

Låt skillnaden vara

Niclas Månsson

LET THE DIFFERENCE BE. Taking my point of departure in a school's neglect of the harassment of two Roma children I ask how it is possible to be placed outside an order that is supposed to support and protect all children regardless of their social, cultural, and ethnic background. The article is divided in three parts. Using Agamben's understanding of bio-politics and the making of the non-human I illuminate how it is possible to expose children to structural violence by reducing them to non-humans, less worthy than others. There after I explore the foundations of Agamben's terra ethica. An ethics that takes us beyond responsibility and dignity not only erases the division between worthy and non worthy beings, it also turns the question of identity into a non-question. With this ethics in mind, I return to the case of the Roma children, and arrive at the conclusion that instead of clinging on to an epistemological conformity that produces an order that actually makes exclusion possible, we ought to let the difference be.

Keywords: order, exclusion, bare life, ethics, community.

I juni 2009 lämnade Diskrimineringsombudsmannen (DO 2009) in en stämningsansökan vid Eksjö tingsrätt. Ärendet gällde två romska syskon, en pojke och en flicka, som utsatts för återkommande trakasserier av skolans elever utan att skolan vidtagit några direkta åtgärder för att stoppa detta. De har heller inte fått den modersmålsundervisning de har rätt till. Trakasserier, som är knutna till barnens etniska identitet och som utgjorts av rasistiskt nedsättande tillmälen och fysisk misshandel, har pågått från och med läsåret 2006 till och med läsåret 2008 (s 2ff). De har blivit kallade ”jävla tatarungar” och ”jävla zigenare”. I samband med en händelse då deras mamma lämnade dem vid skolan ropades ”tattare” efter henne och barnen. Händelsen inträffade inom skolområdet och mamman talade med skolans rektor samma dag. Rektorn menade att han tagit kontakt med eleverna som skrek efter dem, dock utan att

Niclas Månsson är lektor i pedagogik och verksam vid Akademin för utbildning, kultur och kommunikation vid Mälardalens högskola, Box 883, 721 23 Västerås. E-post: niclas.mansson@mdh.se

dokumentera händelsen. Varken mamman eller barnen har varit med i några samtal och inga ytterligare åtgärder vidtogs (s 4f).

Förutom verbala trakasserier har pojken blivit utsatt för misshandel vid några tillfällen mellan 2006–2008. Under hösten 2006 blev pojken slagen av en annan elev så att han började blöda. Den elev som slog den romske pojken har tidigare varit inblandad i andra trakasserier mot honom. Skolans rektor pratade med de inblandade och klassläraren ringde även hem till dem men inga övriga åtgärder gjordes i samband med händelsen. Våren 2007 blev pojken återigen fysiskt trakasserad genom att en annan elev tagit strypgrepp på honom. Mamman tog kontakt med skolans rektor men ingen utredning eller inga åtgärder vidtogs på basis av moderns berättelse om hennes sons situation. Efter ännu en misshandel, hösten 2007, hade rektor samtal med de båda barnen, klassläraren ringde deras hem och elevvårdsteamet blev inblandat. Den åtgärd som vidtogs för att lösa problemet var att de båda pojarna fick ha rast vid olika tillfällen (s 5).

Under höstterminen 2007 skrev flickan till sin klasslärare om sin situation, vilken inbegrep trakasserier, glåpord och utfrysning. Inga åtgärder vidtogs då skolan ansåg att det inte fanns några indikationer på att flickan kränktes eller diskriminerades på grund av sin etnicitet, vare sig i klassrummet eller på skolgården. Efter ett möte mellan skolans rektor och flickans familj menar skolan att hennes höga frånvaro inte berodde på hennes skolsituation (som modern hävdar) utan på flickans stökiga familjesituation. Ingen utredning utöver detta samtal har vidtagits med anledning till flickans frånvaro (s 5ff).

Efter det att skolans personal blivit medvetna om situationen för dessa romska barn har kommunen inte vidtagit några åtgärder för att förhindra fortsatta trakasserier och annan kränkande behandling. Skolan å sin sida har uppgett att deras uppfattning varit att pojken och flickan mått bra (s 7). Enligt DO har dock skolan underlåtit att utreda rasistiska trakasserier och visat att de inte litat på vare sig mamman eller barnen (s 10f).

Den femte oktober 2010 möttes DO och Vetlanda kommun i Eksjö tingsrätt, där tingsrätten gick på kommunens linje då denna ogillade stämningen från DO. Anledningen till detta är att tingsrätten inte ansåg att det fanns tillräckliga bevis att barnen utsatts för trakasserier. Vidare ansågs ”att skolan gjort tillräckligt för att utreda och vidta åtgärder när lärarna fått veta att trakasserier och kränkningar ägt rum” och att skolan haft en godkänd likabehandlingsplan (DO 2010). Domen har överklagats av DO. Då denna artikel gått till tryckning har inget hänt i ärendet.

Ett exempel av många

Vad berättar detta exempel? Är det dåd från några illvilliga personer där man vänder ryggen åt det våld och de trakasserier barnen fått utstå? Eftersom de romska barnens negativa erfarenheter av skolan inte utgör ett undantag handlar det om något annat än elaka individer. Problemet ligger på en strukturell, samhällelig nivå. Rapporter från Barnombudsmannen (BO 2005) och Diskrimineringsombudsmannen (DO 2003, 2008) visar att romska barn blir negativt särbehandlade i skolan på grund av sin etnicitet och att många romska barn upplever detta som ett hinder för att tillgodogöra sig undervisningen på lika villkor som andra barn. Vidare pekar rapporterna på upplevelser av utanförskap och vantrivsel samt att många romska barn befinner sig i en situation där de måste hantera fördomar, misstänksamhet och utanförskap. Romer har emellertid inte enbart problem i skolan utan också i samhället i övrigt. Vardagliga trakasserier från både statliga och kommunala myndigheter samt privatpersoner har pressat många romer till att leva sina liv vid samhällets marginaler (Månson 2006, s 123ff, 2009, s 10f). Upplevelser av trakasserier och annat våld bygger på folkgruppens identitet – eller snarare anti-identitet – att inte vara som andra, vilket i sin tur gör att de inte tillhör den samhälleliga ordningen (Liégois 1995, 191ff), även om de alltjämt befinner sig i dess marginaler.

Syftet med kommande diskussion är att göra en filosofisk betraktelse över hur dessa trakasserier är möjliga på en plats som ska försvara rätten till utbildning för etniska minoriteter (Skolverket 2007). I kapitlet för jag först ett resonemang om ordningens avskiljande praktik. Därefter övergår jag till en diskussion om grunderna för mänsklig marginalisering och uteslutning. För att förstå hur det är möjligt att utöva strukturellt våld mot vissa människor klagör jag i detta sammanhang vad som får vissa människor att reducera andra människor till någon form av negativa kategorier, där de framstår som inte fullt lika värdiga som andra människor. Därefter redogör jag för en etik som inte vilar på värdighet och juridiskt ansvar och som raderar uppdelningen mellan värdiga och ovärdiga människor. Med denna etik i åtanke återvänder jag till en avslutande diskussion om skolan och dess ordning.

Det förflutnas närvaro

Då produktionen av en social värld också innebär skapandet av mening producerar varje samhälle en typ av kognitiv slutenhet där ett visst sätt att tänka om och handla i världen får företräde framför andra och som begränsar människors handlingsutrymme. Människan blir,

som socialiserad varelse, en konkret bärare av samhällets institutioner och på grund av dess uppbyggnad är varje individ också bunden att upprätthålla dem och reproducera denna kollektiva föreställningsvärld (Castoriadis 1988, s 97). I detta avseende är en människas sätt att betrakta och bemöta en annan människa snarare inlärt än naturligt och hon eller han lär sig att konstruera det andra – det som skiljer sig från det ordinära, det annorlunda – genom konventioner, traditioner och lagar. Dessa lagar och seder hjälper till att bevara redan existerande sociala och kulturella gränserna och därmed också att förstärka den dominerande gruppens tolkningsföreträdare angående det rätta, det goda och det sköna (Balibar 2002a). Sveriges romer tenderar att inte passa in i denna kollektiva föreställningsvärld (Månsson 2006).

Skolans och kommunens relation till de romska barnen i exemplet är alltså social och knuten till ett samhälles ekonomiska och politiska strukturer. Det våld dessa barn utstått under två års tid (ett våld som Eksjö tingsrätt anser inte går att bevisa) springer ur ”de kulturella skillnadernas orubbliga karaktär” (Balibar 2002a, s 39). Det handlar inte om att hävda att vissa folkslag är högre stående eller överlägsna andra utan att människor skiljer sig från varandra. Denna typ av differentierande rasism som syftar till att bevara nationens ursprung riktar sig ”mot skilda samhällsgrupper av helt olika ’natur’ och särskilt mot ’främmande’ grupper, ’lägre stående raser’, kvinnor och avvikare [...]” (Balibar 2002b, s 75). Den differentierande rasismens logik är dock inte enbart förbehållen rasistiska grupperingar. Den västerländska humanismen, det liberala samhället och den kristna kyrkan går att förena med det differentierande system som tar sig uttryck i xenofobi och rasism (Balibar 2002c, s 24f). Det är en politik som alljämt håller olika kulturer avskilda och Sverige utgör inget undantag. Tre stora offentliga utredningar, publicerade i 17 rapporter och ett slutbetänkande under åren 2004–2006 visar att det svenska samhället misslyckats att bemöta det som avviker från majoritetskulturens normer och värderingar. Den rumsliga diskriminering vissa individer och grupper erfar i Sverige tar sig i uttryck i olika former av kulturell, social, politisk och geografisk segregering. (För en tematisk genomgång av dessa utredningar hänvisas till Månsson 2008, s 15-26.) På så sätt bevaras samhällets etablerade föreställning om vad det innebär att vara människa och den dominerade gruppens tolkningsföreträdare angående det rätta, det goda och det sköna förstärks. Denna typ av rasism och främlingsfientlighet som ”artikuleras genom annanhetens stigma” (Balibar 2002a, s 34) är ett uttryck för det förflutnas närvaro.

Den politik som förts mot romer i Sverige allt sedan de presenterades i Stockholms stads tankebok år 1512 har syftat till att antingen tvinga dem att lämna landet eller till att i kontrollerande syfte reducera

deras rörelsefrihet. Genom arbete, bostad och utbildning skulle romerna sedan mitten på 1950-talet bli en del av det svenska samhället. Trots att det funnits romer i åtminstone 500 år i Sverige uppfattas deras närvaro fortfarande som störande av majoritetssamhällets medlemmar (Månsson 2006, s 125f). De romska barnen i kapitlets inledning erfar således konsekvenserna av det förflutnas närvaro, de tillhör en del av ordningen som inte borde vara där men inte har någon annanstans att ta vägen. Den uppdelning som görs – och som skiljer ett ”vi” från ett ”dom”, svart från vitt och bra från dåligt – får påtagliga praktiska konsekvenser för människors liv beroende på vilken sida gränsen de hamnar.

Även om trakasserierna mot de romska barnen går emot skollag och läroplanens skrivelser om icke-diskriminering kan de inte betraktas som enstaka och isolerade händelser utförda av onda eller illvilliga människor. Diskriminering uppstår i och genom det sätt det sociala livet organiseras och ordnas. Den är både systematisk och institutionaliserad och ska i detta sammanhang förstås genom marginaliserade människors relationer till det omgivande samhället; det samhälle de inte tillhör men ändå är en del av. I enhetlighet med den diskussion som förts ovan angående det förflutnas närvaro faller alltså de trakasserier och våldshandlingar de romska barnen vittnat om inte utanför ordningen, de är möjliga på grund av ordningen. Barnen utgör ett exempel på individer som får betala ordningens pris.

För att förstå denna form av strukturell diskriminering kommer jag nedan att klargöra hur vissa människor genom den rådande ordningen fråntas rätten att vara människa och reduceras till ”icke-människor” – människor som inte är lika mycket värda som andra. För att tydliggöra detta tar jag hjälp av den italienske filosofen Giorgio Agamben. Jag börjar i det politiska livet eftersom det då blir möjligt att synliggöra den mekanism som präglat det västerländska tänkandet sedan Aristoteles dagar, isoleringen av det nakna livet (Agamben 1998, s 12).

Isoleringen av det nakna livet

För att gestalta särskiljningen av vissa människor från andra använder Agamben sig av ”Homo Sacer”. Termen hämtas från den romerska lagen och används till att beskriva den form av liv Agamben kallar det nakna livet. Homo Sacer är den marginaliserade figur från romerska antikens dagar som stötts ut ur samhället av de sina och som enligt romersk lag kunde dödas utan att det betraktades som mord. Homo Sacer är jämförbar med banditen, den fredslösa som satts i bann och berövats sin rätt till samhälleligt medlemskap. När en människa sätts i bann förlorar hon eller han sin rättsliga identitet men behåller sin identitet

som fredslös (Agamben 1998, s 12f). Exempelvis förvägrades judarna som folk delaktighet i det politiska livet i Tyskland för att sedermera förlora rätten att leva. De berövades alltså sin rättsliga identitet men hade kvar sin identitet som judar (Agamben 1999, s 47–68). Då en individ bannlyses och utesluts från det samhälleliga livet blir också hennes eller hans existens reducerad till ett liv inte fullt så värdefullt som andras liv.

De romska barnen i kapitlets inledande exempel har i ett avseende hamnat i undantaget. Eftersom barnen blev trakasserade, såväl psykiskt som fysiskt utan att någon ingrep berövades de under denna tid på sin rättsliga identitet, men behöll sin identitet som romer eller rättare sagt som ”tattarungar” och ”jävla zigenare”.

För att tydliggöra den form av uteslutning som ställer vissa människor utanför rätten använder Agamben det antika Greklands distinktion mellan *zoē* (livet som sådant) och *bios* (det politiska livet). Den förstnämnda formen – det Agamben kallar för naket liv – räknas inte som ett kvalificerat liv och skiljs därför från det politiska livet. Förståelsen av denna avskiljning ligger i dess biopolitiska karaktär. Biopolitiken handlar om statens makt och kontroll över dess medlemmars liv och död. Det är en politik som tar sikte på befolkningen, familjen, den sociala hierarkin, ägande, hälsa och så vidare. Genom livets inträde i den politiska sfären blir det möjligt för makten att kontrollera ett samhälles hela population. Till skillnad från Michel Foucault som ansåg att biopolitiken är en modern företeelse säger Agamben att biopolitiken och suveränens politik alltid varit integrerade i varandra och att det nakna livet har varit en del av den politiska sfären ända sedan *zoē* separerades från *bios* (Agamben 1998, s 11ff).

När livet blir politik innesluts *zoē* i det kvalificerade livet, men enbart på grund av att *zoē* en gång blivit utesluten. *Zoē* är med andra ord fångad i en viss status som kännetecknas av en ”inneslutande uteslutning”. Precis som *zoē* står i en relation till *bios* finns det en relation mellan undantaget och rätten. Undantaget är en uteslutning från rätten och den som sätts i bann (den fredslösa) står inte helt utanför rätten då hans eller hennes uteslutning bestäms inifrån, av rätten. Homo Sacers liv är således inte enbart ett naket liv, utan ett naket liv fast i en speciell relation till makten. Homo Sacer hamnar i undantaget då han eller hon utesluts från rätten samtidigt som en denna uteslutning bestäms genom rätten. I denna zon finns den inneslutande uteslutningen (Agamben 1998, s 12, 17–23, Bartonek 2004, s 51ff).

De romska barnen befann sig i två års tid i den inneslutande uteslutningen då de uteslutits från rätten genom skolans ordning. På grund av att de var satta på undantag kunde skolans ledning ignorera de trakasserier och det våld barnen och deras mamma berättat om eftersom de inte var en del av rätten. Då fallet togs upp av DO genom en stäm-

ningsansökan finns det hopp för barnen att de får tillbaka sin rättsliga identitet. Om barnen återigen kommer att berövas denna genom att de återigen blir satta på undantag – efter Tingsrättens för barnen negativa dom – är det inte möjligt att uttala sig om. Däremot finns det inga garantier för den romska folkgruppen att de inte blir satta på undantag. Erfarenheten talar för det motsatta eftersom det finns otaliga exempel på hur Sveriges romer diskriminerats och trakasserats inte enbart av och genom samhälleliga institutioner som utbildning och vård, utan också att de hindrats från att komma in på offentliga anrättningar som exempelvis restauranger, bibliotek och simhallar (Månsson 2006, s 123ff, 2009, s 10f). Om det inte finns några gränser för vad det är möjligt att göra mot en rättslös människa är romen i egenskap av Homo Sacer inte enbart utelämnad till statens våld utan också till medborgarnas våld utan rättsligt skydd (Nilsson 200, s 22).

Det nakna livet levs i undantaget och det är just i relation till avskiljandet av det nakna livet och dess konsekvenser Agamben utvecklar en etik som vittnar till det liv som biopolitiken riktar sig mot. Etiken framstår vid den punkt där det inte är möjligt att skilja mellan en människa och en icke-människa (Agamben 1999, s 69).

Med lägret som utgångspunkt

I utvecklingen av en etik där det inte går att isolera det nakna livet utgår Agamben från Förintelsens läger. Lägret är den plats där undantaget råder, det är ett rum tömt på rätt. Lägret är dock en laglig plats, ett rum fullt av lag. Lägret är också en ordnad plats, ett rum fullt av ordning. Lägret är en biopolitisk plats där det nakna livet har skiljts från det kvalificerade livet för att kontrolleras, tuktas och utrotas. Lägret är en plats där gränserna mellan utsida och insida har suddats ut (Agamben 1998, s 72f). Lägrets fångar är uteslutna från samhället men inneslutna via juridiska procedurer. Samtidigt som lägerfångarna utesluts från lagen är de objekt för lagens utövning (Agamben 1998, s 96f).

Hur är det möjligt att utforma en etik utifrån ett naket liv, tömt på rätt? För det första ska etiken inte sammanblandas med juridiken. Termer som exempelvis ansvar och skuld, som ofta utgör en utgångspunkt för etiken gör att diskussionen snarare handlar om juridik än etik. Att utgå från exempelvis ansvaret, att ta ansvar för någon annan, att bli någons beskyddare gör att tänkare som Hans Jonas och Emmanuel Lévinas träder in på lagens mark eftersom ansvaret för någon annan blir en plikt (1999, s 18ff). Etik handlar inte om lagen och dess kategorier utan ”utgör den sfär som erkänner vare sig skuld eller ansvar, det är som Spinoza visste, det lyckliga livets doktrin” (Agamben 1999,

s 24, *författarens översättning*). För det andra kan inte bedömningen utgöra ett villkor för en etik som står emot biopolitiken praktik som möjliggör att en människa kan reduceras till sin rent kroppslig existens, berövad på sin värdighet (Agamben 1999, s 68f). Som exempel använder Agamben de tyska raslagarna under 1930- och 1940-talens Tyskland som berövade judarna sitt värde som människor: ”Juden är en mänsklig varelse som berövats allt *Würde*, all värdighet: han är enbart människa – och för den anledningen, en icke-människa” (Agamben 1999, s 68, *författarens översättning*).

En etik bortom ansvar och värdighet

Det är alltså inte möjligt att utforma en etik om man börjar i det juridiska ansvaret eller människans värdighet. Värdighet och ansvar är annars kategorier som antas förhindra individen mot biopolitiska övergrepp, men som i själva verket kan vara dess förutsättning (Agamben 1990/2007, s 85f, Edkins 2007, s 73f). Om en etik ska tillskrivas någon mening måste den passera ”*Ethica more Auschwitz demonstrata*” (Agamben 1999, s 13). Utgångspunkten för etiken måste tas där det inte är möjligt att isolera det nakna livet från dess ”livsform” – ett liv som inte kan skiljas från sin form – där *zoē* inte skiljs från bios och sättas på undantag (Agamben 1999, s 69). Därför kan etiken enbart börja där värdigheten upphört och det nakna livet låtit sig uppenbaras.

Det mest extrema exemplet på människor som berövats sin värdighet finner Agamben i *muselmanen*. Muselmanen är lägrets Homo Sacer och som ett av biopolitikens yttersta offer är muselmanen fångad i den inneslutande uteslutningen (Murray 2010, s 122). Till skillnad från boken *Homo Sacer* (Agamben 1998) som handlar om de politiska processer som producerar det nakna livet, ligger fokus i *Remnants of Auschwitz* (Agamben 1999) på svårigheten att bära vittnesbörd mot biopolitikens offer (Murray 2010, s 122).

I sin redogörelse för muselmanens ”icke-liv” i Auschwitz använder Agamben (1999) sig av Primo Levis vittnesbörd. Ordet muselman är ett äldre ord för en muslim och genom Auschwitz lägerjargong användes det för att beteckna fångar som ”tappat all vilja och medvetenhet” (Agamben 1999, s 45, *författarens översättning*). Andra läger hade andra synonymer för dem som förlorat allt såsom ”kretiner”, ”simmare”, ”kameler” och ”trötta shejker” (Agamben 1999, s 44, *författarens översättning*). Enligt Levi delade de muselmaner som hamnade i gaskamrarna samma öde, ”de följde rännan ned till botten, likt bäckar som rinner ned till havet” (Levi i Agamben 1999, s 44, *författarens översättning*). Efter det att de kommit till lägret hade de på grund av

någon anledning halkat efter, inte lärt sig tyska eller klarade inte av att förstå lägrets lagar eller förbud ”förrän deras kroppar redan börjat ruttna” och deras liv var bortom räddning:

Deras liv i lägret är kort, men deras antal är oändligt; *muselmannerna*, de drunknade, utgjorde lägrets ryggrad, en anonym massa, ständigt förnyad, av icke-män och alltid identisk, av icke-män som marscherar och arbetar i tystnad, deras gudomliga gnista är död, redan för tomma för att riktigt lida. Man tvekar att kalla dem levande: man tvekar att kalla deras död för död, den som de inte fruktar därför att de är alltför trötta för att förstå (Levi i Agamben 1999, s 44, *författarens översättning*).

Muselmanen har förlorat allt; sin värdighet, sin person och sin förmåga att vittna och berätta samt medvetenheten om sitt jag, sitt vara. Muselmanen är varken levande eller död utan en levande död, en icke-människa (Agamben 1999, s 54ff). Även om muselmanen betecknar en muslim behöver en människa inte vara muslim för att bli en muselman. Det handlar inte om etnicitet eller religion. Enligt Agamben handlar det om ”ett experiment bortom liv och död i vilket juden förvandlades till *muselmanen* och den mänskliga varelsen till en icke-människa” (Agamben 1999, s 52, *författarens översättning*). Istället för att förstå muselmanen som en figur stående på gränsen mellan liv och död – som utgör den konventionella betraktelsen av dess öde – ställer Agamben muselmanen på tröskeln mellan människa och icke-människa samt det mänskliga och det icke-mänskliga (Agamben 1999, s 55). Muselmanen markerar därför inte enbart något där en människa blir en icke-människa utan betecknar också något som omöjliggör en isolering av det nakna livet:

Det är också därför Auschwitz markerar slutet för och spillrorna av varje etik som vilar på värdighetens och konformitetens norm. Det nakna liv till vilket människan reducerades varken ställde krav på eller anpassade sig till något. Det i sig är den enda normen; det är absolut immanent. Och ”den ultimata känslan av tillhörighet till arten” kan inte i något avseende vara värdighet.

Det goda de överlevande lyckades att rädda från lägret – om det finns någon anledning att tala om det ”goda” här – är därför inte värdighet. Tvärtom, de ohyggliga nyheter de överlevande bar med sig från lägret till de mänskliga varelsernas land är precis att det är möjligt att förlora värdigheten och anständighet bortom det tänkbara, att det fortfarande finns liv i de mest extrema degraderingarna. Och denna nya kunskap blev provostenen mot vilken all moral och all värdighet bedömdes

och mättes. *Muselmanen*, som är dess mest extrema uttryck, är väktaren ståendes på tröskeln till en ny etik, en etik av en form av liv som börjar där värdighet upphör (Agamben 1999, s 69, författarens översättning).

En etik efter värdigheten handlar enbart om livet som sådant (dess livsform) och dess utmaning består av ”att bli varse muselmanens position – och vår – som en ’rest’: varken helt förtappade (absolut biopolitisk substans) eller räddade (värdiga människor)” (Nilsson, 2004, s 34). Om muselmanen förlorat förmågan att tala måste dock frågan ställas om vilken etisk signifikans muselmanens öde har idag.

Att uttala det som inte låter sig uttalas

Om Förintelsen utgör biopolitikens mest radikala manifestation hur låter sig dess ondska och erfarenhet beskrivas och kommuniceras? För att inte reducera Förintelsen till ett folkmord bland andra och för att inte tala om händelsen som en mystisk begivenhet som knappast låter sig kommuniceras för en utomförstående vänder sig Agamben mot Auschwitz som en kunskapens *apori* där fakta och sanning, verifiering och förståelse inte sammanfaller. Aporin består i att vittna till något som är omöjligt att bära vittnesbörd till (Agamben 1999, s 13, 31f, Bagge Lausten 2004, s 78f). ”Remnant” – i titeln *Remnants of Auschwitz* – är ett teologiskt begrepp som ”betecknar det som inte går under – en rest av det förflutna som vi alltid bär med oss” (Bagge Lausten 2004, s 103). Begreppet används för att fånga in det glapp som finns mellan vad som hände i lägren och hur de överlevande vittnar om detta. Lägrets faktiska konsekvenser går emellertid inte helt ihop med vad som berättas.

De som överlevde lägret är inte de sanna vittnena, säger Agamben (1999, s 33f). Offren är inte de som dog eller överlevde utan de som erfart lägrets icke-liv, nämligen muselmanen. Eftersom muselmanen är tyst och ordlös är hon eller han en icke-människa. Eftersom muselmanen inte kan tala måste någon vittna för henne eller honom. Muselmanens vittnen liknas vid en ”delegation av överlevande” som ”talar i deras ställe” de vittnar så att säga om lägrets icke-liv och dess icke-mänskliga tillvaro (Agamben 1999, s 120). Primo Levi är i detta sammanhang ett äkta vittne då han i sina böcker bär vittnesbörd för dem som man inte kan prata om. Han är också konstruktören av en ny etik, *terra ethica*, eftersom han ”bär vittnesbörd för de drunknade [och] talar i deras ställe” (Agamben 1999, s 69, författarens översättning). I vittnesmålet förkroppsligar muselmanen inte enbart det icke-mänskliga utan också relationen mellan det mänskliga och icke-mänskliga eftersom dessa inte är möjliga att skilja åt:

Vittnesbörden sker där den som inte kan tala gör den talförde talande och när den som talar bär på omöjligheten att tala i sitt eget tal, så att den tysta och den talande, den icke-mänskliga och den mänskliga träder in i en zon av indistinktion i vilken det är omöjligt att etablera en subjektsposition för att identifiera "jagets" föreställda substans, och tillsammans med det, det sanna vittnet (Agamben 1999, s 120, *författarens översättning*).

Att bära vittnesbörd innebär således något annat för Agamben än att man enbart berättar att man sett något, likt ett vittne i en domstol. Fokuseringen ligger på förbindelsen mellan muselmanen och den som bär vittnesbörd. Att kommunicera det som inte låter sig kommuniceras är en sådan förbindelse (Agamben 1999, s 111). Vittnet är ett testamente till mänskligheten eftersom "mänskliga varelser är människor så till vida att de bär vittnesbörd om det icke-mänskliga" (Agamben 1999, s 121, *författarens översättning*). Vittnesmålet är en respons till det nakna livet som genom vittnet inte skiljs från sin livsform. Muselmanens nakenhet markerar i detta sammanhang det icke-vara som är en förutsättning för allt vara (Agamben 1999, s 116f, Bagge Lausten 2004, s 98). Därför placeras muselmanen i förgrunden till vittnesbörden om det man inte kan vittna om eller uttala sig om och därför utgör muselmanen den nya etikens väktare.

Även om det inte är rimligt att fullt ut jämföra de romska barnens erfarenheter med muselmanens öde, gör berättelsen om muselmanen det möjligt att förstå på vilka grunder människor reduceras till att vara mindre värda. Berättelsens etiska signifikans gör att det finns något som binder samman muselmanen med andra människor, nämligen de biopolitiska strukturer som gör det möjligt att isolera det nakna livet från sin form. I stället för att se den mindre värda människan och göra honom eller henne till lika mycket värd som alla andra skjuts hon eller han undan och hamnar i undantaget, berövade sina rättigheter. Detta kan hända alla människor. Även om de romska barnen inte mötte muselmanens öde – vars liv slocknade i gaskammaren – delar deras öden vissa karaktäristiska drag såsom att de är utelämnade och nedtystade. I detta avseende är det relevant att ställa frågan om vilka möjligheter människor som inte betraktas som fullt lika värda har att ta plats på sina egna villkor. Det är i denna fråga exemplet etiska signifikans ligger. Det handlar om att när de romska barnen för en tid ställdes utanför rätten fråntogs de just möjligheten att på egen hand ta plats i världen. I stället för att låta dem träda fram som människor av egen rätt, berövas de romska barnen i exemplet, likt muselmanen, sina egna subjekt och blir blott det andra kan identifiera sig emot – vad de inte är. Med hjälp av vittnesbörden är det möjligt att utforma ett sätt

att vara, en etik, som undkommer biopolitikens grepp eftersom den omöjliggör isoleringen av det nakna livet. För att belysa denna etiska väg tar jag utgångspunkt i språket eftersom det är genom språket människan dels inordnas i en på förhand given ordning, dels blir möjlig.

Att säga "jag" är att bli möjlig

Eftersom det är den talande människan som vistas i världen är det också språket som gör henne till ett subjekt. För att förstå hur språket begränsas, det vill säga vad som sätter gränserna för vad subjektet tillåts att säga utgår Agamben från begreppet "spädbarnstid" (från engelskans "infancy"), då detta förkroppsligar en erfarenhet av att vara utan språk, eller "ordlös" (Agamben 1978/1993, s 54). Genom att använda sig av begreppet "spädbarnstid" som ett uttryck för en erfarenhet före talet visar Agamben att en distinktion mellan språk och diskurs måste göras då det är det sistnämnda som karaktäriserar människans språk. Människan måste, för att tala, konstituera sig själv som ett subjekt inom språket, hon eller "han måste säga jag" (Agamben 1978/1993, s 59, *författarens översättning*). En människa "kan inte träda in i språket som ett system av tecken utan att radikalt transformera det, utan att konstituera det i diskursen" (Agamben 1978/1993, s 63, *författarens översättning*). Detta "jag" är dock tomt på innehåll och får enbart sin mening i relationen till diskursen (Agamben 1999, s 116f). Språket förvandlat till diskurs ligger således till grund för det som är möjligt att säga.

Genom att säga "jag" tar individen plats i språket och blir ett subjekt – exempelvis tysk, svensk eller tillhörandes en etnisk minoritet – och förutsättningen för isoleringen av det nakna livet föds. Det är denna handling som gör biopolitiken möjlig och som finner sitt mest extrema uttryck i Auschwitz där levande varelser separerades från talande varelser och reducerades till en muselman, en icke-människa som inte talar. Genom att ta plats blir subjektet också en möjlig människa och det är denna möjlighet, denna potential, som binder en människa till andra människor (Agamben 1990/2007, s 85f). Agamben kallar denna möjlighet som för människor samman för den kommande gemenskapen, vars kännetecken utgörs av en tillhörighet som inte bygger på bekantskap eller nationella och kommunitära önskingar om enhet eller en gemensam identitet (Agamben 1990/2007, s 1f). Det är i detta sammanhang som Agamben använder sig av uttrycket "godtyckliga singulariteter", en term som betecknar inget annat än en ansamling av singulariteter, eller enskilda varelser. Eftersom de inte är bundna "till någon gemensam egenskap, vid någon identitet" är "de den kommande gemenskapens föredöme" (Agamben 1990/2007,

s 10f, *författarens översättning*). Tillsammans bildar de godtyckliga singulariteterna en gemenskap som ännu inte är och heller inte kan vara något annat än en ansamling singulariteter ständigt i vardande.

Även om subjektet tillhör en viss nationalitet, etnicitet eller social gruppering knyts inte singulariteten till någon identitet, den är ett uttryck för tillhörighet som sådan. Den singulara varelsen är den godtyckliga varelsen och det är hennes eller hans ”vara-som” som exponeras i språket (Agamben 1990/2007, s 19). Detta ”vara-som” underminerar, likt vittnesbörden, biopolitiken eftersom den undgår identiteten. Utan identitet finns det inget biopolitiken kan greppa tag i och underordna, utan identitet är det inte möjligt att isolera det nakna livet (Edkins 2007, s 74). Det är i denna stund etiken blir möjlig och det är genom denna etiska väg mänskliga gemenskaper blir möjliga (Agamben 1993, s 9). Den etiska erfarenheten ligger i språkets erfarenhet (de är oskiljaktiga) och innebär att vara möjlig och att ta plats. Världen manifesteras i språket och uttrycket för språkets existens är mänskligt liv ”som etos, etisk väg” (Agamben 1993, s 11, *författarens översättning*).

Problemet med de romska barnen i detta kapitelns inledande exempel är således inte att de saknar en identitet – att de är identitetslösa – utan att de redan tillskrivits en identitet. I enhetlighet med det förflutnas närvaro utgörs deras identitet, liksom den folkgrupp de tillhör, inte av en identitet av många utan av en anti-identitet (Liégeois 1995, 191ff). De blir, likt muselmanen, något andra inte är. Det är den största anledningen till att de kan reduceras till icke-människor och betraktas som inte fullt lika värdiga som andra. Att inte vara lika värdig är en konsekvens av den biopolitiska praktik som genomsyrar samhällliga institutioner som exempelvis skolan och rättsväsendet. Kanske är det på grund av deras anti-identitet som skolan inte fann någon anledning till att tala i deras ställe, att låta dem ta plats i och genom språket och göra dem möjliga, något som också uttrycks av Eksjö tingsrätts beslut då de väljer att fria skolan från misstankar. Eftersom deras nakna liv under några år separeras från deras livsform berövades de sin rättsliga identitet men behöll identiteten som romer, något som andra inte är. De är som romer alltjämt inneslutna enbart på grund av sin uteslutning. Då en föreställning om hur saker och ting förhåller sig inte är något givet utan något inlärt och något som överförs från en generation till en annan återvänder jag till skolans värld för en avslutande diskussion kring utbildningens diskursiva barriärer och etikens potential.

Avslutande diskussion

Skolans utbildning handlar inte om ett tillfälligt lärande eller vad som händer för stunden utan snarare om ett långvarigt danande genom vilken människan blir en social varelse som tillsammans med andra upprättar en gemensam förståelse av omvärlden och det allmänna bästa. Då utbildning inbegriper influenser från omvärlden är den kopplad till produktionen och reproduktionen av ett samhälle, dess värderingar och kunskapsbehov. Vad som händer i skolans värld är således inget undantag jämfört med samhället i övrigt (Lindensjö & Lundgren 2000, s 13ff). Skolan spelar således stor roll för att återskapa och bekräfta den diskurs som gör det möjligt att prata om saker på ett visst sätt. Denna diskurs riskerar att förse dess inkluderade medlemmar med ett negativt perspektiv på det som finns utanför diskursen – det annorlunda. De negativa erfarenheter de romska barnen har av skolans värld beror på att de inte blivit en del av diskursen genom de tre integrerande (men motsägelsefulla) principer skolans grund vilar på.

Först och främst ska barnen frigöras traditionen (det partikulära) i meningen att de ska göras till självständiga, förnuftiga, kritiska och vetande varelser. För det andra ska skolan förankra kulturens värde (det universella) i varje individ. Den tredje principen innebär att frigörelsen av eleven från sin egen tradition och inläringen av kulturens universella värden är förbundet med den sociala hierarkin. Dubbelheten består i att samtidigt som människan ska frigöras binds hon till marken av en kollektiv föreställningsvärld bortom hennes kontroll. Det är till denna föreställningsvärld hon ska anpassas för att bli en del av helheten (Touirane 2002, s 371ff).

Ett utbildningssystem som är alltför knutet till samhällets ordning riskerar inte enbart att ge alltför lite utrymme för det individuella – det godtyckliga subjektets singularitet. Det riskerar också att bevara sin tro på det universella genom att enbart säga vad som tidigare har sagts, eller det som är möjligt att uttala sig om inom den dominerande traditionens ramar. Diskursen bygger alltså på en form av epistemologisk konformitet – i meningen så här har vi alltid gjort, tänkt och tyckt – där vissa kunskaper, ett visst sätt att tala och tänka och vara prioriteras framför andra, vilket i sin tur resulterar i en kognitiv slutenhet (Castoriadis 1987, s 97). Med Agambens sätt att tänka representerar skolans fostran, för ett gemensamt samhällsliv, alltjämt ett dominerande sätt att strukturera omgivningen, uttryckt i en dominerande diskurs genom vilket världen förstås. Det är en plats för de inneslutna, inte för de romska barnen som enbart är inneslutna genom sin uteslutning.

Jag vill inte förringa diskursens betydelse eftersom den möjliggör ett sätt att leva tillsammans. Problemet är dock att diskursen riskerar

att stänga ute andra sätt att vara och tala. Mitt resonemang handlar inte om att glorifiera allt som hamnar utanför diskursen, utan att fokusera hur vissa individer och grupper konstrueras till följd av en viss diskurs och på så sätt hamnar utanför det egna, det riktiga och det bekanta. Diskursen kan således hindra en människa från att bemöta en annan människa som en enskild individ, en singularitet. En rom är i detta avseende alltid en rom som i förhållande till majoriteten aldrig kan bli en individ, eller singularitet vilken som helst. Därför är vittnesbörden för de människor som inte betraktas som lika värdiga som majoriteten en etisk väg som gör dem möjliga istället för att de hålls på avstånd genom att de placeras utanför lagen, genom lagen. Genom vittnesbörden försvinner det mindre värdiga eftersom denna går emot biopolitiken och responderar till det nakna livet och låter det inte skiljas från sin form.

Slutord

Jag har i detta kapitel ställt frågan hur det är möjligt att sätta människor på undantag och med hjälp av biopolitiken, Homo Sacer och muselmanen, utrett förutsättningarna för en etik där det nakna livet inte kan isoleras från sin livsform. Genom att utforma en etik som undgår biopolitiken blir det tydligt att hoppet för de romska barnen inte ligger i deras sociala roll som kategorier, eller identiteter. Deras möjlighet ligger i att de är vad de är ("vara-som") eftersom detta vara saknar de inneslutande och uteslutande funktioner som gör det möjligt att ringa in och isolera det nakna livet. Frågan om en tillhörighet till en gemenskap är inte relevant eftersom den godtyckliga varelsen är befriad från såväl det partikulära som det universella, vilket också möjliggör för en människa att närma sig en annan människa han eller hon inte har något gemensamt med. De delar blott sin mänsklighet. Att göra något för någon annan (en okänd) räddar inte de som redan offrats, vittnesbörden kan dock rädda någon från att offras. I tanken om en kommande gemenskap bestående av godtyckliga singulariteter finns alltså en chans att distansera sig från föreställningen om att utbildning handlar om att förvärva på förhand bestämda kunskaper, färdigheter och värderingar, vilka skänker individen chansen att bli en del av diskursen. De som missar denna chans får betala ordningens pris. För att förhindra inneslutning genom uteslutning torde det vara bättre att låta skillnaden vara än att försöka kategorisera och kontrollera den. Det är lättare sagt än gjort men det är denna utmaning skolan står inför i en värld av skillnad.

Referenser

- Agamben, Giorgio (1978/1993): *Infancy and History. On the Destruction of Experience*. London: Verso.
- Agamben, Giorgio (1990/2007): *The Coming Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Agamben, Giorgio (1993): Experimentum linguae. I Giorgio Agamben (1978/1993): *Infancy and History. On the Destruction of Experience*, s 1–11. London: Verso.
- Agamben, Giorgio (1998): *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio (1999): *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive*. New York: Zone Books.
- Bagge Lausten, Carsten (2004): Erinring och historicitet. *Res Publica. Symposions teoretiska och litterära tidskrift*, 62/63, 76–105.
- Balibar, Étienne (2002a): Finns det en 'nyrasism'? I Étienne Balibar & Immanuel Wallerstein, red: *Ras, nation, klass. Mångtydiga identiteter*, s 33–47. Göteborg: Daidalos.
- Balibar, Étienne (2002b): Rasism och nationalism. I Étienne Balibar & Immanuel Wallerstein, red: *Ras, nation, klass. Mångtydiga identiteter*, s 59–96. Göteborg: Daidalos.
- Balibar, Étienne (2002c): Förord. I Étienne Balibar & Immanuel Wallerstein, red: *Ras, nation, klass. Mångtydiga identiteter*, s 15–30. Göteborg: Daidalos.
- Bartonek, Anders (2004): Indifferensens maktlöshet. Om Agamben och hans lösningshorisont för problemet med den inneslutande uteslutningen. *Res Publica. Symposions teoretiska och litterära tidskrift*, 62/63, 49–60.
- BO (2005): *De vill att jag ska vara osynlig – romska barn och ungdomar berättar om sin vardag*. Rapport 2005:07. Stockholm: Barnombudsmannen.
- Castoriadis, Cornelius (1988): Makt, politik, autonomi. I Cornelius Castoriadis (1995): *Filosofi, politik, autonom*, s 93–107. Stockholm: Symposion.
- DO (2003): *Diskriminering av romer i Sverige*. Rapport från DO:s projekt åren 2002 och 2003 om åtgärder för att förebygga och motverka etnisk diskriminering av romer. Stockholm: Ombudsmannen mot etnisk diskriminering.
- DO (2008): *Diskriminering av nationella minoriteter inom utbildningsväsendet*. Rapport 2008:2. Stockholm: Ombudsmannen mot etnisk diskriminering.
- DO (2009): Ansökan om stämning mot Vetlanda kommun vid Eksjö tingsrätt. Ärende OMED 2007/1109. Handling 74.

- DO (2010): Tingsrätten friar Vetlanda kommun. <http://www.do.se/sv/Press/Pressmeddelande/Tingsrätten-friar-Vetlanda-kommun> (nedladdat 2010-10-31)
- Edkins, Jenny (2007): Whatever politics. I Matthew Calarco & Steven DeCaroli, red: *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, s 70–91. Stanford: Stanford University Press.
- Liégeois, Jean-Pierre (1995): *Roma, Gypsy, Travellers*. Strasbourg: Council of Europe Press.
- Lindensjö, Bo & Lundgren, Ulf P. (2000): *Utbildningsreformer och politisk styrning*. Stockholm: HLS Förlag.
- Murray, Alex (2010): *Giorgio Agamben*. (Routledge Critical Thinkers.) London: Routledge.
- Månsson, Niclas (2006): Romers möte med den svenska skolan. I Carl Anders Säfström, red: *Den mångtydiga skolan. Utbildning i det postmoderna samhället*. s 111–133. Lund: Studentlitteratur.
- Månsson, Niclas (2008): *Röster om delaktighet: En kvalitativ studie om ungdomars uppfattning av och chanser till samhällelig delaktighet*. Studies in Social Sciences. Mälardalens högskola. Forskningsrapport, 2008:3. Eskilstuna/Västerås: Mälardalens högskola.
- Månsson, Niclas (2009): Sveriges romer i en skola för alla. *Specialpedagogisk tidskrift – Att undervisa*, 3, 10–13.
- Nilsson, Christian (2004): Att låta djuret vara. *Res Publica. Symposions teoretiska och litterära tidskrift*, 62/63, 21–48.
- Skolverket (2007): *Nationella minoriteter i skolan*. Stockholm: Skolverket.
- Touraine, Alain (2002): *Kan vi leva tillsammans? Jämlika och olika*. Göteborg: Daidalos.

