

Om att-vara-med-andra*

Pedagogikens svårighet såsom politikens svårighet¹

Gert J J Biesta

Den teknologiska hållningen

Ett av de anmärkningsvärda förhållanden som rör västvärldens utbildning är att man framhärdat i teknologiska förväntningar på utbildning i allmänhet och skolan i synnerhet. Detta kan vi se exempelvis i de påtryckningar som många länders regeringar utövar på utbildningssystemet för att förbättra dess prestanda – vilket i grund och botten innebär att det måste frambringa ett specifikt, förutbestämt resultat (jfr t ex Apple 1993, Peters & Marshall 1996). Påtryckningar utövas på utbildningssystemet som helhet genom nationella läroplaner eller globala tester (ofta av studenters resultat i matematik). Påtryckningar utövas också på enskilda skolor, klassrum och lärare genom strikta kursplaner som lämnar föga utrymme för den enskilda lärarens uppfattning om kursinnehållet, publicering av rankingslistor över skolor och deras resultat, och snävare inspektions- och kontrollsystem.

Den teknologiska hållningen gentemot utbildning har många ansikten. Den innehåller allt ifrån målrelaterad utbildning, mätbarhet och kategorisering till frågor om normalisering och rationalitetsformer. Teknologiska förväntningar avser inte bara kunskapsinhämtning och färdigheter, utan också utbildningens moraliska och sociala dimensioner. Detta kan till exempel konstateras i den senaste tidens krav på ”karaktärsdanande utbildning,” eller i tanken att utbildning kan användas för att motverka social upplösning. Den teknologiska hållningen är inte endast högerorienterade politikernas exklusiva privilegium i deras strävan att förverkliga ett konservativt, ekonomiserat utbildningsprogram. Det vänsterorienterade hoppet om att samhället kan förändras genom utbildning, att skolan kan bygga ”[a] new social order” (Counts 1932), uttrycker en liknande hållning (jfr också Biesta 1998). Regeringar och de politiska aktörerna är inte de enda som i allt högre utsträckning håller utbildningssystemet ansvarigt för dess resultat. Många föräldrar ser inte längre

sig själva som med-fostrare, eller med-utbildare, i relation till sina barns skolor. I högre utsträckning definierar de sin position som konsumenter av utbildningsvaror som skolorna förväntas tillhandahålla.²

Den teknologiska hållningens grundläggande idé är att utbildning är ett medel med vilket vissa mål kan nås. En ”positiv” aspekt av detta är att en förbättring av utbildningen kan ske genom metodutveckling (vilket i sin tur ger den pedagogiska forskningen uppgiften att i huvudsak utveckla bättre ”utbildningstekniker”, och inte, eller i mindre utsträckning, uppgiften att bidra till att uttrycka utbildningsmål). En ”negativ” aspekt är att i de fall där utbildning inte framgångsrikt i att nå sina mål, det vill säga när pedagogik är *svårt* – när studenter misslyckas, när utbildning till och med verkar vara omöjlig – så är detta en *avvikelse* från det normala händelseförloppet som, i princip, en dag när vi har funnit det rätta tillvägagångssättet kan övervinnas.

I denna artikel ska jag diskutera svårigheterna med utbildning och pedagogik från ett annat håll.³ Jag vill plädera för att en adekvat förståelse av utbildning kräver att vi tänker annorlunda om vad som är normalt och var som är avvikande. Jag vill framhålla att vi *inte* bör tänka på svårigheterna med utbildning som en avvikelse, som en fara, ett hot eller som ett orosmoment som kommer utifrån. Vi bör snarare uppfatta svårigheterna som något som är i sin ordning, som hör till utbildning, och som just därför, först som sist, gör utbildning möjlig.⁴ Jag vill sammanfattningsvis hävda att vår förståelse av utbildning bör ta sin början i svårigheterna med pedagogik (pedagogisk praktik) och utbildning (jfr Donald 1992).

Det perspektiv jag anlägger i artikeln kanske bäst kan karakteriseras som *konstruktivistiskt*, på så sätt att jag försöker förstå ”logiken” i utbildningsprocessen genom idén att det villkor som möjliggör utbildning, på samma gång är det villkor som omöjliggör utbildning.⁵ Detta påstående skall läsas med största försiktighet. Det dekonstruktivistiska tankeled som jag vill lägga fram är inte ett försök att motsäga idén att utbildning slutligen är möjlig, med en idé som hävdar att utbildning slutligen är omöjlig – och därigenom slutligen meningslös. En sådan anti-pedagogisk läsning skulle inte endast vara ett arrogant avståndstagande från allt det arbete som utförs av kvinnor och män som vet att deras pedagogiska insatser är betydelsefulla för deras studenters liv. Det skulle också vara ett allvarligt förnekande av vad utbildning på en mer generell nivå har kunnat uppnå i form av minskad av social ojämlikhet och främjande av social rättvisa – givetvis utan att glömma de normaliseringseffekter som alltid kommer att vara behäftade med utbildning.

Mitt påstående är därför *inte* att utbildning är omöjlig. Jag vill endast hävda att utbildning inte är enkelt och självklart möjlig, det vill säga att den inte är möjlig i en ”teknisk” betydelse av ordet. Snarare är dess möjlighet, på ett specifikt sätt, uppbytt av dess omöjlighet (jfr Biesta 1997, 1998).

Medan den teknologiska hållningen utan tvekan är den mest framträdande manifestationen av ”möjlighetsidé”, den idé som jag vill bemöta i den här artikeln, är min kritik inte uteslutande riktad mot den hållningen, utan snarare mot det mer generella tänkesätt i vilket utbildningens självklarhet ses som det normala händelseförloppet. Jag vill föreslå att det finns åtminstone en tradition i västvärldens utbildningsfilosofi som kan härledas till ett alternativt tänkesätt. Det är den tradition som uppfattar utbildningen som en genuin och sann *kommunikation*, det vill säga som en process genom vilken vi kan överkomma skillnader, och mötas. Jag skulle vilja påstå, att det inte finns någon grundläggande skillnad mellan den kommunikativa och den teknologiska hållningen vad gäller giltigheten i tesen om ”omöjlighetens möjlighet”. Jag kommer att återvända till detta i den sista delen av den här artikeln.

Tillvägagångssättet som jag använder mig av är i viss mån indirekt på så vis att jag kommer att undersöka frågan om utbildningens svårighet genom en betraktelse av politikens innebörd. Huvudskälet till att ta denna omväg är att social interaktion har behandlats mer explicit (och kanske också mer djupgående) i politisk teori. Jag skulle vilja hävda att lärare och pedagoger kan dra lärdom av dessa debatter, eftersom det inte finns någon artskillnad – och kanske inte ens en gradskillnad – mellan den politiska sfären och utbildnings-sfären vad gäller den övergripande frågan om svårigheten i mänsklig och social interaktion.

Politik och politisk gemenskap

Social interaktion har sin grund i det faktum, som Hannah Arendt har påpekat, att människor är olika: ”men, not Man, live on the earth and inhabit the world” (Arendt 1958, s 7). Den sociala interaktionens problem härstammar med andra ord från existensen av pluralitet, mångfald och skillnad. En av de mest grundläggande frågorna för politiken och politisk teori, är därför frågan om hur man kan förhålla sig till det faktum att pluralitet existerar.

I boken *Political Theory and the Displacement of Politics* (Honig 1993) hävdar Bonnie Honig att västvärldens filosofi generellt sett har utvecklat två olika strategier för att besvara frågan, nämligen skillnaden mellan *virtue*- och *virtù*-teorierna. I synnerhet politiska teorier, hävdar hon, avgränsar politiken till uppgiften att uppnå konsensus, upprätthålla överenskommelser och befästa gemenskaper och identiteter. De utgår från att en framgångsrik politik kräver att dissonans, motstånd, konflikt och kamp elimineras. De ser därför att politikens grundläggande uppgift är ”to resolve institutional questions

[and to] free modern subjects... of political conflict and instability” (Honig 1993, s 2)

Medan dessa teoretiker – vilka Honig benämner som *virtue*-teoretiker – menar att deras högt värderade principer och institutioner passar och uttrycker subjektens identiteter, hävdar *virtù*-teoretikerna å andra sidan att detta inte är möjligt. De betonar att varje politisk praktik lämnar kvar något ytterligare, något överblivet, att motstånd framkallas av varje politisk uppgörelse ”even by those that are relatively enabling or empowering” (Honig 1993, s 3). Det är för detta överblivna, som oupphörligen genereras, som *virtù*-teoretiker söker säkerställa den politiska stridens beständighet.⁶

Honigs diskussion visar att det finns en distinktion mellan de som ser pluralitet som något som kan och bör övervinnas genom politiken (*virtue*-teoretikerna) och de som anser att pluralitet inte kan övervinnas genom politik och att den inte heller ska göra det (*virtù*-teoretikerna). Ytligt sätt tycks *virtue*-teoretikerna ha rätt. Politik, skulle man kunna uttrycka det, existerar i själva verket för att etablera en social ordning givet att verkliga skillnader existerar. Man kan självfallet fråga sig om någon social ordning någonsin kan vara fullständigt allomfattande (som *virtue*-teoretikerna förutsätter) eller om en sådan endast kan etableras genom avgränsning och uteslutande. Det senare fallet skulle i sådana fall peka på det icke-perfekta eller instabila samt skulle nödvändigtvis inbegripa ”sådant som blev över” (vilket är den huvudsakliga läxa som Honig vill att vi ska lära oss från *virtù*-teoretikerna).

Skillnaden tycks emellertid vara mer en gradskillnad än en artskillnad – och på ett sätt kan vi se det som en empirisk fråga – även om Honig mycket riktigt visar att de som förutsätter att en social ordning kan vara fullständigt allomfattande visar en ganska odemokratisk okänslighet inför det överblivna från deras politik, trots att de, som hon säger, ”depend on those remainders to stabilize their orders” (Honig 1993, s 4).

Frågan som intresserar mig här är emellertid inte huruvida politik måste befatta sig med pluralitet eller inte – för det måste den – utan *hur* politiken bör befatta sig med pluralitet. Beträffande den senare frågan ser jag en subtil skillnad mellan *virtue*-teorier och *virtù*-teorier. Vad som särskiljer *virtue*-teorier från *virtù*-teorier är, skulle jag vilja påstå, att den förra uppfattar pluralitet som en svårighet eller ett problem för vilken politiken måste tillhandahålla en lösning. *Virtue*-teorier, för att vara mer exakt, uppfattar pluralitet som ett hinder för socialt liv, ett störningsmoment och en svaghet. Det implicita antagandet i dessa tankar är att socialt liv endast är möjligt om det finns en tillräckligt hög grad av gemenskap eller enighet mellan de som lever tillsammans. *Virtue*-teoretiker ser därför som en grundläggande uppgift för politiken att inrätta en ”politisk gemenskap,” det vill säga en gemenskap som har

tillräckligt mycket gemensamt – vilket betyder att det är tillräckligt ”de-pluraliserat” – för att socialt liv ska kunna möjliggöras.

Liberal politisk filosofi utgör ett belysande exempel på denna strategi. Såsom John Rawls har visat, försöker liberalismen att artikulera den ideala politiska ordningen som kan behandla ”pluralitetens faktum” på ett icke-förtryckande sätt (Rawls 1993). Liberaler vill finna svaret på frågan om hur samexistens ska organiseras bland människor med olika föreställningar om det goda, utan att ge företräde till någon av dessa föreställningar. De två huvudkomponenterna i det liberala svaret är (1) idén om att det rätta har prioritet framför det goda och (2) distinktionen mellan den privata och den offentliga sfären.

Den första principen rymmer påståendet att individuella rättigheter inte kan bli offrade för det allmännas bästa, och att rättvisepprinciper som specificerar dessa rättigheter inte kan grunda sig på någon särskild vision av det goda (jfr Sandel 1984). Liberalismen försöker utveckla en rättvis ram inom vilken individerna kan välja sina egna värden och mål, med erkännande av en liknande frihet för andra. Distinktionen mellan den privata och offentliga sfären är gjord för att visa var spridningen bland föreställningarna om det goda är tillåten (i den privata sfären) och var den inte är det (i den offentliga sfären).

Exemplet liberalism visar att pluralitet verkligen uppfattas som ett centralt problem för politiken i den specifika betydelsen där pluralitet ses som någonting som hindrar normalt socialt liv. Den lösning som liberalismen föreslår är att en politisk gemenskap kallad den ”offentliga sfären” upprätthålls. Denna gemenskap är helt klart en de-pluraliserad gemenskap. Liberalismen försöker, vilket Chantal Mouffe (1993) har noterat, säkerställa en offentlig sfär genom att överlämna all pluralism och alla meningsskiljaktigheter till den privata domänen. Alla kontroversiella frågor är borttagna från den politiska agendan för att skapa villkoren för en rationell konsensus.

Medan liberalismen verkligen tar upp pluraliteten till diskussion är det tydligt att den gör det på ett relativt problematiskt sätt, nämligen genom att avlägsna all pluralitet – eller åtminstone all *svår* pluralitet – från den offentliga sfären. Vid sidan av den mer praktiska frågan om huruvida det överhuvudtaget är möjligt att fastställa en tydlig distinktion mellan det privata och det offentliga (välkända exempel på motsatsen är abort- och eutasifrågan), finns det ett mer grundläggande problem i det att *virtue*-teorier tycks göra politiken och politiskt beslutsfattande till en angelägenhet för likasinnade människor. Vi skulle kunna säga att *Virtue*-teorin slutligen hamnar i en position där politiskt deltagande endast är öppet för dem som redan är överens som spelets regler.

Det är av just detta skäl som jag är benägen att dra slutsatsen att *virtue*-teorin inte tar pluralitet på tillräckligt allvar. Skälet till varför den är oförmögen att göra det, återfinns i det förhållandet att den uppfattar pluralitet som en svårighet som måste övervinnas för att politiken och politiskt beslutsfattande ska vara möjligt. Man kan och bör givetvis fråga sig om detta är ett realistiskt förhållningssätt till politik. På den punkten håller jag helhjärtat med Chantal Mouffe om att förnekandet av det faktum att varje politisk ordning genererar det överblivna, inte får det överblivna att försvinna, utan snarare leder till "a bewilderment in the face of its manifestations and to impotence in dealing with them" (Mouffe 93, s 140).

Men det finns även den mer grundläggande frågan om huruvida det är möjligt att tänka kring relationen mellan pluralitet och politik – pluralitetens roll i social interaktion – på ett annorlunda sätt, det vill säga på ett sätt som *inte* är svaghet eller hot. En av de få politiska teoretiker som har utforskat den här vägen är Hannah Arendt.

Hannah Arendt och politikens svårighet

I sin förståelse av politik är Hannah Arendt är otvetydig vad gäller pluralitetens position. På första sidan i *The Human Condition* (1958, s 7) deklarerar hon att pluralitet, detta att "men, not Man, live on the earth and inhabit the world", är förutsättningen för allt politiskt liv. Pluralitet är, enligt Arendts utgångspunkter, inte endast det politiska livets *conditio sine qua non*, det vill säga det villkor utan vilket politiskt liv inte skulle existera. Det är också *conditio per quam*, det vill säga det politiska livets ultimata villkor.

Pluralitet är ett av de tre villkor under vilket "life on earth has been given to man". Dessa villkor (se nedan) korresponderar med tre grundläggande mänskliga aktiviteter – arbete, tillverkning och handlande, vilka tillsammans omfattar *vita activa*. Det här är *praxis* liv som Arendt vill återställa till dess rätta plats, från vilket det har blivit fördrivet alltsedan den västerländska filosofins början, genom kontemperationens liv, *vita contemplativa*.

Arendt beskriver *arbete* som den aktivitet som motsvarar den mänskliga kroppens biologiska process. *Arbete* härstammar från nödvändigheten att upprätthålla liv och är uteslutande koncentrerat på livets fortbestånd. Detta görs genom eviga upprepningar – "one must eat in order to labour and must labour in order to eat" (Arendt 1958, s 143). *Arbetets* mänskliga villkor är därför livet självt. *Tillverkning*, å andra sidan, är en aktivitet som motsvarar den mänskliga existensens "onaturalighet". *Tillverkning* tillhandahåller en konstgjord värld av saker, distinkt annorlunda från alla naturliga omgivningar, och syftar på *görandet*. Därför är tillverkningen bestämd av *instrumenta-*

litet ”entirely determined by the categories of means and end,” (Arendt 1958, s 143). Eftersom *tillverkning* inbegriper framställningen av en världs objekt vilka har varaktighet och beständighet, innebär tillverkning även ”objektivitet”. *Tillverkningens* mänskliga villkor är därför ”världslighet”.

Medan *arbete* och *tillverkning* handlar om människans interaktion med den naturliga omgivningen, är *handlandet* den aktivitet som försiggår direkt mellan människor, utan förmedling av ting, (Arendt 1958). I sin mest generella betydelse innebär handlandet att ta initiativ, det vill säga att börja. Människan är, hävdar Arendt, ett *initium*, ”[a] beginning and a beginner” (Arendt 1977, s 170). I det avseendet är varje handling ett mirakel, det vill säga, ”something which could not be expected” (Arendt 1977, s 169). *Handlandet* är synnerligen nära relaterat till ett av de mest generella villkoren för mänsklig existens, nämligen *födelsens* villkor. *Handlandet* som början, hävdar Arendt, korresponderar mot födelsens faktum, eftersom någonting unikt nytt kommer till världen med varje födelse. *Handlandet* kan därmed ses som ”actualization of the human condition of natality” (Arendt 1958, s 178).

Skälet till att *handlandet* korresponderar mot pluralitetens mänskliga villkor återfinns i det faktum att vi alltid handlar gentemot varelser ”who are capable of their own actions” (Arendt 1958, s 190). Om människor vore ständiga upprepningar av en och samma form, framhåller Arendt, skulle *handlandet* vara ”[an] unnecessary luxury, a capricious interference with the general laws of behaviour” (Arendt 1958, s 8). Men så är inte fallet. Pluralitet är *handlingens* mänskliga villkor därför att ”we are all the same” – i betydelsen att vi alla är kapabla att börja – ”in such a way that nobody is ever the same as anyone else who ever lived, lives or will live” (Arendt 1958, s 8).

Den ”negativa” sidan av detta är det faktum att vi handlar gentemot varelser vars handlingsdomän är gränslös och *i sig* oförutsägbar (jfr Arendt 1958, s 190-191). Arendt observerar att den starka irritation som är förknippad med ”handlandets frustration” nästan är lika gammal som den upptecknade historien. Det har därför alltid inneburit en stor frestelse att finna substitut för *handlandet* ”in the hope that the realm of human affairs may escape the haphazardness... inherent in a plurality of agents” (Arendt 1958, s 220). De föreslagna lösningarna har inneburit att söka skydd från *handlandets* oundvikliga risktagande i en aktivitet där ”one man remains master of his doings from beginning to end” (Arendt 1958, s 220). Detta försök att ersätta *handlandet* med *görandet*, det vill säga att uppfatta politiken i termer av *tillverkning* och därmed av *instrumentalitet*, manifesteras i hela retoriken mot demokratin och riskerar att bli ett argument mot politik i sig.

Skälet till att Arendt hävdar att det är så, härrör från det faktum att *handlandet* inte är en ”samarbetsprocess”, det vill säga inte en process i vilken individerna *tillverkar* tillsammans och producerar föremål. Arendt med-

ger att människans förmåga att handla, och speciellt att handla tillsammans, är ”extremely useful for purposes of self-defense or of pursuit of interest,” men, påpekar hon, om det bara är handling som medel för att nå ett mål som står på spel, ja i så fall är det uppenbart att samma mål skulle kunna uppnås mycket enklare (Arendt 1958, s 179). Det avgörande är emellertid att det står mer på spel – och här berör vi den ”positiva” implikationen av det faktum att vi handlar gentemot varelser som är kapabla och myndiga sina egna handlingar (jag kommer att återvända till denna positiva sidas speciella karaktär nedan).

Vi har sett att mänsklig pluralitet för Arendt är de unika varelsernas paradoxala pluralitet: Vi är alla lika i det att vi aldrig är likadana som någon annan. Det avgörande för Arendt är att det endast är i *handlandet* – alltså inte i *arbete* eller i *tillverkning* – som vår unika särart visar sig. ”With word and deed,” skriver Arendt, ”we insert ourselves into the human world, and this insertion is like a second birth” (Arendt 1958, s 176-177). Handling och tal är därför de modus i vilka mänskliga varelser framträder – vilket av nödvändighet är ett framträdande inför andra. Även om ådagaläggandet av individen i dess handling på ett mycket grundläggande sätt är något vi gör, så är det på ett lika grundläggande sätt *inte* något som vi kan avstå från. Arendt hävdar att handling och tal gör det möjligt för individen att framträda, oavsett om *innehållet* berör arbete eller tillverkning. Ådagaläggandet är, i denna mening, *oundvikligt*.

Det är viktigt att uppmärksamma att ådagaläggandet inte är ett ådagaläggande av en identitet som existerat före handlandet. Arendt betonar ”that nobody knows whom he reveals when he discloses himself in deed or word” (Arendt 1958, s 180), men att detta endast blir tydligt i handlingssfären. Den handlande individen, som är ådagalagd i handlingen, är därför inte en författare eller en producent, utan ett subjekt i den tvåfaldiga betydelsen av ordet, det vill säga som den som påbörjade en handling och en som samtidigt genomlever dess konsekvenser, vilket är ådagaläggandets inneboende risk.

Samtidigt som pluralitetens mänskliga villkor på ett sätt alltid verkar frustrerande på vårt handlande, betonar Arendt gång på gång att det endast är genom den specifika karaktären hos handlingens ”medium” som handlingen i sig är verklig och därför ”[something] that frustrates action in terms of its own purposes” (Arendt 1958, s 189). Det är av just detta skäl, skulle jag vilja påstå, som de negativa implikationerna av det faktum att vi alltid handlar gentemot varelser som är kapabla och myndiga sina egna handlingar inte är entydigt eller direkt negativa, på samma sätt som de positiva implikationerna inte endast är entydigt eller direkt positiva. Och det är exakt här som den dekonstruktiva karaktären i Arendts förståelse av det politiska blir fullt synlig.

Handlandets predikament

Den centrala idén i Arendts tänkesätt finns i påståendet att människan är en början genom sin födelse och en som påbörjar något nytt genom att handla. För att fullfölja vår början är vi alltid beroende av de handlingar som påbörjats av andra personer. Medan detta på ett sätt frustrerar och stör vår börjans renhet, "[the] impossibility to remain unique masters of what [we] do" (Arendt 1958, s 220). Detta är samtidigt villkoret – och det enda villkoret – under vilka våra begynnelse kan bryta in i världen. Handlandet, såsom särskilt från tillverkning, är aldrig möjligt i isolering. Arendt hävdar till och med att isoleringen innebär att bli berövad möjligheten att handla.

Medan handlingens predikament spelade en central roll i den grekiska och romerska politiska kontexten, hävdar Arendt att distinktionen mellan handlingens början, gjord av en enstaka person, och det uppnådda i en handling, "in which many join by 'bearing' or 'finishing' the enterprise, by seeing it through" (Arendt 1958, s 189) gradvis har försvunnit ur det sätt som den västerländska traditionen har förstått handling. Det är bland annat på denna punkt som den teknologiska hållningen gör sig gällande. Arendt hävdar att huvuddelen av den politiska filosofin alltsedan Platon, har försökt att finna teoretiska grunder och praktiska tillvägagångssätt för att garantera att den som påbörjar något kan förbli "the complete master of what he had begun" (Arendt 1958, s 222). Detta har lett till att föreställningen om att det endast är med hjälp från andra som "[the] ruler, beginner and leader" verkligen kan handla, verkligen kan genomföra det han eller hon har påbörjat, en gång gick förlorad (jfr Arendt 1977, s 166).

De föregående anmärkningarna kan hjälpa oss att förstå varför handlingens domän, som är gränslös och inneboende oförutsägbar, inte är direkt negativ. Det är slutligen just denna gränslöshet och oförutsägbarhet som gör det möjligt för våra begynnelse att bryta in i världen och därmed bli verkliga. När allt kommer omkring finns alltid alternativet att påtvinga andra våra begynnelse, och därmed förtränga och bekämpa och förneka det unika hos den andre. Detta är, som vi redan sett, just den punkt där handlandet övergår i tillverkning, det vill säga där aktivitetens modus blir teknologiskt.

Frihet, handlande och pluralitet

Precis som den negativa sidan av händelsens gränslöshet visar en dekonstruktivistisk komplikation, är inte heller den positiva innebörden av denna gränslöshet möjlig på något okomplicerat sätt. Detta blir tydligt i Arendts närmande av frågan om frihet. I essän, "What is freedom?", hävdar Arendt att frihet

inte bör förstås som ett viljefenomen, såsom friheten att göra vad helst vi väljer att göra, utan snarare bör uppfattas som friheten "to call something into being which did not exist before" (Arendt 1977, s 151). Den subtila skillnaden mellan frihet som suveränitet och frihet som början har långtgående konsekvenser. Den huvudsakliga innebörden är att frihet inte är en "inre känsla", en privat upplevelse eller erfarenhet, utan att den av nödvändighet är offentlig och följaktligen ett politiskt fenomen. "The *raison d'être* of politics is freedom (...) and its field of experience is action", hävdar hon (Arendt 1977, s 146).

Arendt hävdar vidare att denna frihet är den mest ursprungliga formen av frihet – "even those who praise tyranny must still take [it] into account" (Arendt 1977, s 146). Denna frihet är motsatsen till inre frihet, det vill säga till "the inward space into which men may escape from external coercion and *feel free*" (Arendt 1977, s 146). Hon menar att det verkar vara riskfritt att säga, "that man would know nothing of inner freedom if he had not first experienced a condition of being free as a worldly tangible reality" (Arendt 1977, s 148). Enligt Arendt blir vi först medvetna om frihet eller dess motsats i vår samvaro med andra och inte i vår ensamhet. Erfarenheten och upplevelsen av inre frihet är därför inte *ursprunglig* i det att den förutsätter "a retreat from a world where freedom was denied" (Arendt 1977, s 146).

Problemet med frihet som inre frihet är att den existerar utan yttre manifestationer. Av just det skälet är den per definition politiskt irrelevant. Arendt betonar gång efter gång att frihet behöver en "världslig scen," en "offentlig sfär" för att kunna framträda (Arendt 1977, s 149). "To be sure," skriver Arendt, "it may still dwell in men's hearts as desire or will or hope or yearning; but the human heart, as we all know, is a very dark place, and whatever goes on in its obscurity can hardly be called a demonstrable fact" (Arendt 1977, s 149). Följaktligen, i motsats till idén att frihet endast börjar "where men have left the realm of political life inhabited by the many" (Arendt 1977, s 157), föreslår Arendt en *politisk* förståelse av frihet som endast är verklig och endast existerar om den uppträder i ett offentligt rum.

En av de huvudsakliga innebörderna av frihetens offentliga karaktär är att vi inte längre kan tänka oss frihet som någonting som individuella varelser äger. Frihet existerar, enligt Arendt, endast *i handling*, vilket betyder att människor är fria så länge som de handlar. Därför föreslår Arendt att vi skulle kunna tänka oss den i termer av publika konstater. Det finns två besläktade skäl för att föreslå detta samband. Det första är det faktum att det uppnådda resultatet står att finna i själva utförandet och inte i en slutprodukt som finns kvar efter aktiviteten som den uppstod i och sedan blev oberoende av. "Kvaliteten" i den kreativa handlingen är, med andra ord, inte uppskattad genom dess produkt utan står att finna i handlingens "virtuositet".⁷ För det andra

kräver publika konstnärer en publik för att visa sin virtuositet ”just as acting men need the presence of others before whom they can appear” (Arendt 1977, s 154). Skillnaden här är naturligtvis inte att så kallade icke-publika konstarter, exempelvis bildkonsten, kan klara sig utan en publik. Det avgörande är att de publika konstarterna är beroende av andra för utförandet i sig. Till skillnad från en målning, existerar inte en föreställning utan en publik. Aktören, i likhet med den handlande individen, behöver en ”publicly organized space for their ’work’” (Arendt 1977, s 154).

Arendts beskrivning av frihet visar sålunda att frihet endast existerar i vår samvaro med andra. Frihet existerar med andra ord endast under icke-suveränitet. Arendt betonar att inom den traditionella filosofin är det mycket svårt att förstå hur frihet och icke-suveränitet kan existera tillsammans: ”If men wish to be free,” säger Arendt, ”it is precisely sovereignty they must renounce” (Arendt 1977, s 165). Följaktligen kan vi återigen säga att det som gör frihet svårt – pluralitetens faktum – är det som gör frihet möjlig.

Rummet där frihet kan framträda

Den föregående rekonstruktionen visar att Arendt konsekvent försöker att förstå mänsklig interaktion i allmänhet och det politiska livet i synnerhet från pluralitetens, mångfaldens och skillnadens synvinkel. Såsom Lisa Jane Disch uppmärksammar utgår Arendt från den premiss som filosofer har försökt undvika, nämligen att politiken börjar med de handlandes pluralitet i förhållande till varandra, och omvandlar den ”from an ’intrinsic weakness’ of the human condition to a source of uniquely human power” (Disch 1994, s 31).⁸ Om och om igen är Arendts slutsats att det som gör vårt kollektiva handlande svårt – och på så sätt även omöjligt – är samtidigt det enda som gör vårt kollektiva handlande möjligt och verkligt.

I detta avseende tar Arendt en fullständigt annorlunda riktning än den liberala politiska filosofin (som jag har presenterat, med Honig, som ett exempel på *virtue*-teoretiker). Medan liberalismen vill möjliggöra det politiska handlandet genom att utplåna pluralitet, ser Arendt det som den politiska handlingens huvudsakliga uppgift att *möjliggöra* pluralitet. Politikens mål och *raison d’être* ”[is] to establish and keep in existence a space where freedom as virtuosity can appear” (Arendt 1977, s 154).

Det är viktigt att inse att det rum i vilket frihet kan framträda är det rum i vilket nya begynnelse bryter in i världen och där subjekten tar form (jfr Biesta 1999, kommande; Nancy 1991). Det rummet är ett mycket bräckligt rum. Såsom Maurizio Passerin d’Entrèves (1994, s 77) klargör i sin studie av Arendts politiska filosofi, existerar endast framträdandets rum ”whenever

actors gather together for the purpose of discussing and deliberating about matters of public concern, and it disappears the moment these activities cease". Framträdandets rum blir till, skriver Arendt "wherever men are together in the manner of speech and action" (Arendt 1958). Men till skillnad från de sfärer där vi sysslar med tillverkning "it does not survive the actuality of the movement which brought it into being, but disappears (...) with the disappearance or arrest of the activities themselves". Varhelst människor samlas, så är detta rum potentiellt närvarande, "but only potentially, not necessarily and forever" (Arendt 1958). Framträdandets rum kan därför inte tas för givet när vi är med andra.⁹

Det är politikens mål och uppgift att etablera och bevara existensen av ett rum där frihet kan uppstå, och om detta rum endast existerar i gemensam handling, hur bör vi i sådana fall, fortskrida i vår gemensamma handling för att frihet ska kunna framträda? Med andra ord, hur är gemensam handling möjlig utan att radera pluralitet och skillnad, det vill säga:

the simultaneous presence of innumerable perspectives and aspects in which the common world presents itself and for which no common measurement or denominator can ever be devised? ... [For] though the common world is the common meeting ground of all, those who are present have different locations in it, and the location of one can no more coincide with the location of another than the location of two objects (Arendt 1958, s 57).

Det liberala svaret på den här frågan är, som vi har sett, bedrägligt klar: Vi kan endast handla tillsammans om vi övervinner skillnad, om vi etablerar en gemensam grund, en gemenskap grundad i en gemensam identitet, vilket jag har kallat för den politiska gemenskapen. Arendt ger ett annat svar – ett svar konsekvent förbundet med pluralitet och frihet. I den tolkning som Lisa Jane Disch (1994) gör kallas detta svar "visiting".¹⁰

Visiting – relaterandet till andra bortom turism och empati

En viktig sak att hålla i minnet vid förståelsen av idén om visiting är att även om Arendt är så långt som möjligt från den liberala inställningen till politik och politiskt handlande, medger hon dock att det gemensamma handlandet inte är möjligt om vi endast tillåter pluralitet att existera (vilket givetvis är något helt annat än att säga att det endast är möjligt genom likformighet).

Arendts förståelse av politik innebär sålunda avvisandet av vad jag vill kalla "pluralism utan inre förbindelser".¹¹ Implicit i hennes redogörelse för

pluralitetens mänskliga villkor finns antagandet att förbindelser *är* möjliga, låt vara endast som en förbindelse-i-skillnad. Gemensam handling under pluralitetens villkor är därmed inte att uppfatta som en polemisk kamp i vilken de som börjar något nytt helt enkelt tvingar sina egna begynnelse på andra. Gemensam handling fordrar beslut och därmed överläggning och ställningstagande grundat på omdöme. Men precis som Arendt avvisar *pluralism-utan-ställningstagande*, avvisar hon även vad jag skulle vilka kalla *ställningstagande-utan-pluralism*. Hon avvisar med andra ord varje form av politiskt bedömande som hamnar utanför pluralitetens nät.

Arendt (1982) uttrycker sina idéer om politiskt ställningstagande i en diskussion rörande Kants *Critique of Judgement*. Även om hon hävdar att Kants idéer om (estetiskt) omdöme utgör grunden för hennes egen förståelse av det politiska omdömet, hävdar Disch att det är en subtil men ändå avgörande skillnad mellan Kants inställning till frågan om den politiska bedömningens representativitet och allmängiltighet, och den Arendt formulerar.

Politiskt omdöme måste vara representativt, eftersom det berör vårt att-vara-med-andra. Det kräver med andra ord en form av allmängiltighet eller, för att använda de ord som Arendt föredrar, det kräver *offentlighet* – ”the testing that arises from contact with other people’s thinking” (Arendt 1982, s 42). I motsats till Kants idé om det representativa tänkandet som ett *abstraherande* från den egna kontingenta situationen och därmed kravet att kunna tänka från vilken annan persons position som helst, närmar sig Arendt det representativa tänkandet som en specifik form av *en förståelse som rymmer många perspektiv* (Disch 1994). För Arendt handlar det inte om abstraherande, utan snarare ”considered attention to particularity that accounts for ‘enlarged thought’” (Disch 1994, s 153). Det representativa tänkandet är därmed nära sammankopplat med individens närmare omständigheter, det vill säga ”with the particular conditions of the standpoints one has to go through in order to arrive at one’s own ‘general standpoint’” (Arendt 1982, s 44).

För att uppnå detta måste handling grundat på omdöme innehålla mer än tänkande och beslut. Den kräver hjälp från *föreställningsförmågan*. Men till skillnad från Kant, som förutsatte att föreställningsförmågan endast behövdes för att etablera en kritisk distans till vad som är möjligt för att anta ett universellt ställningstagande, hävdar Arendt att vi behöver fantasi och föreställningsförmåga för två syften, formulerade som: ”putting things in their proper distance [and] bridging the abysses to others” (Disch 1994, s 157). Föreställningsförmågans aktiva bidrag i omdömet kallas för *visiting*.

Visiting kan beskrivas som ”constructing stories of an event from each of the plurality of perspectives that might have an interest in telling it and imagining how I would respond as a character in a story very different from my own” (Disch 1994, s 158). Visiting är först och främst en motsats till *lokalpa-*

triotism, i betydelsen ”att stanna hemma”, men även en motsats till *turism*, i betydelsen ”to ensure that you will have all the comforts of home even as you travel” (Disch 1994, s 158-159). Turisten kommer heller aldrig till obekanta platser eftersom han eller hon alltid vet vad vederbörande kommer att finna på sin resa. Visiting bör också, emellertid, skiljas från *empati* som en form av assimilering – ”forcibly to make yourself at home in a place that is not your home by appropriating its customs” (Disch 1994, s 159).

Disch hävdar att både turism och assimilering utplånar pluralitet. Turism gör det ”by an objectivist stance that holds to ’how we do things’ as a lens through which different cultures can only appear as other.” Assimilering ersätter denna spektakulära lins, ”to assume native glasses, identifying with the new culture so as to avoid the discomfort of being in an unfamiliar place” (Disch 1994, s 159). Visiting däremot innebär ”being and thinking in my own identity where actually I am not” (Arendt 1977, s 241). Det innebär att tänka de *egna* tankarna men i en berättelse som skiljer sig mycket från den egna, och därigenom tillåta sig ”[the] disorientation that is necessary to understand just how the world looks different to someone else” (Disch 1994, s 159).¹²

Den innovativa karaktären hos idén rörande visiting har inte att göra med att visiting skiljer sig från turism, utan att det ger ett alternativ till *empati*. I mitt betraktelsesätt är det viktigaste problemet med *empati* att den förutsätter att vi helt enkelt (och bekvämt) kan inta den andres position, och därigenom både förneka situationen av det egna seendet och tänkandet, och den andres. Visiting är därmed *inte* att se genom någon annans ögon, utan att se *med de egna ögonen* från en position som *inte* är den egna – eller för att vara mer precis, i en berättelse som skiljer sig mycket från den egna.¹³

Följaktligen kan detta ses som Arendts svar på frågan hur vi kan etablera och bevara existensen av ett rum där frihet kan framträda. Visiting kan frambringa en form av situerad allmängilitighet, som sträcker sig bortom turism och *empati*, i det att den tar pluralitet både som sin utgångspunkt och som sitt mål. Enligt Arendts tankesätt är nämligen pluralitetens slut på samma gång också slutet för frihetens möjlighet, det vill säga slutet för möjligheten för något ”uniktt nytt” att bryta in i världen. Det är endast när vi tar det som gör det svårt att-vara-med-andra på allvar, som det åtminstone finns en möjlighet för denna nya början att framträda, att ta form i nuet.

Slutsats: Från politikens svårighet till pedagogikens svårighet

I denna artikel har jag försökt att klargöra – huvudsakligen genom min läsning av Hannah Arendt – att det finns ett sätt att tänka om vårt att-vara-med-andra i vilket pluralitetens faktum inte uppfattas som ett problem som måste övervinnas. Pluralitet ses som det faktum som först som sist möjliggör vårt att-vara-med-andra. Jag har med andra ord försökt klargöra att det som gör vår interaktion svår – och på ett sätt även omöjlig – inte är ett hot mot vår gemensamma handling utan snarare är denna möjlighets inneboende villkor.

Vid två tillfällen aktualiseras den dekonstruktivistiska hållning som är närvarande i Arendts texter. Först och främst genom att omöjligheten att vara unika bemästrare av det vi gör, är det villkor under vilket våra begynnelse kan bryta in i världen och bli verkliga. Dessutom utgör Arendts påstående om att verklig frihet endast kan existera i handlandet, vilket per definition är handlandet med andra, en dekonstruktivistisk hållning. Implicit i det senare påståendet ligger avvisandet av idén att vi är fria först när vi handlar i ett homogent eller de-pluraliserat rum. Den sorts frihet som vi kan erfara i ett sådant rum kan aldrig bli intressant eller viktig, vare sig ur ett politiskt eller pedagogiskt perspektiv, eftersom det inte är en ”svår” frihet. Det är, med andra ord, inget som står på spel i en sådan sorts frihet. Endast Arendts frihet-som-början är riskfylld och därmed verklig i rummet där vi är-med-*andra*.

Rummet där våra begynnelse kan ta form i nuet är, som vi har sett, ett rum som inte kan existera oberoende av vårt handlande. Precis som en föreställning endast kan existera när den framförs inför en publik, existerar endast frihetens rum i *handlandet*, vilket per definition, är handlandet med andra. När Arendt hävdar att handlandet är en aktivitet som försiggår direkt mellan människor, utan förmedling av ting, är det inte för att belysa någon mystisk immateriell egenskap hos handlandet utan för att uttrycka att handlandet inte äger beständighet eller varaktighet *utanför* handlingssfären. Även om institutioner är viktiga, är Arendts ståndpunkt att den blotta existensen av institutioner inte garanterar det rum där frihet kan framträda. Vad som behövs är en konstant vakenhet inför handlandets ”kvalitet”, och ett orubbligt engagemang för att handla på ett sådant sätt att frihet kan framträda, det vill säga så att nya begynnelse kan bryta in i världen. Jag har förslagit att ”visiting”, varandet och tänkandet i den egna identiteten där jag de facto inte är jag, är en möjlig väg i vilken denna skulle kunna nås.

Om vi härifrån tar oss från politikens sfär till pedagogikens sfär – och mina påpekanden kommer här att bli kortfattade – är det huvudsakliga att

hålla i minnet att vi *inte* bör uppfatta politiken som en *metafor* för utbildning. Jag vill hävda att etablerandet och bevarandet av ett rum där frihet kan framträda, där nya begynnelse kan bryta in i världen, inte endast är politikens mål och *raison d'être*, utan på samma gång är en av de viktigaste angelägenheterna – och jag dristar mig till att säga den i särklass viktigaste angelägenheten – för utbildning.¹⁴ Såsom Carsten Ljunggren har framlagt det, är utbildning ”not about human nature being repressed or liberated [but] about individuals becoming somebody” (1999, s 55) – vilket vi nu kan säga, av nödvändighet sker genom handlandet, genom vårt att-vara-med-andra.

Vad som händer i skolan eller andra (institutionaliserade) lärosäten är givetvis inte uppmärksammat och kommer inte att bli uppmärksammat utslutande genom de processer genom vilka vi blir någon. Det skulle vara ett misstag att tro att utbildning och undervisning kan och bör reduceras till skapande av identiteter. Inte endast därför att utbildning alltid också ägnas åt tillägnandet av kunskap, färdigheter, kompetenser, attityder etc. Utan ännu mer därför att det vore en falsk dikotomi att tänka sig att utbildning kan eller bör ägnas antingen åt identitet eller lärande. Det är mer adekvat att säga att vi blir någon genom det sätt vi lär (jfr Mollenhauer 1983).

Givet vad jag har framlagt på de föregående sidorna, är det därmed klargjort att varje försök att göra utbildning till en fråga om teknik, det vill säga att uppfatta den i termer av instrumentalitet, innebär ett hot mot den faktiska möjligheten att kunna bli någon genom utbildning – vilket, för att parafrasera Arendt, slutligen kommer att vända sig mot ”utbildningens egna grundvalar”. Att göra utbildningen till en fråga om teknik innebär ett utplånande av pluralitet, mångfald och skillnad. Av detta skäl är pluralitet inte endast det mänskliga handlandets villkor utan också utbildningens eget villkor. Jag vill ännu en gång betona att detta inte handlar om den liberala föreställningen om pluraliteten som sam-existerande, men trots detta, separata, förbindelselösa privata sfärer. Det är en pluralitet som endast existerar i interaktion. Sammanfattningsvis innebär mitt resonemang att det är utbildningens viktigaste uppgift att göra pedagogikens svårighet i den komplexa relationen att-vara-med-andra, möjlig.

Noter

* Artikeln har skrivits för Utbildning & Demokrati och den engelska titeln lyder: ”On Being with Others. The Difficulty of Pedagogy as the Difficulty of Politics”. Översättning: Eva Hultin och Carsten Ljunggren.

1. Denna artikels huvudtitel är hämtad från Glendinning (1998). Även om jag inte refererar till denna bok direkt, har den varit en inspirationskälla i skrivandet av denna artikel.

2. Den här hållningen kan mycket väl ha blivit stimulerad av retoriken kring det individuella valet – vilket en gång var Thatcher-politikens varumärke (jfr exempelvis Hall & Jacques 1983, Hall 1988), men som har visat sig vara anmärkningsvärt resistent mot politisk förändring, vilket vi kan se i många europeiska länder som nu är styrda av vänsterorienterade partier. Det mest framträdande exemplet är kanhända den utbildningspolitik som förs av labour-regeringen i Storbritannien.
3. Jag kommer att använda termen ”utbildning” för att referera till generella processer av uppfostran och undervisning och ordet ”pedagogik” för att referera till strategier och förhållningssätt som finns på klassrumsinteraktionens nivå. Detta innebär att pedagogik är en del av vad jag refererar till som utbildning.
4. Mitt påpekande innebär *inte* att utbildning ofta – och inte heller alltid – visar sig vara mer svår eller mer komplex än vi förväntade oss, det vill säga på grund av envisheten hos dem vi försöker att utbilda. Jag vill snarare belysa det faktum att utbildningens svårighet hör till utbildning såsom dess (o)möjlighetsvillkor.
5. Caputo (1997) gör en övertygande framställning av den centrala roll som detta ”quasi-transcendentala” förhållningssätt har i Jacques Derridas arbete. Jag har utforskat några dimensioner av det i Biesta 1998. Jämför även med bidragen i Biesta & Egèa-Kuehne, kommande.
6. Det bör uppmärksammas att distinktionen mellan *virtue*-teoretiker och *virtù*-teoretiker inte korresponderar mot den ganska aktuella distinktionen i politisk teori mellan liberaler och kommunitarianer (jfr t ex Mullhall & Swift 1992/1996). Genialiteten i Honigs förhållningssätt, skulle jag vilja framhålla, finns exakt att finna i det faktum att hon klarar av att visa att liberaler *och* kommunitarianer kan ses som förespråkare för samma politiska ”stil”. Honig presenterar därmed både Rawls och Sandel (och också Kant) som *virtue*-teoretiker, medan hon diskuterar fram Nietzsche och Arendt som de viktigaste försvararna av *virtù*-förhållningssättet (jfr Honig 1993, passim).
7. Arendt refererar explicit till Machiavellis begrepp *virtu*.
8. I opposition mot filosofers påstående att frihet är omöjlig om man måste vara beroende av samarbete med andra som är kunskapsbärare och aktörer i sin egen rätt, hävdar Arendt ”that solitary sovereignty is not possible for human beings” utan att mänsklig frihet ”depends, instead, on collective action” (Disch 1994, s 31).
9. Dess existens är säkrad ”whenever actors gather together for the purpose of discussing and deliberating about matters of public concern, and it disappears the moment these activities cease” (se Passerin d’Entrèves 1992, s 147; 1994, s 140-141).
10. I den följande delen följer jag Disch’s tolkning av den specifika karaktären hos det politiska bedömandet i Arendts arbete (jfr Disch 1994, kapitel 5). Det betydelsefulla i Arendts idé ”visiting” för (multikulturell) utbildning blev tydligt för mig efter att ha läst Ljunggren 1999. [Det engelska begreppet ”visiting” låter sig inte okomplicerat översättas till någon passande svensk term, varför den engelska termen används i texten (övers anm).]
11. På den här punkten håller jag med Disch att Arendts arbete är långt från en ”agonistic celebration of ‘greatness’, conceived as an aesthetic disregard for the practical consequences of political action” (Disch 1994, s 71). Jag följer även Disch i hennes påstående att Arendt *inte* är en försvarare av upplysningens universalism (vilket är den association eller tolkning som Habermas har gjort av Arendts arbete) (jfr Disch 1994, 72-73). ”Visiting” föreslår en väg som går bortom dessa två val.
12. För en briljant essä i vilken ett liknande tänkesätt är utforskat och utvecklat i relation till utbildning, även om den förvånansvärt nog inte har några referenser till Arendt, se Thompson 1998. Jfr även Biesta 1998a.

13. Jag föredrar den senare frasen därför att den mer tar fasta på det faktum att vi aldrig helt enkelt kan *vara* i den andres position, eftersom den andres position endast är den andres position. Visiting som idé kräver att vi genom berättelser kan föreställa oss den andres position såsom en position där vi skulle kunna vara.
14. I denna fråga håller jag inte med Arendt, som förvånansvärt nog lokaliserar utbildning till den privata sfären (jfr "The crisis in education" hos Arendt 1977). Utbildning "means to act in a public sphere", vilket Ljunggren (1999, s 58) mycket riktigt påminner om.

Referenser

- Apple, Michael W (1993): *Official Knowledge. Democratic Education in a Conservative Age*. New York/London: Routledge.
- Arendt, Hannah (1958): *The Human Condition*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (1977): *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Arendt, Hannah (1982): *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Biesta, Gert J J (1997): Onmogelijke opvoeding. Kanttekening bij de pedagogische overdrachtsmetafoer. *Comenius*, 17(4), s 312-324.
- Biesta, Gert J J (1998): "Say you want a revolution..." Suggestions for the impossible future of critical pedagogy. *Educational Theory*, 48(4), s 499-510.
- Biesta, Gert J J (1998a): Revolutions that as yet have no model. Performance pedagogy and its audience. I Susan Laird red: *Philosophy of Education 1997*, s 198-200. Urbana, IL: Philosophy of Education Society.
- Biesta, Gert J J (1999): Where are you? Where am I? Education, identity, and the question of location. In Carl Anders Säfström red: *Identity. Questioning the Logic of Identity in Educational Theory*, s 21-46. Lund: Studentlitteratur.
- Biesta, Gert J J (kommande): Radical intersubjectivity. Reflections on the "different" foundation of education. *Studies in Philosophy and Education*.
- Biesta, Gert J J & Egéa-Kuehne, Denise red, (kommande): *Derrida and Education*. London/New York: Routledge.
- Caputo, John D (1997): *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press.
- Counts, George (1932): *Dare the School Build a New Social Order?* New York: John Day.
- Disch, Lisa Jane (1994): *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Donald, James (1992): *Sentimental Education. Schooling, Popular Culture and the Regulation of Liberty*. London/New York: Verso.

- Glendinning, Simon (1998): *On Being with Others. Heidegger – Derrida – Wittgenstein*. London/New York: Routledge.
- Hall, Stuart (1988): The toad in the garden: Thatcherism among the theorists. I Cary Nelson & Lawrence Grossberg, red: *Marxism and the Interpretation of Culture*, s 35-57. Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Hall, Stuart & Jacques, Martin, red (1983): *The Politics of Thatcherism*. London: Lawrence and Wishart.
- Honig, Bonnie (1993): *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Ljunggren, Carsten (1999): Questions of identity and education – democracy between past and future. I Carl Anders Säfström, red: *Identity. Questioning the Logic of Identity in Educational Theory*, s 47-60. Lund: Studentlitteratur.
- Mollenhauer, Klaus (1983): *Vergessene Zusammenhänge*. Weinheim/ München: Juventa Verlag.
- Mouffe, Chantal (1993): *The Return of the Political*. New York/London: Verso.
- Mulhall, Stephen & Swift, Adam (1992/1996): *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell.
- Nancy, Jean-Luc (1991): Introduction. In Eduardo Cadava, Peter Connor & Jean-Luc Nancy red: *Who Comes After the Subject?* s 1-8. New York/ London: Routledge.
- Passerin d'Entrèves, Maurizio (1992): Hannah Arent and the idea of citizenship. I Chantal Mouffe red: *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, s 145-168. London/New York: Verso.
- Passerin d'Entrèves, Maurizio (1994): *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London/New York: Routledge.
- Peters, Michael & Marshall, James (1996): *Individualism and Community: Education and Social Policy in the Postmodern Condition*. London/ Washington DC: The Falmer Press.
- Rawls, John (1993): *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Sandel, Michael J (1984): Introduction. I Michael J Sandel, red: *Liberalism and its Critics*, s 1-12. New York: New York University Press.
- Thompson, Audrey (1998): What to do while waiting for the revolution: Political pragmatism and performance pedagogy. I Susan Laird, red: *Philosophy of Education 1997*, s 189-198. Urbana, IL: Philosophy of Education Society.

