

Välkomna (nästan) allihopa!

Mellan kategoriserade olikheter och radikal skillnad

Elisabet Langmann

WELCOME (ALMOST) EVERYONE! BETWEEN SOCIAL CATEGORIES AND RADICAL DIFFERENCE. This article explores the dilemmas involved in welcoming differences in education without simultaneously fostering structural conditions that reproduce discrimination and intolerance. Taking an excerpt from Fanny Abjörnsson's doctoral thesis *I en klass för sig* (2004) and Jacques Derrida's deconstructions of the concept of hospitality as points of departure, the article unfolds in three parts. First, I make a distinction between two ways of responding to the otherness of the other: a conditional welcoming of social categories, and an unconditional welcoming of radical difference. These are further explored in part two. In part three I turn to the "double responsiveness" Derrida highlights as inherent in the paradoxes of hospitality, and ask how it is possible to act within this tension in relation to education. I argue that the welcoming of differences in education demands sensitivity to ambiguity and uncertainty, as well as tact and improvisation in concrete pedagogical situations.

Keywords: hospitality, Derrida, education for non-discrimination, diversity and difference, tolerance education.

Inledning

[Läraren:] ”Jaa... I den här klassen finns det såklart några homosexuella. Tror ni att man kan veta helt säkert om man är straight? Hur många av tjejerna tycker att det är OK med homosexuella?” Alla räcker upp handen. ”Jaha, av killarna då?” Även alla killar räcker upp handen. ”Ja, det var ju bra. Då är ni toleranta! Det finns ju en massa saker som man kan upptäcka senare i livet. Som att man kanske är homosexuell eller bisexuell eller transvestit eller något sånt. Hur många kan tänka sig att ha

Elisabet Langmann är doktorand i pedagogik vid Akademin för utbildning, kultur och kommunikation, Mälardalens högskola, Box 883, 721 23 Västerås, och vid Akademin för humaniora, utbildning och samhällsvetenskap, Örebro universitet, 701 82 Örebro. E-post: elisabet.langmann@mdh.se.

sex med sitt eget kön?” Ingen, utom en ganska besvårad Johanna [som är öppet homosexuell i skolan], räcker upp handen. Läraren tittar ut över klassen. ”Är det verkligen *ingen* [sic]fler?” Ingen av eleverna reagerar. ”Jaha, då räcker jag väl också upp handen då, för att du inte ska bli ensam” (Ambjörnsson 2004, s 221).

Ovanstående händelse är hämtad från Fanny Ambjörnssons avhandling *I en klass för sig. Genus, klass och sexualitet bland gymnasietjejer* (2004) och utspelar sig under en lektion i Livskunskap. Av Ambjörnsson får vi veta att temat för det aktuella lektionstillfället är sexualitet, känslor och identitet. Längst fram i klassrummet uppflygen på en bänk sitter läraren och läser upp de frågor som eleverna själva har fått skriva ned på lappar. Frågorna som är anonyma och riktade till hela klassen kommer till stor del att handla om sexuella preferenser. Genom handuppräckning eller svar på direkta frågor får eleverna veta hur många som har gjort sexdebut, om någon i klassen har haft analsex och vad killar respektive tjejer blir mest upphetsade av hos det motsatta könet. Enligt Ambjörnsson är stämningen i klassrummet spänd och förväntansfull inför de avslöjanden som kommer göras och läraren pressar halvt skämtsamt halvt provocerande eleverna på svar. När det är tjugo minuter kvar av lektionen är frågorna slut. Efter någon sekunds tvekan bestämmer sig läraren för att själv fortsätta frågestunden. Hon ser ut över eleverna: ”Jaa... I den här klassen finns det ju såklart några homosexuella /.../ Hur många av tjejerna tycker att det är OK med homosexuella?”

Vad är det som händer här? Trots att lärarens initiativ att styra in samtalet på homosexualitet kan ses som ett välkomnande av skillnad till klassrumsdiskussionen och trots att hon uppenbarligen vill uppmärksamma eleverna på att det också finns andra sätt att leva och vara utöver den heterosexuella (och att dessa ”andra” sätt inte är konstiga eller ens ovanliga utan finns mitt ibland oss och är helt ”OK”), fångar exemplet på ett träffande sätt den dagliga oro som många elever känner för att stigmatiseras eller pekats ut som ”avvikande” i en skola som är till för andra. Det våldsamma och stigmatiserande draget tycks i detta fall dock varken bero på elevernas ovilja att acceptera homosexualitet som en av många möjliga livsformer i ett pluralistiskt samhälle, eller på lärarens bristande kunskaper om andrafieringens eller ”vi-och-dom”-tänkandets baksida. I exemplet är det ingen av eleverna som öppet väljer att ta avstånd från homosexuella, och läraren är mån om att förmedla ett så öppet och inkluderande förhållningssätt som möjligt genom att bland annat beskriva gränsen mellan ”straight” och ”homosexuell” som rörlig och flytande. Av Ambjörnsson (2004) får vi även veta att homosexualitet var något som diskuterades öppet och kontinuerligt

under såväl lektionstid som på rasterna i den aktuella skolan, och att en vanlig uppfattning bland eleverna var att det sociala klimatet präglades av stor förståelse och tolerans gentemot homosexuella.

Samtidigt kan det stigmatiserande våld som Johanna utsätts för i exemplet inte endast sägas bero på en olycklig formulering eller ett mindre lyckat lektionsupplägg hos den enskilda läraren, sådana välviliga misstag är allt för vanligt förekommande inom skolans värld för att viftas bort som olyckshändelser i arbetet (se t ex Parszyk 1999, 2001, Motsieloa 2003). Det exemplet ger uttryck för är istället ett grundläggande dilemma som tycks uppstå i samma ögonblick vi försöker välkomna någon som en representant för en redan känd kategori, som ett främmande ”dom” till en gemenskap som är ”vår”. Detta är något som varje pedagogiskt försök att förändra och överskrida ett samhälles föreställningar om det ”normala” förr eller senare tycks ställas inför. Harvardprofessorn Martha Minow (1985) har uttryckt det på följande sätt. Å ena sidan tycks vissa former av förtryck endast kunna förändras med hjälp av att man lyfter fram och bekräftar den utsatta gruppens specifika särart (som homosexuella, funktionshindrade eller individer med annan etnisk, religiös eller kulturell bakgrund än majoritetens). Å andra sidan är det just detta utpekande av vissa grupper som ”avvikande” och ”utsatta” som upprätthåller och återskapar normen och det strukturella förtrycket. Den som vill förändra relationen mellan ett samhälles majoritet och en specifik social eller kulturell grupp, kommer således förr eller senare stå inför den paradoxala uppgiften att samtidigt förändra *och* bekräfta rådande sociala hierarkier och orättvisor.

Syftet med denna artikel är att ta detta välkommandets dilemma som utgångspunkt för att belysa hur ett förebyggande pedagogiskt arbete mot diskriminering och intolerans som utgår från redan kategoriserade olikheter – vare sig gränserna mellan de olika kategorierna beskrivs som fasta och stabila eller rörliga och flytande – riskerar att reproducera sociala orättvisor snarare än att förändra dem. För att närma mig problematiken från ett annat håll vänder jag mig till Jacques Derridas dekonstruktioner av ett av den sociala samvarons ofta förbisedda nyckelbegrepp – *gästfrihet* [hospitalité] – och skiljer mellan två motstridiga men samtidigt ömsesidigt beroende sätt att förhålla sig till skillnad: ett *villkorat välkomnande* av redan kategoriserade olikheter, och ett *villkorslöst välkomnande* av det som framträder som radikalt främmande hos en annan människa. Genom att sätta det oupplösliga spänningsförhållande som enligt Derrida råder mellan de två förhållningssätten i centrum för en teoretisk analys, vill jag belysa hur konkreta och vardagliga möten med människor som inte är som ”jag” eller ”vi”¹, paradoxalt nog både tycks rymma ett reproducera av det redan givna *och* en möjlighet till en framtid som ännu

inte har tagit form. Avsikten med artikeln är således inte att lösa upp välkommandets dilemma, utan se det som ”en öppen och oavslutad inbjudan till föreställningar och omtolkningar av utbildning” (Lövlie 2007, s 11, *min översättning*). Detta innebär att det inte finns något slutgiltigt svar som på förhand kan avgöra om vi kommer att förändra eller reproducera förtryck av utsatta grupper, utan endast en ständigt pågående inbjudan att respondera på dilemmat i konkreta pedagogiska situationer. Den fråga som löper som en röd tråd genom texten är därmed inte hur skolan på bästa sätt kan lära eleverna inkludera ett redan kategoriserat ”dom” i en gemenskap som är ”vår”, något som det inledande exemplet kan ses som ett uttryck för. Inte heller är det den enskilda individens möjlighet att själv berätta vem han eller hon *egentligen* är som står i fokus. Det jag vill lyfta fram är istället hur förutsättningen för välkommandet av skillnad i ett pluralistiskt samhälle tycks vila i att frågan om vem den andre (och därmed även jag själv) är, tillåts förbli en radikalt öppen och obesvarad fråga.

En fråga ställd på tröskeln mellan det egna och det främmande

Om vi för en stund byter kontext och beger oss från skolans värld till hemmets eller gemensamhetens tröskel, till gränsen till det som av olika anledningar får oss att ”känna oss hemma” i världen och med oss själva, blir det kanske lättare att se hur frågan om gästfrihet på ett sätt kan sägas stå i centrum för lärarens välkomnande av homosexualitet under lektionen i Livskunskap. Att vårt välkomnande skiljer sig åt om det är ett väntat besök eller en oväntad främling som står på vår tröskel ter sig i vardagslivet kanske inte helt främmande. För Derrida (2000) ligger det dock något djupare i denna vår första spontana reaktion i mötet med det som upplevs som främmande hos en annan människa, en osäkerhet eller tvekan som gör välkommandet ambivalent till sin karaktär. Denna ambivalens visar sig redan i vårt första tilltal till den andre, i den vardagliga och tillsynes anspråkslösa frågan ”Vem är du?” Främlingen, skriver Derrida, ”är någon till vilken du riktar en fråga och ett tilltal, ett krav, ett minimalt krav, som är: Vad är ditt namn?” (2000, s 27, *författarens översättning*). Till skillnad från en väntad gäst eller ett välkänt ansikte, ställer oss främlingen enligt Derrida nämligen inför ett grundläggande behov av att identifiera och känna igen – för att välkomna det som är främmande hos en annan människa måste vi paradoxalt nog först identifiera den andre som något redan känt och igenkännbart. Eller annorlunda uttryckt, för att visa tolerans och gästfrihet mot skillnad i ett pluralistiskt samhälle måste vi först identifiera

vilka grupper och individer som behöver tolereras och välkomnas (som homosexuella, muslimer eller invandrare), och vilka grupper som därmed redan ingår i samhällsgemenskapen (som heterosexuella, kristna eller svenskar). När läraren i det inledande exemplet välkomnar homosexualitet till lektionen i Livskunskap, är det just en sådan uppdelning mellan ”vi” och ”dom”, mellan det välbekanta och det främmande som både förutsätts och omskapas i diskussionen med eleverna.

Nu hade ett möjligt alternativ för läraren varit att överhuvudtaget inte uppmärksamma homosexualitet som ett tema för Livskunskapsundervisningen. Läraren kunde ha argumenterat för att våra sociala och kulturella grupptillhörigheter i det stora hela endast är variationer av en och samma mänsklighet och därför inget som vi bör lägga fokus på i undervisningen. Genom att få eleverna att inse att vi under alla våra yttre olikheter innerst inne är lika – att kvinnor *egentligen* inte är annorlunda än män, att homosexuella *egentligen* inte är annorlunda än heterosexuella, och så vidare – hade stigmatiserandet av Johanna som ”avvikande” och ”utsatt” kanske helt ha undvikits. I likhet med antikens tänkare kunde hon hävda att eftersom vi alla hör hemma i samma ”mänsklighetens hus” (Waldenfels 2006) behöver främlingen endast kännas igen och identifieras som människa för att välkomnas i samhällsgemenskapen.

Problemet med föreställningar om ett inkluderande och allomfattande ”vi människor”, något som bland annat Iris Marion Young (2000) har gjort oss uppmärksamma på, är dock att bilden av en gemensam och universell mänsklighet endast är möjlig om vi samtidigt glömmer bort att även denna föreställning utgör ett specifikt kulturellt och historiskt uttryck bland andra. Följden av att en specifik ”grupp” på detta sätt upphöjs till en neutral norm för *vad* det innebär att vara människa, blir därmed inte endast att de grupper och individer som avviker från nomen i det tysta fortsätter att blir hierarkiskt inordnade efter hur väl de lyckas överensstämma med detta ideal, något som erfarenheten hos de individer som dagligen tvingas leva sina liv i utkanten av ett samhälles gemenskap bär vittne om. De riskerar även att hamna *utanför* definitionen av vad som över huvud taget definieras som mänskligt. Här är det inte svårt att erinra sig alla de ”dom” som historiskt har fallit utanför gränsen för vad som har ansetts vara mänskligt, som ”barbaren”, ”kvinnan”, ”vilden” eller ”slaven” (jfr Honig 1993, Biesta 2006, Todd 2009). Frågan efter främlingens namn, vare sig den gäller våra sociala eller kulturella tillhörigheter eller en gemensamma och universell mänsklighet, kan därför ses som en påminnelse om att varje välkomnade har en gräns, att varje inneslutning också är en uteslutning, och att varje formerande av ett välkomnande ”vi” har sitt pris.

Om vi återvänder till hemmets eller gemenskapens tröskel, kan vi enligt Derrida (2000) dock ana ytterligare en dimension av välkommandets logik. Samtidigt som mötet med främlingen ställer oss inför ett behov av att kategorisera och känna igen, kan välkommandets första tilltal till främlingen – detta vardagliga och tillsynes anspråkslösa ”Vem är du?” – också ses som ett sinnligt och ordlöst gensvar på att vi står inför någon som varken är känd eller helt igenkännbar av oss och som kräver vår respons. Judith Butler (2005) har beskrivit denna vår grundläggande responsivitet som individens beroende av andra för att bli sig själv, d v s som det faktum att vi inte kan existera socialt utan att tilltala och bli tilltalade, utan att välkomna och bli välkomnade. Samtidigt ska denna sårbarhet inför den andres blotta närvaro förstås som något ”mer” än bristande kunskaper om vem det är som står utanför vår dörr, en sårbarhet eller osäkerhet som därför inte går att överkomma med mer kunskap eller mer information. Det frågan ”Vem är du?” gör oss påmind om är istället det omöjliga i att just veta vem den andre är, eftersom det som framträder som främmande i den andres annanhet på ett sätt alltid måste överskrida vårt redan existerande register av sociala kategoriseringsmöjligheter för att över huvud taget upplevas som främmande. Det är som om den andres annanhet överrumplar oss och stör våra intentioner redan innan det är möjligt att förstå och kategorisera den andre på det ena eller andra sättet. Eller som den tyska filosofen Bernhard Waldenfels (2007) uttrycker det: ”Vi berörs av andra innan vi kan fråga vilka de är eller vad deras beteenden eller uttalanden betyder” (s 82, *författarens översättning*).

Jag kommer här att endast teckna konturerna av denna dubbla responsivitet – att fråga efter främlingens namn som ett krav på identifikation och igenkänning, och att fråga efter främlingens namn som en kravlös respons på det radikalt främmande i den andres annanhet – genom att föreställa mig ytterligare två frågor med vilka vi symboliskt kan sägas adressera den andre i gästfrihetens namn: *Är du välkommen?* och *Var går gränsen för min gästfrihet?* Även om de två sätten att respondera på främlingen kommer att behandlas var för sig, ska de förstås som både ömsesidigt beroende och uteslutande av varandra. I relation till skolans förebyggande arbete mot diskriminering och intolerans kan det paradoxala spänningsförhållande som enligt Derrida råder mellan de två responserna sägas öppna upp för alternativa sätt att föreställa sig relationen mellan ”vi” och ”dom”, mellan det egna och det främmande, en relation där frågan om vem den andre är tillåts förbli radikalt öppen och obesvarad.

Välkommen (på villkor att...)

Som tidigare antytts är det nästan omöjligt att tala om gästfrihet utan att samtidigt föreställa sig en relation mellan någon som välkomnar och någon som blir välkommen. För Derrida (2000) är det också denna asymmetriska relation vad gäller tillhörighet som karaktäriserar vår vardagliga föreställning om gästfrihet. Den som välkomnar är den som "hör hemma", antingen bokstavligen i sitt eget hus eller mer symboliskt i sin kultur eller sociala identitet, den som välkomnas är den främmande, den utomstående, den potentielle inkräktaren. Den välkomnande frasen "känn dig som hemma" bär enligt John Caputo (1997) till exempel på denna märkliga påminnelse om förhållandet mellan värden och gästen genom sitt tysta förbehåll: "Men känn dig inte för hemma, för det här är inte ditt hem utan mitt och jag förväntar att du respekterar mina ägodelar". Ett annat sätt att uttrycka detta på är att säga att varje välkomnande kräver att vi kan inta världens position. Att bjuda in sig själv eller en främling till någon annans gemenskap brukar av den anledningen till exempel inte betraktas som ett tecken på gästfrihet. Med andra ord får det inte råda något tvivel om att det är till *mitt* hem, och i förlängningen *mitt* land, *min* kultur, *min* identitet, *mitt* språk o s v som inbjudan gäller. När läraren i det inledande exemplet välkomnar homosexualitet till kassrumsdiskussionen, har hon därför på ett sätt redan antytt att det är heterosexualitet och inte homosexualitet som "hör hemma" där.

Samtidigt är det långt ifrån alla främling som mottas med gästfrihet, något som varje upprättad gränskontroll eller krav på visum, pass eller identifikationshandlingar bär vittne om. Som värd måste vi enligt Derrida (2000) också ha någon form av kontroll över vilka våra gäster är. Om någon oinbjuden tar sig in eller med våld tar över vårt hem, är det inte längre gästfrihet vi visar eftersom vi vid det laget har förlorat kontrollen över hemmet. En förutsättning för att välkomna någon är därför att den andre kan identifiera sig som någon igenkännbar och betrodd. För Derrida blir det första steget i vårt välkomnande därför frågan efter den andres namn. Genom denna fråga kan den andre inte bara identifiera sig som ett redan definierat och igenkännbart "dom", utan även som någon som kan ställas till svar för sina handlingar om något skulle hända.

Om något skulle hända ... Denna oro ger upphov till det som skulle kunna kallas gästfrihetens andra fråga "Är du välkommen?". Enligt Derrida (2000) förutsätter vårt välkomnande inte bara ett "hem" som är vårt (vare sig detta är ett hus, ett land, en kultur, en identitet, eller ett språk), utan även att vi är beredda att riskera gränsen mellan "vi" och "dom, mellan mig och den andre genom att öppnar upp

hemmet för gästen. Att vara en god värd innebär därför att kunna bemästra den dubbla uppgiften att både få gästerna att känna sig välkomna, samtidigt som hemmets status och den egna positionen som värd måste bevaras och skyddas.

Med andra ord innefattar vår vardagliga förståelse av gästfrihet enligt Derrida (2000) ett skapande och upprätthållande av en gräns – en dörrtröskel, ett lands gränser, en etnisk eller social tillhörighet – som den andre endast får passera om han eller hon kvalificerar sig för en inbjudan genom att identifiera sig som ett redan känt och betrott ”dom” som vi kan ingå ett ömsesidigt kontrakt med. Av den anledningen kan den andre enligt Derrida (2000) endast bjudas in genom ett begränsat, försiktigt och villkorat välkomnande: ”Du är välkommen, men på villkor att du anpassar dig till de lagar, normer och traditioner som råder i *mitt* hem”. Vilket ger upphov till det som skulle kunna symbolisera gästfrihetens tredje fråga ”*Var går gränsen för min gästfrihet?*”. Eftersom gästfriheten alltid ges inom ramen för ett ömsesidigt utbyte – jag visar dig gästfrihet om du följer de normer och regler som råder i mitt hem – bygger välkomnandet av den andre på ett ömsesidigt kontrakt. Gränsen för gästfriheten kan därför sägas gå när den andre bryter mot denna förväntning på ömsesidigt ansvarstagande.

Trots det uppenbart begränsade och uteslutande draget i den bild av gästfrihet som har tecknats ovan, är det just sådana villkorade och censurerade välkomnanden av skillnad som vi enligt Derrida (2003) på olika sätt och nästan dagligen gestaltar i mötet med andra människor. Om vi återvänder till klassrummet och det inledande exemplet blir denna bild om än tydligare. Trots lärarens återkommande försök att visa eleverna att det är ”helt ok” att vara homosexuell, att det såklart redan finns homosexuella ”mitt ibland oss”, och att ingen säkert kan veta om man är ”straight” eller inte, försvinner inte undertonen av att Johanna representerar ett ”dom” som egentligen inte riktigt hör hemma här, som alltid på ett eller annat sätt kommer att vara främmande i relation till det välkomnande ”oss” som identifierar sig som heterosexuellt. Samtidigt finns det även en implicit gräns för välkomnandet av skillnad i exemplet. Om läraren istället hade frågat eleverna ”Hur många tycker att det är OK att vara rasist?” eller ”Hur många tycker det är OK med pedofiler?” skulle ett jakande svar från klassen inte längre klassificeras som ett uttryck för öppenhet och tolerans. Med andra ord tycks det vardagliga välkomnandet av främlingen genomsyras av oräkneliga större och mindre gränskontroller vars syften är att identifiera främlingen som ett legitimt ”dom”, som en igenkännbar och familjär gäst vi kan känna igen och förhålla oss till. I detta ljus blir välkomnandets första tilltal till främlingen, detta ”Vem är du?” eller ”Vad är ditt namn?” mindre en fråga än ett ifrågasättande, en

gränskontroll eller utfrågning där gästfriheten regleras efter de svar vi får. Som Slavoj Žižek uttrycker det i sin kritik av dagens multikulturella diskurser om tolerans och respekt för den Andre:

Vi i väst – det vill säga vi västerländska liberaler – förutsätter redan de neutrala beslutens auktoritet, men vi accepterar inte den Andre som sådan. Implicit introducerar vi en viss gräns. Vi testar den Andre mot våra föreställningar om mänskliga rättigheter, mänsklig värdighet och jämställdhet mellan könen, för att sedan, för att uttrycka det i något cyniska ord, berätta att vi accepterar de av era vanor som klarar detta test. Vi filtrerar redan den Andre, och vad som passerar filtret är tillåtet. Men det som tillåts är endast relativt oviktiga och ytliga aspekter som inte stör någon. Vad vi slutligen får är en censurerad Andre (2004, s 24, *författarens översättning*).

Välkommen (vem du än är)

Den villkorade gästfriheten utgör samtidigt enligt Derrida (2000) endast en sida av gästfrihetens logik. I själva verket skulle vi enligt honom inte kunna ha en föreställning om det begränsade och uteslutande draget i den villkorade gästfriheten, utan en erfarenhet eller ett minne av ett välkomnande som är gränslöst. Om det på förhand var möjligt att avgöra vem som är vän och vem som är fiende, om vi kunde vara helt säkra på att den andre är den ”identifierbara andre”, om det inte hela tiden fanns en risk att den andre visar sig vara någon annan, att vi kan ha gjort ett misstag, skulle det enligt Derrida inte finnas något behov av ett villkorat välkomnande. På samma sätt finns det i lärarens villkorade välkomnande av homosexualitet under lektionen i Livskunskap ett spår av dess motsats. Det är som om läraren, i samma stund hon frågar eleverna hur många som tycker det är OK med homosexuella, också ifrågasätter det begränsade och censurerande draget som hennes välkomnande implicerar (om vi accepterar vissa varför inte alla främlingar?).

För att beskriva en sådan öppen, gränslös och riskfylld relation till främlingen vänder sig Derrida (1999) till Emmanuel Levinas ansvarsetik och föreställningen om ansvaret för den Andre som oändligt och omöjligt att helt uppfylla. Till skillnad från den villkorade gästfriheten, måste en gästfrihet som saknar alla gränser vara ett villkorlöst välkomnande av vem helst som står utanför vår dörr. Eftersom ett sådant välkomnande saknar all möjlighet till urskiljning och igenkänning, motsätter den sig på ett sätt all kunskap och språklig gestaltning. Välkomnandet kan inte längre vara en planerad och kontrollerad inkludering av ett

redan identifierat ”dom” i en gemenskap som är ”vår”, utan blir en sinnlig och ordlös respons på en anonym *vem-som-helst* som vi varken kan känna igen eller veta något om. Med andra ord motsvarar en villkorlös gästfrihet för Derrida (1999) en radikal öppenhet inför det absolut oväntade och nya, en människans sårbarhet och värnlöshet inför en oviss framtid som ännu inte har tagit form.

Eftersom ett sådant villkorlöst välkomnande av främlingen inte kan ha några regler att följa måste det enligt Derrida (2000) på ett sätt bryta mot eller störa den villkorade gästfrihetens logik. Genom att medvetet välkomna någon som gäst till vårt hem har vi nämligen inte bara på förhand identifierat *vem* det är som kommer, utan även kontrollerat vem som får komma in och vem som får stanna utanför. För att vår gästfrihet ska kunna vara villkorlös och absolut måste vi således enligt Derrida öppna upp vårt hem för den icke-identifierbara, anonyma, och därmed potentiellt farliga besökaren. Detta innebär att den villkorlösa gästfrihetens första möte med den Andre inte längre sker mellan värd och gäst, mellan ett redan definierat ”vi” och ”dom”. Istället utgör välkomnandet en kravlös respons på den Andres blotta närvaro, en inbjudan utan förbehåll: ”*Du är välkommen!*”, ”*Min gästfrihet är gränslös!*”

Den radikala öppenhet och sårbarhet som den villkorlösa gästfriheten därmed kräver – vi kan varken veta vem, när eller ens om främlingen kommer att dyka upp – medför därför en ofrånkomlig risk eftersom vi inte längre kan avgöra om främlingen är vän eller fiende, ”människa” eller ”barbar”. Denna risk blir för Derrida (2000) dock inte ett hinder för det villkorade välkomnandet, utan snarare dess förutsättning. Det är en etisk responsivitet på en närvarande frånvaro av någon som aldrig kan vara känd utan blott anad, en bejakande gest i riktning mot det som är radikalt okänt och främmande, det är en affirmation av det absolut oväntade, ett ”Ja! Jag välkomnar dig, vem du än är!”. Om det finns en ovillkorlig gästfrihet, ett gränslöst ansvar för den Andre, skriver Derrida, ”skulle det bestå i denna öppning utan en förväntningarnas horisont, en öppning mot nykomlingen vem det än må vara” (Derrida 1998, s 70, *författarens översättning*).

Ett sprucket välkomstord

Sammantaget ger de två sätten att respondera på främlingen – att villkorat välkomna den andre som en representant för en redan känd kategori, och att villkorlöst välkomna det som framträder som radikalt främmande hos en annan människa – upphov till en rad interna spänningar som enligt Derrida (2000) gör gästfrihetsbegreppet i sig självt ambivalent, men därmed också potentiellt öppet för ett välkomnande

av det radikalt nya och okända. För samtidigt som den villkorade gästfriheten förutsätter att vi vet och har kontroll över vem det är vi bjuder in till vårt hem, kräver den villkorlösa gästfriheten att vi släpper detta krav på kunskap och kontroll för att välkomna varje främling som står utanför vår dörr. Samtidigt som den villkorade gästfriheten bygger på att vi bevarar och skyddar hemmets gränser, är det just bevarandet av dessa gränser som vi måste ge upp när vi välkomnar främlingen villkorslöst. Och samtidigt som den villkorade gästfriheten förutsätter ett ömsesidigt ansvar mellan värden och gästen, ställer det villkorlösa välkomnandet av den andre oss inför ett ansvar som är absolut och icke-reciprokt. Detta är gästfrihetens dubbla lag: att räkna ut välkomnandets risker (vem är vän och vem är fiende?) utan att stänga dörren mot framtiden och det icke-kalkylerbara (Derrida 1997).

Det står nu klart att Derrida, genom sin dekonstruktion av begreppet gästfrihet, har fört oss fram till en oframkomlig väg eller icke-väg, till en *apori* (*aporia* är pluralis för grekiskans *aporos* och betyder bokstavligen ingen utväg eller väg ut). För hur kan vi känna igen den gäst vi inte kan begära att känna igen? Hur kan vi skydda det hem vi villkorslöst måste upplåta för gästen? Och hur kan vi begära av den andre ett ömsesidigt ansvar när ansvaret är icke-reciprokt och endast vårt? Samtidigt är det just denna gästfrihetens aporetiska karaktär, denna upplevelse av att inte veta hur vi ska gå vidare i mötet med en annan människa – *Vem är du? Är du välkommen? Var går gränsen för min gästfrihet?* – och ändå veta att vi måste gå vidare, som enligt Derrida kan öppna upp för ett välkomnande av en skillnad som ännu inte är inordnad i ett ”vi” och ”dom”, i den som ”hör hemma” och den som förblir främmande.

Det Derrida gör oss uppmärksamma på i relation till ett förebyggande pedagogiskt arbete mot diskriminering och intolerans är således att frågan om vem den andre är – och därmed vilka grupper och individer som bör tolereras och välkomnas till samhällsgemenskapen och vilka som inte bör göra det – på ett sätt måste tillåtas förbli en öppen och obesvarad fråga i utbildning. För samtidigt som den villkorade gästfriheten kräver att vi oundvikligen skapar och upprätthåller gränser mellan ”vi” som är välbekanta och ”dom” som är främmande för att välkomnandet ska bli konkret och verkkningsfullt, kräver den villkorlösa gästfriheten att vi står sårbara och värnlösa inför det oförutsedda och oväntade i den andres annanhet, inför det som inte bara motsätter sig utan också på ett sätt hotar varje redan kategoriserad förståelse av oss själva och andra.

Om läraren i det inledande exemplet istället hade bett eleverna att berätta om sig själva under lektionen i Livskunskap, är det just denna obeslutsamhet mellan inbjudan och hot, mellan välkomnade och utfrågning, mellan radikal öppenhet och upprättad gränskontroll som

paradoxalt nog gör frågan till en välkomnande gest. Utan denna oviss-
het eller tvekan inför den andre (*Vem är du? Är du välkommen? Var
går gränsen för min gästfrihet?*) skulle ansvaret för våra pedagogiska
handlingar försvinna och varje välkomnande bli ett färdigt program
att följa. Hur man som lärare kan välkomna skillnad i ett öppet och
pluralistiskt samhälle utan att samtidigt stigmatisera vissa individer
som ”avvikande” eller ”annorlunda” blir i detta ljus mindre en fråga
om kunskap om och förståelse för utsatta grupper i samhället, än om
det som Lars Løvlie (2007) har kallat för takt och improvisation i
konkreta pedagogiska situationer. Behovet av takt och improvisation
infinnen sig enligt honom i de stunder där vi tvingas stanna upp inför
ett dilemma men samtidigt måste avvakta med dess lösning, inte för
att vi befinner oss i ett tillfälligt och övergående moment av okunskap,
utan för att ovissheten utgör själva förutsättningen för att vi ska kunna
nä bortom redan etablerade föreställningar och normer i riktning mot
det som är okänt och annat. I sådana stunder av obeslutsamhet, när
våra handlingsmöjligheter tycks låsta och alla utvägar stängda, kan
en aning födas om att det kanske ändå är möjligt att finna en väg ut,
att det trots allt finns ett sätt att fortsätta i mötet med den andre som
går bortom våra redan etablerade föreställningar, värderingar och
praktiker. Detta är ett riskfyllt och tillfälligt ”tillstånd” av obeslutsam-
het utan garantier, där välkommandet av den andre alltid balanserar
mellan ett reproducerande av det redan givna och möjligheten till det
nya. Det är en obeslutsamhet som kanske inte leder oss dit vi har tänkt
oss, men som öppnar upp för en väg vidare.

Att gå det nya tillmötes

Syftet med detta kapitel har varit att belysa hur ett förebyggande
pedagogiskt arbete mot diskriminering och intolerans som tar sin ut-
gångspunkt i redan kategoriserade olikheter, riskerar att reproducera
sociala orättvisor snarare än att förändra dem. Genom att uteslutande
fokusera det pedagogiska arbetet på *vad* det är som skiljer oss åt –
vare sig detta ”vad” gäller våra sociala och kulturella tillhörigheter
eller en gemensam mänsklighet – leder vi bort uppmärksamheten från
de ofta oförutsedda och oplanerade möten med det främmande där
förändring äger rum. Det Derridas distinktion mellan ett villkorat och
ett villkorslöst välkomnande gör oss påmind om är att varje peda-
gogiskt projekt som försöker förstå och känna igen skillnad *innan* vi
kan förhålla oss till den andre på ett för situationen adekvat sätt, alltid
kommer att föra med sig ett våldsamt drag. I exemplet med Johanna
är det just vetskapen om att homosexualitet är ”helt ok” och något

som finns ”mitt ibland oss” som förutsätts i den toleranta attityden, som paradoxalt nog bidrar till stigmatiserandet av Johanna som ”avvikande” och ”annorlunda”.

Samtidigt är det just sådana villkorade och censurerade välkomnanden av den andre som något välbekant och tryggt vi kan förhålla oss till, som vi enligt Derrida nästan dagligen praktiserar i mötet med andra människor. Om vi vill öppna upp för ett förebyggande arbete mot diskriminering och intolerans som tar skillnad på allvar, behöver vi således rikta vår uppmärksamhet mot de stunder och tillfällen då vi ställs inför det obestämbara i den andres annanhet. Utan en sådan öppenhet och sårbarhet inför det som också gå bortom våra redan kategoriserade förståelser av oss själva och andra, skulle vi endast sluta oss i ett egoistiskt vara-för-oss-sjelva, blinda och döva för det våld och den uteslutning som följer i kategoriseringens och inordnandets spår (Levinas 1969). Till skillnad från ett pedagogiskt arbete som tar redan kategoriserade olikheter som sin utgångspunkt, måste en pedagogik som tar skillnad på allvar således sätta själva ovissheten och obeslutligheten i centrum, genom att välkomna den andre som om hon också redan vore det hon skulle kunna vara. Detta innebär att det inte finns något slutgiltigt svar eller en pedagogisk metod som på förhand kan avgöra om vi kommer att förändra eller reproducera förtryck av utsatta grupper, utan endast en ständigt pågående inbjudan att respondera på välkomnandets dilemman i konkreta pedagogiska situationer.

Not

1. I detta kapitel kommer jag att göra en åtskillnad mellan vi och ”vi”. När jag talar om ”vi” (i citationstecken) ska det förstås i relation till ett mer eller mindre explicit ”dom”, som när talet om ”vi heterosexuella” förutsätter ett ”dom homosexuella”. När jag däremot skriver vi (utan citationstecken) är det snarare ett implicit dom som åsyftas. I båda fallen utgår jag från föreställningen att en neutral position är omöjlig att inta och att varje formerande av en insida, ett ”vi”, också har en utsida, ett ”dom”. Konsten blir här inte att undvika användandet av begreppet vi, utan att låta frågan om vilka vi är bli en öppen och levande fråga.

Referenser

- Ambjörnsson, Fanny (2004): *I en klass för sig. Genus, klass och sexualitet bland gymnasietjeter*. Stockholm: Ordfront.
- Biesta, Gert J J (2005): *Beyond Learning. Democratic Education for a Human Future*. Paradigm Publishers.
- Butler, Judith (2005): *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.
- Caputo, John D, red (1997): *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press.
- Derrida, Jacques (2003): Autoimmunity: real and symbolic suicides. A dialogue with Jacques Derrida. I Giovanna Borradori, red: *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, s 85–136. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques (2000): Foreigner question. I Mieke Bal & Hent de Vries, red: *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond*, s 3–155. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques (1999): *Adieu to Emmanuel Levinas*. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques (1998): Hospitality, justice and responsibility: a dialogue with Jacques Derrida. I Michael Kearney & Mark Dooley, red: *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, s 65–83. London: Routledge.
- Derrida, Jacques (1997): The villanova roundtable: a conversation with Jacques Derrida. I John D Caputo, red: *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, s 3–28. New York: Fordham University Press.
- Honig, Bonnie (1993): *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Levinas, Emmanuel (1969): *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Løvlie, Lars (2007): Does paradox count in education? *Utbildning & Demokrati*, 16(3), s 9–24.
- Minow, Martha (1985): Learning to live with the dilemma of difference: Bilingual and special education. *Law and Contemporary Problems*, 48(1), s 157–211.
- Motsieloa, Viveca (2003): "Det måste vara någonting annat." *En studie om barns upplevelse av rasism i vardagen*. Stockholm: Rädda barnen.
- Parszyk, Ing-Marie (2001): Värdegrund, värdefull, värdelös ... Minoritetslevers upplevelser möter läroplanens visioner. I Göran Linde, red: *Värdegrund och svensk etnicitet*, s 200–217. Lund: Studentlitteratur.

- Parszyk, Ing-Marie (1999): *En skola för andra. Minoritetselevers upplevelser av arbets- och livsvillkor i grundskolan*. Stockholm: HLS Förlag.
- Todd, Sharon (2009): *Toward an Imperfect Education. Facing Humanity, Rethinking Cosmopolitanism*. Boulder, CO: Paradigm.
- Waldenfels, Bernhard (2007): *The Question of the Other*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- Young, Iris Marion (2000): *Att kasta tjejkast. Texter om feminism och rättvisa*. Stockholm: Atlas.
- Zizek, Slavoj & Daly, Glyn (2004): *Conversations with Zizek*. Cambridge: Polity Press.

