå dets *mening*, noe som krever en dypere innlevelse. Castoriadis snakker om samfunnets tre «vektorer»: *forestillinger, intensjoner og affekt (ibid.)*. *Forestillinger* er

⁴⁰⁸ Barn bør antakelig beskyttes mot de verste elementer i kulturen inntil de har ressurser til å håndtere moralsk kompleksitet.

kognitive representasjoner i vid forstand. *Intensjoner* holder et samfunn sammen i form av et visst driv. De manifesterer seg i samfunnets handlinger, og er derfor relativt lette å studere. Den vanskeligste vektoren, som samtidig er nøkkelen til å forstå et samfunns mening i dyp forstand, er *affekt*. Vi kan studere et samfunns kulturuttrykk – for eksempel det sanne kristne samfunnet – så mye vi vil, men hvis vi ikke forstår den affekt som var instituert i det kristne samfunnet, dets *tro*, vil vi aldri kunne forstå det annet i en veldig grunn forstand.

In attempting to know, to understand the others irrespective of any ‘practical use’ of this understanding, we go over and beyond the *closure of meaning* of our own institution. We stop dividing the human world between ‘us’ and ‘them’ – us: the only true human beings; the others: savages, barbarians, heathens, and so on. We stop considering our own institution of society as the only good, reasonable, truly human one and the institution of others as curiosities, aberrations, ‘primitive nonsense’ (Engels), or divine punishment for their devilish nature. We also stop considering our representation of the world as the only *meaningful* one (PPA:37-38).

Det autonome samfunn er kjennetegnet av et *ønske om å forstå* andre samfunn. Dette innebærer samtidig en viss relativisering av ens eget samfunns instituerte imaginære betydninger. Det betyr at andre samfunn tilkjennes, i hvert fall i prinsippet, en viss gyldighet.

Without necessarily abandoning our institutions – since, after all, *these* are the institutions that made this questioning possible – we can take a critical stand against them: we can discover, as did the Greeks in the sixth and the fifth centuries, that institutions and representations belong to *nomos* and not to *physis*, that they are human creations and not ‘God-given’ or ‘nature-given’. (PPA:38).

Dermed åpnes umiddelbart nye spørsmål opp: om vi *bør* forandre på våre institusjoner og lover, i så fall av *hvilke grunner*, hvor langt bør vi gå, hvorfor dette og ikke noe annet, osv. (*ibid*). Så i en viss forstand kan vi forstå oss selv – og dermed bli mer autonome – ved å studere andre måter å organisere et samfunn på, å leve ens liv på og spesielt andre former for mening i dyp forstand. Denne ideen angår utdanningsspørsmål direkte. Hvis det skal være mulig å drive opplæring mot autonomi, vil en grundig undersøkelse av andre samfunns institusjoner – og dermed reflektivt, våre egne – kunne stå sentralt. Igjen er fortellinger og eksempler velegnet, fordi de nettopp kan engasjere våre følelser og innlevelse; ønsket om å forstå hvordan andre ser på sin verden. En god fortelling tillater at enhver kan leve seg inn i

og forstå den på sitt eget nivå, men også å utvide og overskride sitt «nivå» ved hjelp av den kreative forestillingsevnen.

6.1 Avslutning

Gjennom dette arbeidet er det blitt klart at Castoriadis' bidrag til et politisk danningsbegrep ikke er noe som bare kan hentes fram, så å si graves ut, fra hans filosofi. Bidraget består snarere av fragmenter og ansatser som hver for seg nok kan hentes fram, men ikke uten videre pusles sammen til et logisk hele. For å gjøre begrepet anvendbart i en større sammenheng enn en rent filosofisk utlegning, har det også vært nødvendig å gjennomgå, og til dels rekonstruere selve feltet der dette danningsbegrepet kan gjøres gjeldende, nemlig akademiske diskusjoner om demokrati og utdanning. I dette feltet vil Castoriadis' politiske filosofi plassere seg på tvers av de dominerende retningene, politisk liberalisme og kommunitarisme, som vi har sett. Med andre radikale demokratiteorier finnes det imidlertid fellestrekk som det går an å trekke på i konstruksjonen av et mer radikalt, politiserende danningsbegrep enn de som er dominerende i dag. Hannah Arendts filosofi er spesielt lovende i så måte. Ikke minst kan hennes tenkning befordres, og en del filosofiske blindgater unngås, ved en «korrigerende samlesning» med Cornelius Castoriadis.

Castoriadis' bidrag til et politisk danningsbegrep bygger på hans oppfatning av demokratiet som styreformen for bevisst samfunnsmessig selvskaping (*autoinstitution, autogéstation*). Politisk danning, slik begrepet er utmyntet her, er et prosjekt som kan gjøres gjeldende innenfor visse samfunnsmessige rammer, preget av individuell og kollektiv autonomi. Vi må antakelig tilbake til Jon Hellesnes artikkel fra 1969, «Ein utdana mann og eit dana menneske», for å finne et like politisert danningsbegrep som dette. Gjennom ideen om samfunnsmessig pregning (*paideia*) får Castoriadis framvist det samfunnsmessiges betydning (*pace* banal individualisme). Samtidig konseptualiserer han det samfunnsmessige som skapende, i kraft av sin imaginære dimensjon (det sosialt imaginære/det instituerende samfunnet). Sosial determinisme blir derfor umulig. Som en videreutvikling av Castoriadis'

danningsbegrep har jeg undersøkt ideen om *demos*-subjektivering, der Arendts begreper om pluralitet og politiske løfter står sentralt. Hennes betoning av en felles verden får det politiske dannelsingsprosjektets til å framstå som påtrengende, *vesentlig*.

Et radikalt syn på politisk danning og demokratiet vil utvilsomt være risikabelt – både akademisk sett og i praksis. Forandring, nyskaping og politisering er da heller ikke mulig uten risiko. Denne avhandlingens perspektiv vil neppe kunne gjøres allment for den pedagogiske eller politiske filosofien – til det er det antakelig for radikalt. Likevel vil jeg hevde at bidrag av den typen Castoriadis gir, er nødvendig i en akademisk disiplin som befatter seg med politikk og menneskelig *praxis*. Problematisering av det bestående, de rådende tenkemåter og satsningsområder vil kanskje aldri kunne bli det sentrale perspektivet i et felt; men når et politiserende perspektiv, som Castoriadis og andre radikale tenkere anlegger, får virke i et felt er autonomiprojektet likevel virksomt.

Å oppdage og fordype seg i Castoriadis' filosofi har vært en helt spesiell opplevelse. Hans filosofiske univers er både utfordrende for intellektet, og samtidig, for mitt vedkommende, et sted der jeg kan utvikle de ideene og synspunktene jeg allerede har. Hans filosofi oppleves som åpen og åpnende – men aldri uklar. Selvsagt er jeg ikke enig med Castoriadis i ett og alt – i blant blir han litt for insisterende på sitt eget prosjekt, og overser verdien i andres bidrag. Men som teoretisk omriss/grunnlagsposisjon og ikke minst, politisk-humanistisk vilje til erkjennelse og samfunnsforandring, er Castoriadis en tenker som jeg tror kan inspirere flere. Ikke minst er det interessant at han holder fast ved det moderne opplysningsprosjekt som noe det går an å investere vilje og følelser i – og samtidig framhever det imaginæres grunnleggende betydning som værens ikke-fundament. Med dette som bakgrunn blir vårt akademiske virke, og pedagogikken, rett og slett et viktig anliggende.

«Det som avhenger av oss, er også vårt ansvar» (Castoriadis 2007:150, min overs.).

Referanser:

- Adams, Suzi (2007): «Castoriadis and Auto-Poiēsis». I: *Thesis Eleven* no. 88, s. 76-91
- Adams, Suzi (2006): *Castoriadis and the Circle of Physis and Nomos: A Critical Interpretation of his Philosophical Trajectory*. PhD-avhandling, Faculty of the Humanities and Social Sciences, La Trobe University, Victoria, Australia
- Adams, Suzi (2005): «Interpreting Creation: Castoriadis and the Birth of Autonomy». I: *Thesis Eleven* no.83, s. 25-41
- Agora Internationals intervju med Cornelius Castoriadis, 1991, hentet 16. november 2007: <http://www.agorainternational.org/CCAIINT.pdf>
- Alford, C. Fred (2001): *Whistleblowers. Broken Lives and Organizational Theory*. New York, Cornell University Press
- Alford, C. Fred (1991): *The Self in Social Theory*. New Haven/London, Yale University Press
- Andersen, Øivind (red.) (1999): *Dannelse – humanitas – paideia*. Oslo, Sypress
- Andersen, Øivind (1999): «Forord». I: Andersen, Øivind (red.): *Dannelse – humanitas – paideia*. Oslo, Sypress
- Arendt, Hannah (2004): *The Origins of Totalitarianism*. New York: Shocken
- Arendt, Hannah (2003): *The Portable Hannah Arendt*. Red. m/innledning av Peter Baehr. London/New York, Penguin
- Arendt, Hannah (2002): «On Violence». I: Ingram, David (red.) (2002): *The Political*. Oxford, Blackwell
- Arendt, Hannah (1990): *On Revolution*. London: Penguin
- Arendt, Hannah (1989): *The Human Condition*. Chicago University Press
- Arendt, Hannah (1977): *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York, Penguin
- Arendt, Hannah (1971): *The Life of the Mind*. San Diego, New York, London: Harcourt Brace
- Arendt, Hannah (1949): «'The Rights of Man,' What are They?» I: *Modern Review*, Vol. 3(1), s. 24-37
- Aristoteles (1999): *Den nikomakiske etikk*. Oslo, De norske bokklubbene
- Aristoteles (1962): *The Politics*. London, Penguin

- Arnason, Johann Páll (2007): *The Road Beyond Marx and its Ramifications*. Paper presentert ved Nordisk Sommeruniversitet, juli 2007, Wik, Sverige. (Under utgivelse på tsjekkisk)
- Arnason, Johann Páll (2007): *Imaginary Significations and Historical Civilizations*. Paper presentert ved Nordisk Sommeruniversitet, juli 2007, Wik, Sverige. (Under utgivelse)
- Arnason, Johann Páll (2003): *Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions*. Leiden/Boston, Brill
- Arnason, Johann Páll (1989): «The Imaginary Constitution of Modernity». In: Busino, Giovanni (red.): *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Genève, Librairie Droz
- Bauman, Zygmunt. (1999): *In Search of Politics*. Cambridge, Polity Press
- Bauman, Zygmunt (1989): *Modernity and the Holocaust*. Cambridge, Polity Press
- Berger, Peter L. og Thomas Luckmann (1983): *Den samfundsskabte virkelighed. En videnssociologisk afhandling*. København: Lindhardt og Ringhof
- Berlin, Isaiah (1969): «Two Concepts of Liberty». I: *Four Essays on Liberty*. Oxford University Press
- Biesta, Gert J.J. (2007): «Don't count me in. Democracy, education and the question of Inclusion». I: *Nordisk Pedagogik*, årgang 27 (1), s. 18-31
- Biesta, Gert J.J. (2005). «Against learning. Reclaiming a language for education in an age of Learning». I: *Nordisk Pedagogik*, årgang 25 (1), s. 54-66
- Biesta, Gert J.J. (2003): «Demokrati – ett problem för utbildning eller ett utbildningsproblem?» I: *Utbildning & demokrati*, Vol.12 (1), s. 59-80
- Biesta, Gert (2002): «How General can *Bildung* be? Reflections on the Future of a Modern Educational Ideal». I: *British Journal of Philosophy of Education* Vol. 36(3), s. 377-390
- Blinkenberg, Kåre (2009): Jacques Rancière and the political subjectivization. Paper presentert ved NSU vintersymposium, New York University Paris. Under utgivelse i Straume (red): *Depoliticization. The Political Imaginary of Global Capitalism*. Malmø, NSU Press (in press)
- Bridges, David (red.) (1997): *Education, Autonomy and Democratic Citizenship. Philosophy in a changing world*. Routledge, London.

- Busino, Giovanni (red.) (1989): *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Genève, Librairie Droz
- Børhaug, Kjetil (2007): *Oppseding til demokrati. Ein studie av politisk oppseding i norsk skule*. Avhandling for graden Dr. Philos. Universitetet i Bergen, Det psykologiske fakultet
- Børhaug, Kjetil (2005): «Voter Education. The political education of Norwegian lower secondary schools». I: *Utbildning och Demokrati* 2005, Vol.14 (3), s.51-73
- Børhaug, Kjetil (2004): «Ein skule for demokratiet?» I: *Norsk pedagogisk tidsskrift* Vol. 88 (2-3), s. 205-219
- Cardan, Paul* /C. Castoriadis (1975): *Socialismens innebörd*. Götterborg, Arbetarpress
- Cardan, Paul*/C. Castoriadis (1974): *Sosialismens mening*. Oslo, Frihetlige Rådssosialister
- Carleheden, Mikael (2002): «Fostran till frihet. Skolans demokratiska värdegrund ur ett habermasianskt perspektiv». I: *Utbildning och Demokrati* 2002, Vol. 11 (3), s.43-72
- Carr, Wilfred og Anthony Hartnett (1996): *Education and the Struggle for Democracy. The politics of educational ideas*. Buckingham/Philadelphia, Open University Press
- Castoriadis, Cornelius (2007): *Figures of the Thinkable*. Oversatt av Helen Arnold. Stanford, Stanford University Press
- Castoriadis, Cornelius (2005): *Une société à la derive. Entretiens et débats*. Paris, Seuil
- Castoriadis (2004): *Post-scriptum sur l'insignifiance. Entretiens avec Daniel Mermet*. Paris, Éditions de l'aube
- Castoriadis, Cornelius (1999): *Figures du Pensable, Les Carrefours du labyrinthe VI*. Paris, Seuil
- Castoriadis, Cornelius (1999a): *Dialogue*. Paris, Éditions de l'aube
- Castoriadis, Cornelius (1987): *The Imaginary Institution of Society*. Oversatt av Kathleen Blamey. Cambridge, MIT Press
- Castoriadis, Cornelius (1997): *Fait et à faire, Les Carrefours du labyrinthe V*. Paris, Seuil
- Castoriadis, Cornelius (1997a): *World in Fragments. Writings on Politics, Society, Psychoanalysis and the Imagination*. Oversatt av David Ames Curtis. Stanford, Stanford University Press
- Castoriadis, Cornelius (1997b): *The Castoriadis Reader*. Redigert og oversatt av David Ames Curtis. Oxford, Blackwell

- Castoriadis, Cornelius (1997c): «Democracy as Procedure and Democracy as Regime». I: *Constellations* Vol. 4 (1), Oxford, Blackwell, 1–18
- Castoriadis, Cornelius (1996): *La montée de l'insignifiance, Les Carrefours du labyrinthe IV*. Paris, Seuil
- Castoriadis, Cornelius (1995): *Filosofi, politik, autonomi*. Red. Mats Olin, oversatt av Gustaf Gimdal og Stefan Jordebrant. Stockholm/Stehag, Brutus Östling
- Castoriadis, Cornelius (1991): *Philosophy, Politics, Autonomy. Essays in Political Philosophy*. Oversatt av David Ames Curtis. New York, Oxford University Press
- Castoriadis, Cornelius (1990): *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*. Paris, Seuil
- Castoriadis, Cornelius (1988): *Political and Social Writings. Volume 1, 1946-1955. From the Critique of Bureaucracy to the Positive Content of Socialism*. Oversatt og redigert av David Ames Curtis. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Castoriadis, Cornelius (1986): *Domaines de l'homme, Les Carrefours du labyrinthe 2*. Paris, Seuil
- Castoriadis, Cornelius (1984): *Crossroads in the Labyrinth*. Oversatt av Kate Soper og Martin H. Ryle. Brighton, Harvester Press
- Castoriadis, Cornelius (1981): *Marxisme og revolutionær teori*. Oversatt av Poul Eriksson og Frans Storr-Hansen. København, Rhodos
- Castoriadis, Cornelius (1978): *Les Carrefours du labyrinthe 1*. Paris, Seuil
- Castoriadis, Cornelius (1975): *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil
- Castoriadis, Cornelius (upublisert): *Fragments d'un séminaire sur la vertu et l'autonomie*, Paris, datert 1984
- Chisholm, Lynne (2008) *What is politische Bildung?* Universitetet i Oslo, Pedagogisk forskningsinstitutt, tiltredelsesforelesning 12. november 2008 (hentet fra database)
- Cohen, Jean L. (2005): «The self-institution of society and representative government: Can the circle be squared?» I: *Thesis Eleven*, No. 80 (1), s.9-37
- Curtis, David Ames (1997): «Foreword». I: Castoriadis, Cornelius: *The Castoriadis Reader*. Oxford, Blackwell
- Cusset, François (2003): *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*. Paris, Découverte

- Dale, Erling Lars (red.) (1992): *Pedagogisk filosofi*. Oslo, Gyldendal
- Descombes, Vincent (1993): *The Barometer of Modern Reason*. New York, Oxford University Press
- Dewey, John (2000): «Skapende demokrati – oppgaven foran oss». Oversatt av Kari Marie Thorbjørnsen. I Sveinung Vaage (red): *Utdanning til demokrati. Barnet, skolen og den nye pedagogikk. John Dewey i utvalg*. Oslo, Abstrakt
- Dewey, John (1997): *Democracy and Education. An introduction to the philosophy of education*. New York, Simon and Schuster
- Durkheim, Emile (2006): *Selvmordet*. Oslo, De norske bokklubbene
- Durkheim, Emile (2001): *Professional Ethics and Civic Morals*. London/New York, Routledge
- Elster, Jon (1989): *Nuts and Bolts for the Social Sciences*. Cambridge University Press
- Engelstad, Fredrik og Guro Ødegård (red.) (2003): *Ungdom, makt og mening. Makt- og demokratiutredningen 1998 – 2003*. Oslo, Gyldendal
- Eriksen, Erik Oddvar og Jarle Weigård (1999): *Kommunikativ handling og deliberativt demokrati: Jürgen Habermas' teori om politikk og samfunn*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Fogelman, Ken (1997): «Education for Democratic Citizenship in Schools». I: David Bridges (red.): *Education, Autonomy and Democratic Citizenship. Philosophy in a changing world*. Routledge London
- Fossland, Jørgen og Harald Grimen (2001): *Selvføståelse og frihet. Introduksjon til Charles Taylors filosofi*. Oslo, Universitetsforlaget
- Fremskrittspartiets partiprogram 2005-2009
<http://www.frp.no/Innhold/FrP/?module=Articles;action=Article.publicShow;ID=8402>
 hentet 1.11.2007
- Fréssard, Olivier (2005): «L'imaginaire social ou la puissance d'inventer des peuples». I: *Sciences de l'homme & sociétés*. Temanummer: *Crise du sens, imaginaire, autonomie. Penser Aujourd'hui avec Castoriadis*. No. 80, Septembre, s. 24-27
- Gabler, Andrea (2007): *Arbeitsanalyse und Selbstbestimmung. Zur Bedeutung und Aktualität von "Socialisme ou Barbarie"*. Doktorgradsavhandling, Göttingen Universitet.
<http://webdoc.sub.gwdg.de/diss/2008/gabler/>

- Gutmann, Amy (1999): *Democratic Education*. 2nd edition. New Jersey, Princeton University Press
- Gutmann, Amy (1987): *Democratic Education*. New Jersey, Princeton University Press
- Habermas, Jürgen (1995): *Diskurs, rätt och demokrati*. Göteborg, Daidalos
- Habermas, Jürgen (1995a): «Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism». I: *The Journal of Philosophy*. Vol. 92 (3), s.109-131
- Hardt, Michael og Antonio Negri (2000): *Empire*. Cambridge, Harvard University Press
- Hatlehol, Birte (2007): «Digitale ytringer som mulighet for medvirkning og danning». I: Vettenranta, Soilikki (red.): *Mediedanning og mediepedagogikk. Fra digital begeistring til kritisk dømmekraft*. Oslo, Gyldendal
- Hegel, Georg W.F. (2003): *Rettsfilosofien*. Oslo, Vidarforlaget
- Held, David (1996): *Models of Democracy*. (Revidert utgave), Cambridge, Polity Press
- Hellesnes, Jon (1992 [1969]): «Ein utdana mann og eit dana menneske. Framlegg til eit utvida daningsomgrep». I: Dale, Erling Lars (red.): *Pedagogisk filosofi*. Oslo, Gyldendal, s.79-103.
- Herbart, Johan Friedrich (1980): *Pædagogiske forelæsnings i omrids*. Oversatt og redigert av Knud Grue Sørensen. København, Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck
- Hobbes, Thomas [1651]: *Leviathan*,
<http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/hobbes/leviathan-c.html#CHAPTERXIII>
- Honneth, Axel (1986): «Rescuing the Revolution with an Ontology: On Cornelius Castoriadis' Theory of Society». I: *Thesis Eleven*, no. 14, s.62-78.
- Honneth, Axel (1989): «Une sauvegarde ontologique de la révolution. Sur la théorie sociale de Cornelius Castoriadis». I: G. Busino (red.): *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Genève, Librairie Droz
- Ingram, David (red.) (2002): *The Political*. Oxford, Blackwell
- Ingram, David (2002): «Introduction». I: David Ingram: *The Political*. Oxford, Blackwell
- Johansen, Anders (2003): *Samtalens tynne tråd. Skriveerfaringer*. Oslo, Spartacus
- Kalyvas, Andreas (2003): *Heteronomy, Alienation, Ideology: Cornelius Castoriadis and the Question of Domination*. Paper presentert ved Castoriadis Colloque, Cerisy-la-salle, 6.-10. juni 2003

- Kemp, Peter (2005): *Verdensborgeren som pædagogisk ideal. Pædagogisk filosofi for det 21. århundrede*. København, Hans Reitzel
- Kemp, Peter (1978): *Marxismen i Frankrig. Apropos de «nye filosoffer» og marxismens krise*. København, Vinten
- Klafki, Wolfgang (2002): *Dannelsesteori og didaktik; nye studier*. 2. utgave. Århus, Klim
- Lauder, Hugh, Phillip Brown, Jo-Anne Dillabough, A.H. Halsey (red.)(2006): *Education, Globalization & Social Change*. Oxford University Press
- Korsgaard, Ove:
http://www.dpu.dk/everest/Publications/Uddannelse/Masteruddannelse/20050303115625/CurrentVersion/Artikel_Master_i_medborgerskab.pdf 15.okt.2007
- Kunnskap og dannelse foran et nytt århundre*. Innstilling fra Dannelsesutvalget for høyere utdanning. Universitetet i Bergen.
<http://www.uib.no/filearchive/innstilling-dannelsesutvalget.pdf>
- Kunnskapsløftet*. Oslo, Det kongelige norske kunnskapsdepartement, ved Utdanningsdirektoratet http://www.udir.no/Artikler/_Lareplaner/Meldingar-og-styringsdokument/ hentet 1. oktober 2009
- Lauder, Hugh, Philip Brown, Jo-Anne Dillabough og A.H. Halsey (red.): *Education, Globalization & Social Change*. Oxford, Oxford University Press
- Læreplanverket for den 10-årige grunnskolen* (1996). Oslo, Det kongelige kirke- utdannings- og forskningsdepartement
- Løvlie, Lars (2009): «Dannelse og profesjon». I: *Kunnskap og dannelse foran et nytt århundre*. Innstilling fra Dannelsesutvalget for høyere utdanning. Universitetet i Bergen. <http://www.uib.no/filearchive/innstilling-dannelsesutvalget.pdf>
- Løvlie, Lars (2003): «Teknokulturell danning». I: R. Slagstad, O. Korsgaard, L. Løvlie (red): *Dannelsens forvandlinger*. Oslo, Pax
- Løvlie, Lars (2003a): «Det nye pedagogikkfaget». I: *Norsk Pedagogisk Tidsskrift*. Nr. 01-02, s. 3-18
- Løvlie, Lars (2002): «The Promise of Bildung». I: *Journal of Philosophy of Education*. Vol. 36(3), s. 467-486
- Løvlie, Lars (1993): «Of Rules, Skills and Examples in Moral Education». I: *Nordisk Pedagogik* No. 13, s. 76-91

- MacIntyre, Alasdair (2002): *After Virtue*. London, Duckworth
- MacIntyre, Alasdair (1988): *Whose Justice? Which Rationality?* London, Duckworth
- Makt og demokrati. Sluttrapport fra maktutredningen. NOU 2003: 19.
<http://www.regjeringen.no/nb/dep/fad/dok/NOUer/2003/NOU-2003-019.html?id=118893>
- Marsdal, Magnus og Bendik Wold (2005): *Tredje venstre. For en radikal individualisme*. Oslo, Oktober
- Marx, Karl (1995): *Kapitalen. Første bok*. Oslo, Oktober
- Marx, Karl (1992): *Det beste av Karl Marx*. Tekster i utvalg ved Fredrik Engelstad. Oslo, Pax
- Mikkelsen, Rolf, Elisabeth Buk-Berge, Hein Ellingsen, Dag Fjeldstad, Anette Sund (2001/2002), *CIVIC-rapportene*:
<http://www.ils.uio.no/forskning/avsluttede-prosjekter/civic/rapporter/rapporter2.html>
 hentet 27.08.2007
- Mikkelsen, Rolf, Elisabeth Buk-Berge, Hein Ellingsen, Dag Fjeldstad, Anette Sund (2001):
 «Demokratisk beredskap og engasjement hos 9. klassinger i Norge og 27 andre land». *Civic Education Study Norge 2001*. Universitetet i Oslo, Acta Didactica
- Mikkelsen, Rolf, Dag Fjeldstad og Hein Ellingsen (2002): «Demokratisk beredskap og engasjement hos elever i videregående skole i Norge og 13 andre land». *Civic Education Study 2002*. Universitetet i Oslo, Acta Didactica
- Mikkelsen, Rolf og Dag Fjeldstad (2003): «Skole og demokratiopplæring». I: Engelstad, Fredrik og Guro Ødegård (red.): *Ungdom, makt og mening*. Oslo, Gyldendal
- Mouffe, Chantal (2006): *On the Political*. London/New York, Routledge
- Mouffe, Chantal (2005): *The Return of the Political*. London/New York: Verso
- Müller, Jan-Werner (2006): *Fear and Freedom: On Cold War Liberalism*. Paper:
<http://www.princeton.edu/~jmueller/ColdWarLiberalism-JWMueller-2006.pdf>
- Narvaez, Darcia, Leilani Endicott og Tonia Bock (2003): «Who Should I Become? Citizenship, Goodness, Human Flourishing, and Ethical Expertise».
 I: Veugelers, Wiel og Fritz K. Oser (red): *Teaching in Moral and Democratic Education*. Bern, Peter Lang
- Norges lover, *Barnehageloven*:
http://www.regjeringen.no/nb/dok/lover_regler/Lover/Barnehageloven.html?id=11528
- 1
- Nussbaum, Martha (1997): *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal*

- Education*. Cambridge/London, Harvard University Press
- Nussbaum, Martha (1987): *Non-relative virtues: An Aristotelean approach*. WIDER working papers, Finland
- Oettingen, Alexander von (2001): *Det pædagogiske paradoks*. Århus, Klim
- Olson, Lawrence James (2006): *Because We Will It: The Possibilities and Limits of Democracy in Late Modernity*. Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of the University of Maryland, College Park for the degree of PhD.
- Olszen, Mark (2006): *Neoliberalism, Globalization, Democracy: Challenges for Education*. I: Lauder et.al. (red.): *Education, Globalization & Social Change*. Oxford, Oxford University Press
- Parekh, Bhikhu (1981): *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. London, Macmillan Press
- Plato (1997): *Republic*. In: *Plato: Complete works*. Edited by J. M. Cooper, Cambridge, Hackett Publishing Company
- Poirier, Nicolas (2008): *Création et institution. Trajets critiques et ontologie politique dans l'oeuvre de Cornelius Castoriadis*. Doktoravhandling i statsvitenskap, l'université de Paris Denis-Diderot
- Pulkkinen, Tuija (1996): *The Postmodern and Political Agency*. Doktoravhandling i filosofi, University of Helsinki
- Ramsay, Anders (2003): «Den forskande aktivisten». I: *Res Publica* No. 58, s.28-42
- Rancière, Jacques (2006): *Hatred of democracy*. London/New York, Verso
- Rancière, Jacques (1995): *La Méésentente – Politique et Philosophie*, Paris, Galilée
- Ravitch, Diane og Joseph Viterittis (red.) (2001): *Making Good Citizens*. New Haven, Yale University Press
- Rawls, John (2005): *Political Liberalism*. Utvidet utgave. New York, Columbia University Press
- Rawls, John (2003): *Rettferdighet som rimelighet. En reformulering*. Oslo, Pax
- Rendtorff, Jacob Dahl (2000): *Paul Ricœurs filosofi*. København, Hans Reitzel
- Ricœur, Paul (1992): *Oneself as Another*. London/Chicago, Chicago University Press
- Ricœur, Paul (1999): *Eksistens og hermeneutikk*. Oslo, Aschehoug
- Ricœur, Paul (1990): *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil

- Ringvej, Mona (2004): *Interpretation of a Political Idea - The Radical Democracy of 508 – 462 BC*. Doktorgradsavhandling i historie, Det historisk-filosofiske fakultet, Universitetet i Oslo
- Roudinesco, Elisabeth (1994): *Jacques Lacan. En levnadsteckning, ett tankesystems historia*. Stockholm/Stehag, Brutus Östling
- Rousseau, Jean-Jacques (2005): *Émile eller om opdragelsen*. Forkortet utgave. København, Borgen
- Rousseau, Jean-Jacques (2001): *Om samfunnspakten, eller Statens grunnsetninger*. Oslo, De norske bokklubbene
- Selle, Per og Kristin Strømsnes (1996): *Miljøvernpolitikk og miljøvernorganisering mot år 2000*, Oslo, Aschehoug
- Siljander, Pauli (2004): «Johann Friedrich Herbart: Pedagogikkens grundproblem: om tvång och frihet i fostran». I: Steinsholt og Løvlie (red.): *Pedagogikkens mange ansikter*. Oslo, Universitetsforlaget
- Singer, Brian (1980): «The Later Castoriadis: Institution under Interrogation». I: *Canadian Journal of Political and Social Theory/Revue canadienne de théorie politique et sociale*, Vol. 4 (1)
- Singer, Brian (1979): «The Early Castoriadis: Socialism, Barbarism and the Bureaucratic Thread». I: *Canadian Journal of Political and Social Theory/Revue canadienne de théorie politique et sociale*, Vol. 3(3)
- Skarpenes, Ove (2004): *Kunnskapens legitimering. En studie av to reformer og tre fag i videregående skole*. Avhandling for graden dr. polit, Sosiologisk institutt, Universitetet i Bergen
- Skirbekk, Gunnar og Nils Gilje (2000 [1972]): *Filosofihistorie*. Oslo, Universitetsforlaget
- Slagstad, Rune, Ove Korsgaard, Lars Løvlie (red) (2003): *Dannelsens forvandlinger*. Oslo, Pax
- Slagstad, Rune (2001): *Rettens ironi*. Oslo, Pax
- Slagstad, Rune (2001a): *De nasjonale strateger*. Oslo, Pax
- Smith, Karl E. (2006): *Perennial Questions, Contemporary Responses: Exploring Meaning, Subjectivity and Society through Cornelius Castoriadis and Charles Taylor*. PhD-

- thesis, Faculty of Humanities and Social Sciences. Victoria, La Trobe University
Australia
- Solhaug, Trond (2007): «Steinerskoler i et demokratisk perspektiv. En sammenligning med offentlige skoler i Norge». I: *Nordisk pedagogik*, Vol 27, s.150-171
- Spring, Joel (1980): *Frigörelsens pedagogik – en grundbok*. Stockholm, Federativs
- Steinsholt, Kjetil og Lars Løvlie (2004): «Prolog». I: Steinsholt, Kjetil og Lars Løvlie (red.): *Pedagogikkens mange ansikter*. Oslo, Universitetsforlaget, s.9-19
- Steinsholt, Kjetil og Lars Løvlie (red.) (2004): *Pedagogikkens mange ansikter*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Sørensen, Knud Grue (1980): «Indledning». I: Herbart, Johan Friedrich (1980): *Pædagogiske forelæsninger i omrids*. København, Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck
- Taylor, Charles (1985): *Philosophical papers, Volume I .Human Agency and Language*. Cambridge, Cambridge University Press
- Taylor, Charles (1985a): *Philosophical papers, Volume II. Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge, Cambridge University Press
- Telhaug, Alfred Oftedal (1990): *Skolen som motkultur. Didaktikk i sosio-historisk perspektiv*. Oslo, Cappelen
- Theodoridis, Fotis (2006): *The importance of Castoriadis' work for the social-historical research*. Paper presentert ved Nordisk Sommeruniversitet, krets 8, vintersymposium i Paris, 2006. (Utgitt på gresk)
- Theodoridis, Fotis (2003): «Belysningens och autonomins filosof». I: *Res Publica* nr 58, s. 4-27
- Theodoridis, Fotis (upublisert): «Freuds styrka ligger i att han aldrig lyckades förvandla psykoanalysen till vetenskap». Datert 1. mars 2000
- Torgerson, Douglas (1999): *The Nature of Green Politics. Environmentalism and the Public Sphere*. Durham/London, Duke University Press
- Touraine, Alain (2000): *Can We Live Together? Equality and Difference*. Cambridge, Polity Press
- Tønnessen, Liv Kari B. (2004): *Norsk utdanningshistorie. En innføring med fokus på grunnskolens utvikling*. Bergen, Fagbokforlaget
- Tøsse, Sigvart (1998): *Kunnskap til makt: politisk opplysningsarbeid i norsk arbeidarrørsele*

- frå 1880-åra til 1940*. NVI-rapport, Trondheim, Norsk voksenpedagogisk forskningsinstitutt.
- Tøsse, Sigvart (1997): *Kunnskap, danning og opplysning : kunnskapssyn og dannelsesideal i norsk folkeopplysning på 1800-talet*. NVI-rapport, Trondheim, Norsk voksenpedagogisk forskningsinstitutt.
- Vaage, Sveinung (red.)(2000): *Utdanning til demokrati. Barnet, skolen og den nye pedagogikken; John Dewey i utvalg*. Oslo, Abstrakt
- Vestby, Guri Mette (2003): «Medvirkning i skolen som byggestein i demokratiutvikling?» I: Engelstad, Fredrik og Guro Ødegård (red.): *Ungdom, makt og mening*. Oslo, Gyldendal
- Vetlesen, Arne Johan (2003): *Menneskeverd og ondskap. Essays og artikler 1991-2002*. Oslo, Gyldendal
- Vetlesen, Arne Johan (1996): «Kommunitarisme». I: *Samtiden* nr. 4/1996, www.samtiden.no/9604/komm.htm hentet 11.november 2004
- Vetlesen, Arne Johan (red.) (1998): *Dydsetikk*. Oslo, Humanist
- Vetlesen, Arne Johan (1998a): «Innledning». I: A.J. Vetlesen (red.): *Dydsetikk*. Oslo, Humanist
- Vetlesen, Arne Johan (1998b): «Dydsetikk i individualiseringens og globaliseringens tid». I: A.J. Vetlesen (red.): *Dydsetikk*. Oslo, Humanist forlag
- Vetlesen, Arne Johan og Jan-Olav Henriksen (2003): *Moralens sjanser i markedets tidsalder. Om kulturelle forutsetninger for moral*. Oslo, Gyldendal
- Vetlesen, Arne Johan og Erik Stänicke (1999): *Fra hermeneutikk til psykoanalyse*. Oslo, Gyldendal
- Veugelers, Wiel og Fritz K. Oser (red) (2003): *Teaching in Moral and Democratic Education*. Bern, Peter Lang
- Veugelers, Wiel og Fritz K. Oser (2003): Introduction. I: Veugelers, Wiel og Fritz K. Oser (red): *Teaching in Moral and Democratic Education*. Bern, Peter Lang
- Villa, Dana R. (1996): *Arendt and Heidegger*. New Jersey: Princeton University Press
- Wagner, Peter (2008): *Modernity as Experience and Interpretation*. Cambridge, Polity
- Wagner, Peter (1994): *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*. New York/London, Routledge

- Winchester, Stuart (2006): *Social Transformation. Castoriadis, Sublimation and the Non-Rational Divide*. Sociology Coursework MA-thesis. Sociology Department, Flinders University, Adelaide Australia
- Whitebook, Joel (1998): «Requiem for a *Selbstdenker*: Cornelius Castoriadis (1922-1997)». I: *Constellations*, 5:2 (June 1998): s.141-60.
- Wolin, Sheldon S. (2004): *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought* (expanded version). New Jersey, Princeton University Press
- Žižek, Slavoj (2008): *For They Know Not What They Do. Enjoyment as a political factor*. London, Verso
- Žižek, Slavoj (1994): «Introduction». I: Slavoj Žižek (red.): *Mapping Ideology*. London, Verso
- Østerud, Svein (2004): *Utdanning for informasjonssamfunnet: den tredje vei*. Oslo, Universitetsforlaget