

Étienne Balibar

Mångtydig universalitet

Vi måste tänka så här: det är »världens slut«, men vi vet inte i vilket avseende.

Jean-Luc Nancy¹

Jag har gett denna text titeln »Mångtydig universalitet« då jag vill visa att ingen diskussion om universalitet, och därmed inte heller någon diskussion om dess »motsatser« (partikularitet, olihet, singularitet), kan utgå från en entydig förståelse av det universella. Diskussionen måste i stället ta hänsyn till begreppets ofrånkomliga *svårbestämbarhet*. Detta är på sätt och vis en banalitet som varje stor filosofi

har försökt att klargöra men också att reducera, i synnerhet genom att integrera det universellas former och modaliteter i en enda dialektisk progression. Tänk bara på Hegels figur, där den rättsliga (»abstrakta« eller »formella«) universaliteten integreras i en moralisk (subjektiv) universalitet, vilken i sin tur integreras i en »etisk« eller »konkret« (det vill säga social och historisk) universalitet, för att till slut bli till ett moment i förverkligandet av »det Absoluta«. Vår teoretiska och praktiska erfarenhet av institutioner har emellertid visat att sådana in-

1. Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde* (1993), s.15.

tegrationsmönster inte kan »förena« eller fullt ut »förmedla« motstridiga begrepp om och upplevelser av det universella.

Denna situation innebär inte, enligt min mening, att vi bör överge föreställningen om det universella, betrakta det som en mystifikation eller »avgudabild« eller upprätta en av dess motsatser (såsom det singulära, det olika eller det partikulära) som filosofins huvudord. I stället menar jag att den bör leda oss att acceptera dess spridda betydelser och utveckla förbindelserna mellan dess olika modaliteter. Det filosofiska projektet skulle därmed bli att formulera dessa olikheter, att söka en »begriplig ordning« dem emellan, vilket i slutändan alltid blir en fråga om etiska och politiska val snarare än rent spekulativ eller teoretisk konstruktion.

På de följande sidorna ska jag samla mina anmärkningar kring tre synpunkter på frågan om det universella: det universella som »verklighet«, vilket leder till ett ifrågasättande av enhetens och mångfaldens representation; det universella som »fiktio«, vilket synes mig som det rätta sättet att diskutera institutionella kombinationer av skenbara »motsatser« som universalism och partikularism; samt slutligen det universella som »symbol«, vilket jag också skulle vilja kalla »ideal universalitet« av skäl som jag återkommer till. Min terminologi är tentativ och kan komma att förändras om andra termer skulle visa sig vara mer klara eller exakta.

Det universella som verklighet

Låt oss börja med den verkliga universaliteten. Jag förstår denna som ett faktiskt ömsesidigt beroende mellan de olika »enheter« som tillsammans bildar det som vi kallar *världen*: institutioner, grupper, individer, men också, på ett djupare plan, de olika *processer* som innefattar institutioner, grupper och individer, cirkulation av varor och människor, politiska förhandlingar, juridiska överenskommelser, förmedling av nyheter, överförande av kulturmönster och så vidare.

Det är tydligt att detta ömsesidiga beroende har en *extensiv* aspekt: »gränserna« eller »världens yttersta platser« har nåtts genom olika typer av utforskningar eller genom expansion av dominerande och likriktade teknologier och institutioner som sugit in »alla delar av världen«. Därmed har det ömsesidiga beroendet också en *intensiv* aspekt: fler delar av de ingående enheternas liv är beroende av vad andra enheter har gjort i det förgångna eller gör just för närvarande. Ett annat kanske mer konkret sätt att formulera denna intensiva aspekt är att säga att det ömsesidiga beroendet *omfattar individen själv på ett direkt sätt* och inte enbart genom de institutioner eller gemenskaper som han eller hon tillhör. Den extensiva och den intensiva aspekten är förstås beroende av varandra. Vi kan tala om en extensiv aspekt när koloniseringen omfattar samtliga befolkade områden,

när världen är uppdelad i nationalstater som tillhör den enhetliga organisationen »Förenta nationerna« och när kommunikationsnätverk kan sprida samma program överallt. Vi kan tala om en intensiv aspekt när den enskildes lön och färdigheter blir beroende av konkurrenser överallt på världsmarknaden, men även när läroplaner måste omfatta främmande språk och när hälsovårdsmyndigheter måste kontrollera individens mat- och sexualvanor på grund av global epidemispridning (aids).

Många läsare invänder nu att »verklig« universalitet i detta avseende knappast är något nytt. Men den har sannoligen inte alltid existerat: det fanns en tid då »världen« inte var tänkbar förutom i fysisk eller kosmologisk mening. Men den har åtminstone existerat sedan framväxten av den »moderna världen« och har alltså utgjort den bestående bakgrunden till det som vi kallar modernitet. Om detta råder ingen tvekan. Jag ska därför trycka ännu mer på detta. Det har funnits olika skeden i den verkliga universalitetens utvidgning och intensifiering, men till slut överskreds en

tröskel som gjorde den oåterkallelig (vi skulle också kunna säga: som gör det omöjligt att åstadkomma någon verklig »avlänkning« eller att föreställa sig en återgång till självförsörjning inom världssystemet).²

Vi har nu också kommit till en punkt där alla *utopiska* idéer om det universella har blivit obsoleta. Utopiska kallar jag alla idéer om att skapa en universalitet genom att förbinda mänskligheten med sig själv i en *cosmopolis*, vilket alltid har förknippats med vissa moraliska värden, nämligen just »universalistiska« värden. Detta har inte blivit omöjligt därför att det har visat sig ogörligt att binda samman världen till ett rum, utan av precis motsatt skäl: eftersom denna sammanlänkning av mänskligheten redan var åstadkommen, eftersom den redan *låg bakom oss*. I själva verket är de två aspekterna därför sammanlänkade. Men erkännandet av detta faktum har varit senkommet och motvilligt. Varför det? Kanske därför att det visserligen inte markerar »historiens slut«, men väl slutet för de »kosmopolitiska« utopierna. Man måste nämligen erkänna att den

2. »Avlänkning« syftar här på idén att länder i tredje världen kan vinna verkligt politiskt och ekonomiskt oberoende endast genom att »avlänka« sina ekonomier från världsekonomin. Teorin förknippas framför allt med den egyptisk-senegalesiske ekonomen Samir Amin. Se exempelvis Amin, *Delinking. Towards a polycentric world* (1990). »Världssystemet« syftar på det centrala begreppet inom den så kallade världssystemanalys som utvecklats av Immanuel Wallerstein. Denne anlägger ett långt historiskt perspektiv och utgår från antagandet att världen är en komplex helhet, ekonomiskt och politiskt integrerad, där aktörernas ömsesidiga relationer präglas av ojämna maktförhållanden, som avgör deras tillhörighet till antingen centrum, periferi eller semiperiferi. Se exempelvis Immanuel Wallerstein, *Världssystemanalysen: en introduktion* (2005). Red. anm.

verkliga universaliteten, eller globaliseringen, innebär att det mål som förstods som »människlighetens enande« redan är uppnått, låt vara utan merparten av de moraliska (eller »humanistiska«) värden som utopierna uppfattade som antingen en förutsättning för eller en direkt följd av detta enande.

Annorlunda uttryckt är det alltså inte längre fråga om att *skapa* »en (sann) värld« eller »världens enhet«, utan snarare att *förändra* den inifrån. Det är ingen slump om vi här erinrar oss en känd fras från Marx *Teser om Feuerbach*: »Filosoferna har bara *tolkat* världen på en rad olika sätt, men det gäller att *förändra* den.«³ Den värld som måste förändras är en »reellt existerande« värld, en verklig universalitet. Marx insåg utan tvekan att den verkliga universaliteten var på god väg att förverkligas, vilket han satte i samband med framväxten av en enhetlig »arbetsdelning« och »varufieringen« av alla sociala relationer. Samtidigt förknippade han detta med en »radikal förenkling« av samhällsstrukturerna, en söndervittring av traditionella dominansformer som skulle reduceras till ren exploatering av arbetskraft, vilket skulle leda till den slutliga världsomfattande motsättningen mellan individualism och kapitalism och därmed till ett »katastrofartat« övervinnande av

alienationen genom kommunism eller människans återförening med sig själv. Detta är kanske en bild av Marx paradoxala person: utopismens sista tänkare som förkunnar slutet för utopin som möjlighet.

Men den verkliga universaliteten i dagens värld inskränker sig inte till de ekonomiska strukturernas globala expansion. Den har också blivit politisk (med gradvis framväxt av transnationella strategier, politiska »subjekt« som inte kan reduceras till lokala instanser i ett enda territorium), kulturell och kommunikativ (med dominerande nätverk och alternativkulturella initiativ som dialektiskt växlar över de traditionella gränserna). Den bäst lämpade analytiska figuren för att förstå uttrycken för denna världspolitik tycks vara Hobbes »allas krig mot alla« snarare än Marx och Hegels föreställning om växande motsättningar mellan symmetriska krafter. Den hobbeska figuren har dock sina begränsningar på nästa nivå, där det handlar om möjligheten att kontrollera de motstridiga delarna genom att inrätta någon typ av rättslig eller politisk instans ovanför dem, antingen genom tvång eller genom allmänt samtycke. En »världsleviathan« eller ett »rationellt centralstyre«⁴ på global nivå förefaller oförenligt med den komplexitet som vi

3. Karl Marx, »Teser om Feuerbach« [1845], elfte tesen, i Marx, *Människans frigörelse* (1965), s. 122, kursiv i original. Red. anm.

4. Herman R. Gunsteren, *The quest for control. A critique of the rational-central-rule approach in public affairs* (1976).

står inför. Nya regleringsformer krävs för att vi inte ska vara dömda till ett evigt »Behemot«.⁵

Låt mig nu göra några anmärkningar om det »komplexa världssystemets« figur i detta sammanhang. Världens geografiska och geopolitiska mönster har undergått betydande förändringar. Själva termen »globalisering« påminner oss om en process där det fortfarande var »centrumet« (i själva verket bestående av rivaliserande stormakter) som succesivt inlemmade »periferier« och yttre områden (Wallersteins »externa arenor«)⁶ inom gränserna för dess herravälde. Det handlade om att underkua stater och samhällen, importera varor och människor, exploatera arbetskraft och naturtillgångar, exportera språk, teknik och institutioner (till slut själva nationalstaten). Vad vi nu upplever är »motreaktionen« mot denna process. Inte så att dominans och ekonomisk ojämlikhet är på väg att upphävas (kanske skulle man kunna säga att polariseringen mellan rikedom och misär, mellan makt och lydnad,

aldrig har varit så stor), utan snarare så att centrumen har mångfaldigats och kommit att bilda ett nätverk snarare än ett »kärnområde«. Och det är denna motrörelse som slungar delar av den forna periferin in i »centrumsamhällena«.

Det är uppenbart att den transnationella migrationen skapar en ny situation. Det är inte minst här som det krävs noggrann historisk analys för att undvika »eurocentriska« eller »västerländska« förutfattade meningar. Som den mexikanske sociologen Pablo Gonzalez Casanova framhöll vid en konferens i Paris nyligen, har koloniala länder och »tredje världen«-länder länge upplevt det som vi i »nord« nu kallar *mångkulturalism*. De är alls inte »underutvecklade« i detta avseende, utan visar vägen. Det är tydligt att detta mycket konfliktfyllda utvecklingsmönster inte var övergående, inte något provisoriskt (om än omfattande) »undantag« på vägen mot modernisering (framför allt uppfattad som »förvästligande«), utan en allmän situation i den verkliga universalitetens

5. Balibar syftar här på filosofen Thomas Hobbes (1588–1679) beskrivning av staten som »Leviathan«, ett mytologiskt odjur som omnämns i Jobs bok i Gamla testamentet. Staten är enligt Hobbes visserligen skräckinjagande men ett nödvändigt ont, som medborgarna gör bäst i att underordna sig, då alternativet vore ett »allas krig mot alla« (Hobbes, *Leviathan, eller En kyrklig och civil stats innebåll, form och makt* (2004 [1651])). Behemot är ett annat odjur, omnämnt på samma plats i Bibeln, men också titeln på Hobbes »uppföljare« till *Leviathan*, om inbördeskrig och sönderfall: *Behemoth. The history of the causes of the civil wars of England, and of the counsels and artifices by which they were carried on from the year 1640 to the year 1660* (1668). Red. anm.

6. »Externa arenor« är hos Wallerstein en beteckning för områden utanför världssystemet som inte är inlemmade i detsamma som periferier. Se till exempel Wallerstein, *The modern world-system*, band 3, *The second era of great expansion of the capitalist world-economy, 1730s–1840s* (1989), s. 129–130. Red. anm.

epok.⁷ Huruvida detta är förenligt med de politiska och kulturella former som växte fram med den europeiska (och nordamerikanska) hegemonin, framför allt (den mer eller mindre suveräna) nationalstaten och den (mer eller mindre enhetliga) nationella kulturen, är just vad som står på spel i dagens debatter om »den nya världsordningen«, om härskande och behärskade språk, om religiösa och litterära normer i skolan och så vidare.

Jag skulle vilja betona den latentia förvandling som begreppet *minoritet* genomgår i denna situation. »Minoritet« är ett sammansatt begrepp som inte hänvisar till vare sig en juridisk eller en sociopolitisk sfär.

I juridisk mening är individer och grupper »omyndiga« när de underkastas fullvärdiga medborgares mer eller mindre »beskyddande« auktoritet.⁸ Det klassiska exemplet är barnets relation till föräldrarna. Det är framför allt på detta sätt Immanuel Kant i en välkänd text definierar den globala frigörelse av människan som han kallar *upplysning*, »människans utträde ur hennes självförvållade omyndighet«.⁹ Det är tydligt att andra grupper länge har kvarhållits i omyndighet: kvinnor, tjänstefolk, kolo-

niserade folk och »färgade« människor i segregerade länder (för att inte tala om slavar), och även om de en efter en vunnit formell jämlikhet är det utan tvekan så att ingen av dem har uppnått fullständig jämlikhet eller *likställdhet* i fråga om rättigheter och skyldigheter, ansvarsfulla befattningar, social prestige och så vidare.

Den andra betydelsen hänför sig snarare till förvaltning och statistik. Den hänvisar till det faktum att religiösa och/eller etniska grupper lever bland en »majoritetsbefolkning« – oftast i en nationalstat eller ett imperium – där de kan vara utsatta för segregation, underställda speciallagar eller skyddade, men där deras kollektiva »identitet« riskerar att assimileras i den dominerande majoritetsidentiteten. Här vill jag framhålla följande faktum. Rent definitionsmässigt uppfattades »minoritet« i denna bemärkelse som ett *undantagsfenomen*, oavsett om den var förknippad med en juridisk status eller ej. Det handlade närmare bestämt om ett *normaliserat undantag*. Nationalism och nationsbyggande hade lett till en tveggad situation. Å ena sidan ansågs det »normalt« att en nationalstat var »etniskt« (om inte religiöst) homogen, särskilt i det

7. Pablo Gonzalez Casanova, »Ciudadanos, Proletarios y Pueblos. El Universalismo Hoy«, bidrag till symposiet *L'avenir des idéologies, les idéologies de l'avenir*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris 1993.

8. Franskans *minorité* kan betyda både »minoritet« och »omyndighet«; svenskan saknar den språkliga förbindelsen. Red. anm.

9. Immanuel Kant, »Svar på frågan: Vad är upplysning?« [1780], i Brutus Östling (red.), *Vad är upplysning? Kant, Foucault, Habermas, Mendelssohn, Heidegren* (1993), s. 27.

officiella språket (som hade alla typer av kulturella effekter eftersom det var rättens, politikens, utbildningens, förvaltningens språk och så vidare). Å andra sidan var det just därför att politiska enheter allmänt betraktades som nationalstater som minoriteter officiellt existerade. Befolkningar klassificerades med andra ord enligt deras »nationella« eller »etniska« (ibland även religiösa) tillhörighet, och individer identifierades utifrån deras »gemensamma« majoritets- eller minoritetsställning, trots alla andra skillnader och likheter dem emellan. Själva förekomsten av minoriteter och deras mer eller mindre underordnade ställning var en statlig konstruktion, ett korrelerat till nationsformen.

Den verkliga universaliteten skapar en mycket tvetydig effekt i denna situation. Den generaliserar minoritetsställningen, först och främst på så sätt att det nu finns »minoriteter« överallt, av äldre eller yngre datum, inte bara av lokal härkomst utan från praktiskt taget hela världen. Emellertid blir *skillnaden mellan »minoriteter« och »majoriteter« otydlig* på flera sätt. Först och främst därigenom att allt fler individer och grupper inte på något enkelt vis kan tillskrivas någon enskild etnisk (eller kulturell, språklig eller ens religiös) identitet. Jag vill understryka denna politiskt känsliga sak. Den »kommunitära« diskursen (inklusive den extrema form som talar om »etnisk renhet«),

som kan växa fram både inom härskande och behärskade grupper, betonar framför allt att samhället har blivit mer heterogent – att det finns fler och fler »andra« som inrättat sig bland den »nationella« befolkningen: fler spansksamerikaner, som förmodligen inte utan vidare kommer att anpassa sig till den dominerande »anglosaxiska« kulturen i USA, fler muslimer som knappast kommer att överge eller dölja sitt språk och sin tro i Västeuropa och så vidare. Men detta är uppenbarligen bara den ena sidan av myntet. Den andra sidan är att det *finns allt fler personer som inte går att klassificera* bland dessa »andra« och även bland den »inhemska« befolkningen (framför allt genom blandäktenskap): som gifter sig med människor från andra »kulturer« och »raser«, som lever sina liv tvärsöver fiktiva gränser, som upplever ett uppdelat eller splittrat »jag«, som tillägnar sig olika språk och tillhörigheter beroende på privata och offentliga omständigheter. Dessa fenomen är allt annat än obetydliga. Vi skulle kunna sammanfatta dem genom att konstatera att det blir ganska oklart vad »minoritet« ska betyda när minoriteterna växer – såvida man inte tvingar fram en betydelse med våld och till ett mycket högt mänskligt pris (vilket vi ser ett tragiskt exempel på i dag i före detta Jugoslavien).¹⁰

Vi kan också beskriva denna motsägelsefulla process genom att ta fasta

10. Texten är skriven 1994, det vill säga under det pågående Jugoslavienkriget. Red. anm.

på effekterna av övernationella konstruktioner, hur ostadiga de än må vara. Låt oss ta fallet Väst Europa. I alla nationalstater finner vi »minoriteter« i förhållande till »majoritetsbefolkningen« – även om det inte alls finns någon enhetlig definition, då minoritetsställningen kan vara språklig eller religiös (eller löst tillskriven en viss grupp på grund av traditionell språklig, religiös eller kulturell olikhet), då minoriteterna kan vara bosatta i ett visst område eller utspridda över landet, då de kan vara av äldre härkomst eller nyinflyttade (»invandrare«), fullvärdiga medborgare eller främlingar, invandrade från angränsande länder eller från avlägsna områden och så vidare. Om man betraktar detta *globala* mönster ur *europiskt* perspektiv kan det verka som om »majoriteterna« är minoriteter, eller som om de språkliga, religiösa och kulturella attribut som utmärker dem inte har något absolut företräde på global nivå. Inte ens de befolkningar som politiskt företräds av starka stater (engelsmän, fransmän, tyskar) utgör absoluta referenspunkter längre. Samtidigt utgör kulturella särdrag som var »i minoritet« i varje nationalstat – till exempel muslimsk religiös och kulturell bakgrund – ett gemensamt intresse som kan sammanlänka befolkningar av olika härkomst inom den framväxande politiska enheten »Europa«. Det blir svårt att rationellt rättfärdiga somligas privilegium och andras diskriminering i de olika sammanflätade kulturella grupper som bildar »Europas« etniska och

sociala mönster, som bidrar till dess ekonomiska och kulturella liv eller till institutionernas skötsel. »Apartheid«, som knappt var synlig på den nationella nivån, framträder tydligt på övernationell nivå, men dessa nivåer blir allt mindre distinkta. Detta leder till att betydande delar av »majoritetsgrupperna« oroar sig för att få lägre status, särskilt i samband med ekonomiska kriser, då »nationalsocialstaten« (den så kallade välfärdsstaten) delvis monteras ner. I en sådan situation kan ideologier om »etnisk rensning« frodas, öppet eller i det fördolda, inom nationens gränser eller på kontinental nivå, hur ogrundade de än kan framstå ur ett historiskt perspektiv.

Med alla sina säregenheter skulle detta kunna ses som mönster för vad som framträder över hela världen: *minoriteter utan stabila eller obestridliga majoriteter*. Det fäster också vår uppmärksamhet på den verkliga universalitetens mest explosiva motsättning: kombinationen av etniska olikheter och sociala orättvisor inom ramen för en global *intern utestängning*.

Kolonialism i kombination med imperialism och inhemsk klasskamp var bakgrunden till en (åtminstone partiell) social integrationsprocess och tendens till kulturell assimilering i de avancerade »centrumländerna«, alltmedan stora statusskillnader och kraftig social polarisering präglade »periferin«. Socialistiska och antiimperialistiska regimer har i hög grad sökt komma till rätta med dessa brister och bekämpa

den »externa utestängningen«. I dag är det inte lika lätt att göra den enkla uppdelning mellan utvecklade och underutvecklade områden som vi fick i arv av imperialismen. Den ekonomiska polariseringen inom världssystemet är inte lika direkt territoriell. Klasskillnader och etnisk diskriminering sammanfaller eller överbestäms på liknande sätt i nord och i syd; intern utestängning ersätter överallt extern åtskillnad. Det växer fram något som kunde kallas en global »underklass«, samtidigt som en ny transnationell klass av privilegierade härskare tillägnar sig gemensamma intressen och ett gemensamt språk. Detta är utan tvekan ett av de främsta skälen till det senaste utbrottet av rasism, som hotar att krossa humanistiska värden. Som jag framhållit i andra texter¹¹ måste vi alltid förstå att rasismen inte är ett enkelt övermått av identitetskänslor eller xenofobi, utan knuten till intern utestängning, det vill säga fiendtlighet och diskriminering mellan grupper som inte lever åtskilda, utan som tillhör *samma* samhälle och är kulturellt *blandade* med varandra.

De omedelbara framtidsutsikterna kan te sig dystra, för att inte tala om den långsiktiga lösningen av motsättningen, vilken skulle kräva en grundläggande omvandling av de sociala och ekonomiska strukturerna. Teoretiskt sett kan dock sakernas tillstånd sam-

manfattas på följande sätt: Den verkliga universaliteten är ett historiskt stadium där »människligheten«, betraktad som ett nät av inbördes förhållanden, för första gången inte framstår som ett idealt eller utopiskt begrepp, utan som en faktisk betingelse för envar. Men kännetecknande för denna situation är inte ömsesidigt erkännande, utan i stället ett allmänt mönster av konflikt, hierarki och utestängning. Det är inte ens en situation där enskilda individer åtminstone kommunicerar med varandra virtuellt, utan snarare en situation där globala kommunikationsnätverk erbjuder envar en förvanskad bild eller stereotyp av alla andra, antingen som »frände« eller som »främling«, vilket reser stora hinder för alla former av dialog. »Identiteterna« blir mindre isolerade *samtidigt* som de blir mer oförenliga, de blir mindre entydiga *samtidigt* som de blir mer antagonistiska.

Det universella som fiktion

Låt oss nu gå över till ett helt annat begrepp, som jag kallar *fiktiv universalitet*. Alla begreppsapparater är förstås i någon mån godtyckliga. Missförstånd får skingras under argumentationens utveckling. När jag påstår att universalitet också bör uppfattas som något »fiktivt«, menar jag inte att den inte existerar, att den är blott en möjlighet, ett

11. Se Balibars bidrag i Étienne Balibar och Immanuel Wallerstein, *Ras, nation, klass. Mångtydiga identiteter* (2002). Red. anm.

spöke eller en idé i motsats till ett reellt faktum. Jag kommer till *ideal universalitet* senare. Den typ av »fiktio« som jag vill diskutera här har samband med högst verksamma processer, framför allt *institutioner* och *representationer*. Jag förstår den alltså som en »konstruerad verklighet«. Men jag vill reservera mig mot den vanliga idén att alla identiteter, individuella likaväl som kollektiva, kan betraktas som »konstruktioner« i samma allmänna bemärkelse, då detta klassiskt relativistiska perspektiv tycks ge en alltför ensartad bild av de historiska processer som bildar identitet och individualitet i hierarkiska mönster, så att somliga av dem blir mer »grundläggande« än andra, vilka å sin sida kommer att framstå som komplementära eller oförenliga med dem. Distinktionerna sig desto mer nödvändig som identitetens och individualitetens *normativa* strukturer, eller de institutioner som skapar en allmän föreställning om vad det »innebär att vara en människa«, att »vara sig själv« eller att vara ett »subjekt« och de institutioner som ständigt tvingar dessa föreställningar på människor genom skola och social erfarenhet, sätts i fråga genom det som ibland kallas »värdekris«. Vad som står på spel är just de subjektiva normernas och individua-

litetsmönstrens »icke-naturliga« men också »icke-godtyckliga« karaktär.

Det finns en lång samhällsvetenskaplig tradition av att sysselsätta sig med fiktiv universalitet i denna bemärkelse. I detta sammanhang är det dock lämpligare att vända sig till filosofin, närmare bestämt Hegels »etiska« begrepp om individen (vad han kallade *Sittlichkeit*). Detta beror förmodligen på att Hegel, beroende som han var av vissa sociala värden (i den moderna staten eller *Rechtsstaaten*, som fann sin »rationella« form i Väst Europa i slutet av 1700-talet och början av 1800-talet efter de »borgerliga revolutionerna«) var mycket väl medveten om konflikten och därmed likheterna och oförenligheten mellan *två motstridiga realiseringar av universalitet*: den religiösa och den nationalpolitiska. Hegels historiedialektik hade på sätt och vis kanske inte något annat mål än just att förklara hur en stor historisk »fiktio«, nämligen den allmänliga kyrkans, kunde ersättas av en annan, nämligen statens (i praktiken nationalstatens) sekulära och rationella institutioner, som hade lika universalistiska mål.¹²

Hegels förståelse av denna process var utan tvekan förbunden med tanken att den historiska utvecklingen nödvän-

12. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), särskilt del 3, paragraf 142–360. Se även *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, band 1, *Die Vernunft in der Geschichte* (1837), samt *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817), paragraf 548 och framåt. – De två senare verken finns i gamla svenska översättningar: *Förnuftet i historien* (1919, faksimil 1987) och *De filosofiska vetenskapernas encyclopedie* (1844). Red. anm.

digttvis går från religiös till politisk universalitet (med Hegels terminologi är den religiösa universaliteten »förnuftig« endast *an sich* eller i förfrämligad form, medan den politiska universaliteten är »förnuftig« *für sich* eller medvetet). Han såg med andra ord utvecklingen som ett oåterkalleligt *framåtskridande*. Den politiska universaliteten framstår därmed som något absolut, oaktat dess fiktiva karaktär. Det vi upplever i dag i form av »religionens återkomst« sätter i fråga den bilden. Jag skulle vilja säga att den politiska universaliteten uppvisar inre motsägelser, medan religionens motsägelser består, eller att de religiösa hegemoniernas »kris« förblir öppen, medan nationsformens »kris« går vidare utan någon förutsägbart slut. Men denna kritik av Hegels linjära utvecklingsbegrepp förnekar inte betydelsen av hans analytiska byggnad. I själva verket skulle det som jag har benämnt »fiktiv universalitet« också kunna kallas »hegeliansk universalitet«.

Det som gör Hegels byggnad så betydelsefull är att den överskrider all for-

mell motsättning mellan »holism« och »individualism«. ¹³ Vad som intresserar Hegel är det inneboende sambandet mellan skapandet av *hegemoni*, eller *total ideologi*, och *autonom individualitet* eller *personen*. Både universalistiska religioner och nationalstatsbyggande förlitar sig på »totala« ideologier, som omsluter ett antal olika »identiteter« och »tillhörigheter«. De gör anspråk på att representera universaliteten som sådan, men vänder sig emot »totalitära« världsåskådningar där alla individer förväntas anamma ett och samma trossystem eller följa tvingande regler för att nå frälsning och identifikation med ett allmänt väsen. De är *pluralistiska* till sin natur. ¹⁴ Detta innebär att »totala« ideologier har ett inre samband med individens erkännande (och dessförinnan tillkomst) som relativt autonom storhet: inte en individ fullständigt frigjord från partikulära identiteter och tillhörigheter, men en individ som inte kan reduceras till dessa, som idealt men också praktiskt (i institutionernas dagliga verksamhet, genom sakrament, äktenskap, domsto-

13. Se *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1837) och framför allt *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), tredje delen (paragraf 142–360).

14. Därmed inte sagt att det inte finns några rörelser i historien som syftar till individuella sinnens »messianska« identifikation på religiös eller nationell basis. Men just dessa rörelser präglas av »ytterlighet« och partiskhet och är knappast förenliga med samhälllig »normalitet« och institutionsbyggande i det långa loppet – med den »karismans rutinisering« som Weber talade om (Max Weber, *Ekonomi och samhäll*. *Förståendesociologins grunder*, band 1, *Sociologiska begrepp och definitioner. Ekonomi och samhällsordning och grupper* (1983 [1918–1919]), s. 169–175, red. anm.). Om idén om »pluralism« som ett nationellt namn för hegemoni i den amerikanska historien, se Olivier Zunz, »Genèse du pluralisme américain«, i *Annales ESC* volym 42, nr 2 (1987), s. 429–444.

lar, utbildning, val och så vidare) *överskrider* de partikulära identiteternas och gruppernas gränser och egenskaper. Det är just detta som ska förstås som (fiktiv) *universalitet*: inte föreställningen att individers gemensamma natur är given eller redan för handen, utan snarare att den skapas i samma mån som partikulära identiteter relativiseras och blir förmedlande länkar i realiseringen av ett högre och abstraktare mål.

Det jag vill visa genom att helt schematiskt skissera ett slags hegeliansk hegemonisk dialektik är både att denna figur är mycket verksam och att den har en bestämd förutsättning, som vid andra materiella (framför allt ekonomiska) betingelser kan leda till dess kris och inre sammanbrott. Den är verksam *då individualiteten själv alltid är en institution*. Den måste representeras och erkännas, och detta kan ske endast om individen frigörs från sina tillhörigheter eller sin »sammansmältning« med en *Gemeinschaft* och således blir i stånd att anamma olika sociala roller, att »spela« på flera olika tillhörigheter, att »byta identitet« i olika sociala sammanhang och samtidigt förbli medlem av en överordnad gemenskap, eller ett »subjekt«. ¹⁵ Den problematiska förutsättningen för detta är dock en påbudjen

normalitet, en normal livsföring och trossystem (en »härskande« praktisk ideologi) som måste upprätthållas för kommande generationer, åtminstone inom den stora majoriteten eller den breda massan, tvärsöver klassgränser och andra barriärer.

De universella religionerna åstadkom bådadera, varför de fortfarande utgör hegemoniska »idealtyper«. De trängde inte undan familjeloyalitet, yrkesställning, etnisk tillhörighet, rasskillnader, sociala och politiska hierarkier och så vidare. Med undantag av »apokalyptiska« rörelser och kriser framställde de tvärtom absolut ömsesidighet mellan de troende, eller fullständig kärlek till nästan, som ett transcendent mål, vilket bara kunde uppnås efter döden (eller efter den yttersta domen): en fråga om hopp, inte om politisk strategi. Men de drev individerna att leva sina inre liv (och så långt möjligt sina yttre liv) enligt det transcendenta frälsningsmålet. Eller bättre uttryckt: i enlighet med regler som antogs passa detta ideal. Därmed upprättades det symboliska ramverk som kunde göra enskilda institutioner till »kristna« (eller »muslimska«) institutioner, som gjorde det möjligt att framställa dem som *medel* eller förmedlande länkar till slutlig frälsning.

15. Begreppet *Gemeinschaft*, ungefär »gemenskap«, används inom sociologin ofta i motsats till *Gesellschaft*, ungefär »samhälle«, som beteckning på ett slags sociala system eller sammanlutningar präglade av starka kollektiva identifikationer och normer med familjeliknande drag. *Gesellschaft* betecknar i stället den typ av mer opersonliga sammanlutningar som präglas av nyttomaximering och starka individualistiska tendenser. Begreppen myntades av Ferdinand Tönnies i boken *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887). Red. anm.

Enskilda institutioner, gemenskaper och ömsesidiga band återupprättades eller omvandlades, men integrerades alltid i en helhet. Den enskilde kunde erkännas som medlem av olika gemenskaper (familj, yrke, grannskap); han eller hon kunde handla i enlighet med vissa plikter, åtnjuta vissa privilegier eller bära vissa bördor – i egenskap av far eller mor, soldat eller präst, herre eller tjänare, fransman eller tysk och så vidare – i den mån som hans eller hennes olika praktiker sakraliserades eller helgades och det fanns särskilda riter för alla motsvarande omständigheter. Men vice versa kunde också vilket som helst av dessa krav och praktiker, oavsett om de var spridda mellan olika grupper eller hänförliga till samma individer, uppfattas som en inre förmedling av det religiösa livet.

Detsamma kan sägas om nationell hegemoni överallt där den kom till stånd genom byggandet av en självständig stat som förmådde »nationalisera« centrala delar av samhällslivet och kulturen. Detta är den mest konkreta betydelse vi kan ge begreppet *sekularisering*. Från religiös

synpunkt betraktas nationell hegemoni oftast som ren likriktning, om inte totalitarism, på samma sätt som religiös hegemoni från sekulär och nationell synpunkt anses oförenligt med individuell autonomi. De båda hegemonierna har verkligen olika uppfattning om vad som är väsentligt för mänsklig individualitet. De har också olika, symmetriska, *hederssaker* som antas vittna om det högre värde som de söker skapa. I fråga om de universella religionerna är hederssaken fred mellan nationerna och alla politiska makters erkännande av en övernationell gemenskap. I fråga om nationalstaten handlar det snarare om fred och tolerans mellan de olika religiösa trosriktningarna (och överhuvudtaget enligt samma mönster de olika ideologierna) i medborgarskapets och rättsordningens namn. I själva verket är båda *pluralistiska* ur sina *egna* perspektiv, det vill säga inom sina egna *gränser*. Nationalstaterna tillgriper olika medel (enligt sin egen ofta konfliktfyllda och blodiga historia) för att mäkla fred mellan religioner och religiösa identiteter eller mellan etniska tillhörigheter och klassgemenskaper.¹⁶

16. Detta sistnämnda fall är avgörande: Klasslojaliteten, särskilt arbetarklassens lojalitet, blir en stöttepelare för den nationella hegemonin så snart den omvandlas till en särskild »kultur« och politisk »åsiikt« eller grupp av åsikter *inom* det politiska systemet, vars bidrag till den nationella historien eller andan officiellt erkänns i (national-)socialstaten. Genom den hegemoniska integrationsprocessen förvandlas *olikhet*, det vill säga klassmotsättning, till *partikularism*, en ren »klasskultur«; detta underlättas mycket när klasskulturen samtidigt är etnisk eller kvasietnisk. Härav ambivalensen kring »etnicitet« i invandrarländer: den är bakgrunden både till deras kollektiva motstånd mot exploatering och till deras integration (i vissa fall deras önskan om integration, så kallat »erkännande«) i den nationella enheten. Se Gérard Noiriel, *Longwy: Immigrés et prolétaires (1880–1980)* (1984).

I regel har dessa medel inget med verklig eller egentlig jämlikhet att göra. De genomsyras av maktförhållanden men är framgångsrika såtillvida som de möjliggör enskilda gemenskapers och nätverks integrering i den »totala gemenskapen« (det nationella medborgarskapet), men också deras funktion som dess förmedlande länkar. *Erkända olikheter*, eller annanhet inom medborgarskapets gränser, blir den verkliga förmedlingen av nationstillhörighet.

Man kan förstås fråga sig varför jag har velat kalla denna mekanism »universalitet«. Eller också kunde man säga att den är universell i kraft av »falskt medvetande«, därför att en maktinstitution som kyrkan eller staten behöver en legitimerande diskurs, där dess egenhet eller ensidighet döljs och förvandlas genom framställning av »ideologiska« mål och värden. Detta är utan tvekan en sida av saken. Den betonades av den marxistiska kritiken och återuppväcks så fort en »radikal« diskurs kritiserar staten, skolsystemet, rättssystemet och så vidare för att vara redskap i den härskande klassens eller gruppens tjänst (det kan vara gruppen av kapitalister, imperialister, vita män, män och så vidare). Men den kan fungera och skapa ett »sämforstånd« eller en »hegemoni« endast därför att den bygger på en mer grundläggande struktur, som är *sant* universell. Jag menar att en sådan struktur alltid är för handen

när en andra ordningens gemenskap – en »yttersta klagoinstans« som Ernest Gellner kallar den¹⁷ – höjer sig över »traditionella«, »naturliga« eller »ursprungliga« tillhörigheter och riktar sig till deras medlemmar i egenskap av individer, det vill säga när den omedelbara tillhörigheten dekonstrueras och rekonstrueras som organiska delar av helheten. Utifrån sett (från världshistoriens »absoluta« synpunkt) kan en totalitet förvisso framstå som högst *partikularistisk*: det finns *flera* »universella religioner« eller rivaliserande tolkningar av religiös universalitet på samma sätt som det finns *flera* nationalstater och nationalistiska ideologier, vilka var och en anser sig förkroppsliga universella värden (och vilka var och en ser sig som den »utvalda« nationen eller anser sig vara bestämd att leda mänskligheten på vägen till framsteg, rättvisa och så vidare). Inget är mer partikularistiskt i denna bemärkelse än dessa institutionella anspråk på universalitet.

Det verkligt universalistiska inslaget består dock i den *interna* individualiseringsprocessen, i dekonstruktionen och rekonstruktionen av primära identiteter. Och denna är så mycket mer verksam när den kommer till stånd genom svåra och våldsamma konflikter, där förtryck och uppror har hotat att leda till den hegemoniska strukturens inre sammanbrott. »Individualiserade individer« existerar inte naturligt, utan skapas ge-

17. Ernest Gellner, *Culture, Identity, and Politics* (1987).

nom primärgruppernas konfliktfyllda (des)integration – det vill säga när individer kan betrakta den vidare gemenskapen som en *frigörande* storhet, som låter dem slippa tillhöra en enda grupp eller äga en enda, odifferentierad och kompakt identitet. Detta verkar universalistiskt eftersom det genom en typisk »kortslutning« fungerar både *uppifrån* och *nedifrån* i fråga om »partikulära« grupper och gemenskaper. Den motsvarande upplevelsen är förstås till sin natur ambivalent: den kan och *måste* präglas av avnaturalisering, en de affektiva bandens och naturliga känslornas »tvång« i »förnuftets« och de »gemensamma idéernas« namn. Det är just detta som ideologier och utbildningsnormer söker förklara och förverkliga.

Denna process har varit verksam ända sedan statstrukturens begynnelse. Den är ett centralt integrationsmedel eller medel för gemenskapsbyggande, då den skapar eller förstärker den individuella *subjektiviteten* – det vill säga både en lojalitet riktad mot mer abstrakta, symboliska eller (med Benedict Andersons ord) »föreställda« gemenskaper¹⁸ och ett avstånd mellan privatlivet och samhällslivet, mellan det individuella initiativet och de kollektiva plikterna (en »moralisk« snarare än »rituell« lydnad, där övertygelse och medvetande är viktigare än sedvänja och »naturlig«

auktoritet.) Enligt min mening är det ingen tvekan om att Hegel hade rätt: »privatlivet« och det »personliga medvetandet« blir autonoma just som en följd av den »naturliga« tillhörighetens eller primära »kulturens« inordnande och omgestaltning under statens lag och förblir knutna till den. Eller bättre uttryckt: Privatlivet och det personliga medvetandet kan bli föremål för konflikt mellan enskilda gemenskapers intressen och statens offentliga intressen, men endast därför att varje »subjekt« *redan* blivit fjärrad från sin omedelbara tillhörighet (redan före födseln) genom förekomsten av staten eller den offentliga sfären. I den moderna staten antar denna subjektivitetens konstitution, som bygger på en konstant spänning mellan tillhörighet och medborgarskap, formen av enskild egendom, eget val av yrke och åsikter, lojaliteternas »fria spel« genom kyrka, familj, skola, politiska partier och fackföreningar, eller i mer abstrakta ordalag en »sammansatt jämlikhet«,¹⁹ vilken sammantaget bildar ett »civilt samhälle« understödd och löst styrd av staten utan att sammanfalla med dess centrala apparat, vilket Locke, Hegel, Tocqueville, Gramsci och Walzer alla på sitt sätt förklarar.

Fiktiv eller total universalitet är ett verksamt integrationsmedel – den bevisar så att säga sin egen universalitet

18. Benedict Anderson, *Den föreställda gemenskapen. Reflexioner kring nationalismens ursprung och spridning* (1993).

19. Michael Walzer, *Pluralism och jämlikhet. En teori om rättsvis fördelning* (1993 [1983]), s. 19–50.

– genom att inspirera *behärskade grupper* att kämpa mot diskriminering eller ojämlikhet *just i namn av* gemenskapens högre värden, det vill säga statens rättsliga och etiska värden (framför allt rättvisa). Ett tydligt exempel på detta är feministiska rörelser som, utifrån idén om alla människors lika möjligheter, angriper diskriminerande »patriarkala« lagar och bruk som skyddar den mansdominerade familjens auktoritära struktur och låter den breda ut sig över hela den kulturella sfären och yrkessfären. Ett annat exempel är behärskade etniska grupper eller religiösa samfund som kräver jämlikhet utifrån pluralistiska eller liberala värden som är inskrivna i staten konstitution. Och det visades tydligt under 1800- och 1900-talen genom det sätt på vilket klasskampen tvingade nationalstaten att erkänna arbetsrätten och inarbeta den i författningen. Processen var »marxistisk« men resultatet »hegelianskt«. Genom att delta i den organiserade klasskampen (och framför allt genom att hävda sin rätt att »för-ena sig« mot exploateringen) upphörde arbetarna att utgöra en enkel behärskad, »internt utestängd« massa; de individualiserade sig själva och skapade en ny förmedlingspunkt för staten. Att konfrontera den hegemoniska strukturen genom att kritisera avståndet eller

motsättningen mellan officiella värden och faktiska praktiker – med större eller mindre framgång – är det bästa sättet att upprätthålla dess universalitet.

Vi ska här inte glömma universalitetens motstycke i detta avseende, vilket är *normalisering*. Här blir förstås saker och ting mer tvetydiga. Hegemonin frigör individen från den omedelbara tillhörigheten, men vilken individ? Den förutsätter och utvecklar subjektiviteten, men vilken subjektivitet? En subjektivitet som är förenlig med normalitet. Inom ramen för den fiktiva universaliteten måste en fri individ (med samvetsfrihet, initiativfrihet och även i mer materiell bemärkelse sådana friheter som rätt till personlig egendom, rätt till privatliv, rätt att yttra sig offentligt, rätt till skolgång och arbete och så vidare) vara »normal« i flera olika avseenden. Han eller hon måste ha sin psykiska hälsa i behåll, det vill säga anpassa sig till ett sätt att tala och uppträda som inte stör kommunikationens normala mönster. Han eller hon måste anpassa sig till de förhärskande sexualmönstren (eller också dölja sina sexualvanor, vilket leder till en schizofren tillvaro, eller i »bästa fall« leva ut dem öppet inom ramen för en stigmatiserad »subkultur«).²⁰ Han eller hon måste vara moralisk ellerhederlig och självklart lyda vad lagen säger

20. Det är här som en kritisk diskussion av de *motsatta effekterna* av »verklig universalitet« och fiktiv universalitet« blir relevant: »subkulturer« och »avvikande beteende« kan under vissa ekonomiska förhållanden värdesättas av marknaden, medan de alltid stigmatiseras av den »hegemoniska« statsmoralen. USA har under tjugo års tid varit en fascinerande skådeplats för denna motsägelse.

om brottsliga handlingar. När jag säger allt detta tar jag inte moralisk ställning för eller emot det normala subjektets förekomst, utan jag konstaterar bara att normalitet är priset för individens universalistiska frigörelse från omedelbar underkastelse under den primära gemenskapen. Normalitet handlar nämligen inte bara om att anamma vissa bruk och lyda lagar och regler: det handlar om att internalisera föreställningar om den »mänskliga individen« eller det »mänskliga subjektet« (inte just ett väsen, men en norm och ett normalt sätt att uppträda) för att bli erkänd som person – för att bli *presentabel* (möjlig att visa upp) och därmed möjlig att representera. För att bli *ansvarig* (möjlig att ställa till svars) och därmed möjlig att respektera.

Detta sätter oss i stånd att förstå varför hegemonins centrala strukturer – det »hegemoniska« förnuftets djupstrukturer – alltid är familjens, skolans och rättens institutioner. Det beror inte på att de inpräglar förhärskande åsikter eller upprätthåller auktoritära traditioner, utan på att de omedelbart uppvisar normalitetens och ansvarets symboliska mönster i vardagslivet: den normala könsskillnaden och könens komplementära karaktär, den normala hierarkin av intellektuell förmåga och förnuftigt samtal, den normala åtskillnaden mellan hederlighet och brottslighet eller mellan lagliga och olagliga sätt att tillägna sig makt och rikedom (kort sagt vad den moraliska traditionen kallade »naturrätt«). Detta är

inte detsamma som att säga att alla är »normala« i det »normala« samhället, eller att det inte finns någon avvikelser eller skenhelighet, men att den som inte är »normal« måste avskiljas, förtryckas eller utestängas, gömma sig eller spela ett dubbelspel på ett eller annat sätt. Det är detta latent tillstånd som gör det möjligt att integrera annanhet eller olikhet inom en »total« ideologi eller hegemoni. Det visar också vad som framstår som en fixering hos varje hegemoni: varken själva förekomsten av konflikter eller ens djupgående sociala motsättningar, hur hotande de än kan vara för de härskande klasserna, eller själva förekomsten av »avvikande« grupper eller »radikala rörelser« som vänder sig emot moraliska och kulturella normer, utan snarare kombinationen av dessa båda, som sker då man kan hävda sin individualitet endast genom att utmana normalitetens sociala former (eller regler). Detta leder fram till det tredje universalitetsbegreppet, som jag kallar *ideal universalitet*.

Det universella som symbol

Återigen finns det några missförstånd som bör undvikas. I stället för »symbolisk« borde jag kanske tala om »ideal« eller »idealistisk« universalitet, då det inte handlar om ännu en grad av fiktion. Det handlar snarare om det faktum att universalitet också existerar *som ett ideal* i form av absoluta eller ändlösa anspråk som symboliskt framställs mot institutionernas gränser.

Kanske borde man säga att »fiktiv«

universalitet i själva verket inte kan existera utan en dold hänvisning till »ideal« universalitet eller, som Derrida skulle säga, till ett *spöke* som inte kan dekonstrueras.²¹ Förutsättningen för rättvisa som institution kanske inte bara är en subjektivitet som formas när individerna »internaliserar« gemensamma eller universella värden. En djupare förutsättning kanske är att den grundar sig på en öppen eller latent *insurrektion* som gav subjektiviteten dess »ändlösa« karaktär eller (gentemot alla former av social status) likställde den med sökandet efter »absolut« frihet.

Marxistiskt talat handlar problemet om hur härskande ideologier tar form med hänsyn till de härskande och de behärskade gruppernas »medvetande«. Marx ursprungliga formulering är knappast hållbar: »Den härskande klassens tankar är under varje epok de härskande tankarna.«²² Den gör inte bara ideologin till ett rent duplikat eller reflektion av den ekonomiska makten (vilket gör det omöjligt att förklara hur »ideologisk« dominans kan bidra till »verklig« dominans eller tillföra något till den), utan gör det också omöjligt att förklara hur något socialt *samtynke* eller *samförstånd* kan framtvingas förutom genom list, mystifikation, lurendrejeri och så vidare, det vill säga kategorier lånade från en fantasmatisk psykologi.

Alternativet tycks vara att vända på modellen och framkasta den (endast skenbart) paradoxala tanken att den nödvändiga förutsättningen för att en ideologi ska bli härskande är att den utgår från den »samhälleliga majoritetens« värden och anspråk och blir *de behärskades* diskurs (hur förvrängd eller upp- och nedvänd den än kan förefalla). »Samhället« eller de härskande krafterna i samhället kan tala till massorna på de universella värdenas språk (rättigheter, rättvisa, jämlikhet, välfärd, framsteg ...) eftersom det kvarstår en kärna i detta språk som kommer från massorna själva och återgår till dem.

Denna formulering undanröjer dock inte alla problem, om inte annat så därför att de behärskades autentiska diskurs inte kan isoleras »före« varje hegemoniskt bruk av detsamma. Den framträder först och främst som ett »bortglömt« ursprung eller omvitnas inte så mycket genom det praktiska motståndets faktiska ord, de behärskades oreducerbara »närvaro« ... Det faktiska förhållandet mellan de härskande och de behärskade på det ideologiska fältet måste förbli ambivalent i historien, men det finns utan tvekan en betydelse hos universalitet som har ett inre samband med föreställningen om *insurrektion* i dess vida betydelse (»insurgerer« är de som kollektivt gör

21. Jacques Derrida, *Marx spöken. Skuldstaten, sorgearbetet och den nya internationalen* (2003).

22. Marx, »Den tyska ideologin« [1845–1846], i Marx, *Människans frigörelse* (1965), s. 151. Red. anm.

uppror mot dominans i frihetens och jämlikhetens namn). Det är detta jag kallar *ideal universalitet* – inte bara därför att den understödjer alla idealistiska filosofier som betraktar historiens lopp som en allmän frigörelseprocess, ett förverkligande av människan som idé (eller människans väsen, det klasslösa samhället och så vidare), utan därför att den introducerar föreställningen om *det obetingade* i den politiska sfären.

Ett centralt exempel – kanske det enda om vi konstaterar att det kan formuleras på olika sätt på olika platser och i olika tider – är påståendet om mänskliga rättigheter i de klassiska »borgerliga« rättighetsförklaringarna från 1700-talet. Det är närmare bestämt detta påstående som kastar om det traditionella förhållandet mellan underkastelse och medborgarskap och rättfärdigar de politiska (medborgerliga) rättigheternas universella utbredning (eller den allmänna överensstämmelsen mellan »medborgare« och »människa« i den klassiska terminologin) genom att förklara att *jämlikhet och frihet är oskiljaktiga*, och i någon mån identiska, begrepp. Jag kallar detta påstående *egaliberté* efter det romerska uttrycket *aequa libertas*, vilket aldrig upphört att förfölja den moderna politiska filosofin, från Tocqueville till Rawls.²³ Vad som är slående här är att *egaliberté* är ett »allt eller inget«-begrepp: det kan inte

relativiseras utifrån historiska eller kulturella förhållanden, utan det finns där eller ej, det erkänns eller lämnas utan avseende (som princip, eller rättare sagt som krav).

Även i detta avseende har universalitet både en extensiv och en intensiv aspekt. Den extensiva aspekten ligger i det faktum att tillämpningen av mänskliga rättigheter inte kan begränsas eller inskränkas: det finns en inre motsägelser i tanken på att alla människor inte skulle åtnjuta rättigheter som är konstitutiva för mänskligheten. Därav den proselytiska eller expansiva aspekten av *egaliberté* som ideal (vilken i egenskap av diskurs kan omfatta helt skilda praktiker). Expansionen kan uppfattas geografiskt, men framför allt sociologiskt, i den meningen att inga grupper är rättslösa »av naturen«. Detta är förstas särskilt avslöjande när vissa »grupper« eller »klasser« hänvisas till omyndighet i politikens, samhällets eller familjens institutioner samtidigt som själva principen förfäktas: arbetare, kvinnor, slavar eller tjänare, utlänningar, »minoriteter« i allmänhet. Men detta leder oss till den *intensiva* aspekten, som är den avgörande.

Jag menar att denna intensiva universalitet kan sättas i samband med den *kritiska* effekten av alla diskurser som fastslår att jämlikhet och frihet inte är skilda begrepp, eller som principiellt

23. Se Balibar, *Les frontières de la démocratie* (1992). – *Egaliberté* är en sammandragning av de franska orden för »jämlikhet« och »frihet«, *égalité* och *liberté*. Red. anm.

utesluter en »motsättning« mellan frihetens och jämlikhetens rekvisit (de måste därför inte »bringas till överensstämmelse« genom en prioritetsordning eller en ömsesidig begränsning). Mer praktiskt uttryckt kunde sägas att *om* ingen jämlikhet kan uppnås utan frihet, *då* gäller också det motsatta: ingen frihet kan uppnås utan jämlikhet.²⁴

Detta påstående är dialektiskt till sin natur. Det har utan tvekan ett positivt innehåll: det antyder att frihet och jämlikhet rör sig *pari passu*²⁵ (att de kommer att blockeras eller utvecklas tillsammans) i nationella eller transnationella »städer« eller samhällen. Detta kan emellertid finnas sant eller absolut rättfärdigat endast *negativt*, genom tillbakavisande av dess egna negationer (eller genom uppvisande av dess inre negativitet). Därmed definieras frihet som *avsaknad av tvång*, medan jämlikhet definieras som *avsaknad av diskriminering*, där båda begreppen blir öppna för olika bestämmingar alltefter gamla och nya erfarenheter av tvång och diskriminering. En förutsättning för att avskaffa eller motverka diskriminering blir då att avskaffa och motverka hinder och

tvång. Det är här som den ideala universalitetens inslag av »insurrektion« blir tydligt.

Av denna negativitet följer den ideala universalitetens intersubjektiva, eller rättare sagt transindividuella, karaktär. Rätten till jämlikhet och frihet är förvisso *individuell*: endast individer kan hävda och uppehålla den. Men avskaffandet av både tvång och diskriminering (vilket vi kan kalla frigörelse) är alltid en påtagligt *kollektiv process*, som förutsätter att många individer (praktiskt taget alla) förenar sig mot förtryck och social ojämlikhet. *Egaliberté* är alltså inget som kan *tilldelas* eller *fördelas*, utan det måste erövras. Det finns ett direkt samband här med det som Hannah Arendt kallade »rätten till rättigheter«, till skillnad från att åtnjuta en viss redan befintlig rättighet som garanteras av lagen.²⁶ »Rätten till rättigheter« är uppenbarligen inte (eller inte i första hand) ett moraliskt begrepp, utan ett politiskt. Det beskriver en process som börjar med motstånd och slutar med faktiskt utövande av en »konstituerande makt«, vilken historisk form detta än antar.²⁷ Det kunde därför också kallas *rätten*

24. Jag väljer förstås dessa termer för att visa på motsättningen mellan denna förståelse av universalitet – vilken är, tror jag, en konstant i tolkningen av demokrati som »insurrektion«, både från angloamerikansk och från fransk synpunkt – och det »problem« från vilket Rawls härleder sin reviderade teori om rättvisa i sina senare skrifter (John Rawls, *Political Liberalism* (1993)). Han skulle säkert inte själv förneka motsättningen. Det är svårare att avgöra om Kants filosofi står helt på den ena sidan eller ej.

25. Latin för »sida vid sida« eller »hand i hand«. Övers. anm.

26. Hannah Arendt, *Imperialism* (1968).

27. Med »konstituerande makt« avses den maktutövning som kan bilda *forts på nästa sida*

till politik i bred bemärkelse, nämligen såtillvida som ingen kan bli verkligt frigjord utifrån eller uppifrån, utan endast i kraft av egen (kollektiv) handling. Det är just detta som revoltörer eller insurgenter i olika demokratiska revolutioner i det förflutna hävdade (och alltjämt hävdar, om det finns några revolutioner i vår tid).

Låt mig understryka att detta universalitetsbegrepp är *idealt* – men därmed inte sagt att det inte spelar en aktiv roll (eller att det inte finns några frigörelseprocesser). Vad vi ser är snarare att idealet om avsaknad av diskriminering och tvång är »odödligt« eller okuvligt, att det återupplivas om och om igen i olika situationer, men också att det ständigt har växlat genom historien. Vi vet alla att den amerikanska och den franska revolutionen förklarade att *alla män* (vilket betydde »alla människor«) är »födda fria och jämlika«, men att den sociala och politiska ordning som växte fram ändå präglades av inskränkningar, diskriminering och auktoritära inslag, till att börja med utestängningen av

kvinnor och lönearbetare från fullvärdigt medborgarskap. Den var kort sagt uppenbart motsägelsefull med hänsyn till sin egen universalistiska princip.²⁸ Vidare blåste arbetarrörelsens slagord nytt liv i tanken om *egaliberté*, eller den universella rätten till politik. Det kan räcka att påminna om Första internationalens fraser om att »arbetarklassen frigörelse måste erövrats av arbetarklassen själv«.²⁹

Men det tydligaste moderna exemplet är kvinnorörelsen eller den feministiska rörelsen, vilken *samtidigt* är en rörelse för jämlikhet som pekar på att männens paternalistiska eller beskyddande tilldelning av rättigheter och möjligheter är en självmotsägelse.³⁰ Därmed är den inte bara en »politisk rörelse« (med etiska och sociala inslag), utan också en rörelse som söker förändra politikens kärna eller det *förhållande* mellan könen som avspeglas i den befintliga politiska praktiken.

En emancipatorisk rörelse i detta avseende har en symbolisk och en universalistisk dimension *per se*: till en bör-

forts från föregående sida själva grundvalen för, det vill säga konstituera, ett visst politiskt system. Att ett motstånd i slutändan utövar en konstituerande makt innebär alltså det tar sig rätten att i grunden omforma eller nyskapa själva spelreglerna för hur politiken och maktutövningen fungerar. Red. anm.

28. Denna motsägelse hade sin kollektiva motsvarighet i revolter eller »konspirationer«, men också subjektiva följder i form av »vansinne«; se Élisabeth Roudinesco, *Thérivoigne de Méricourt* (1992).

29. Marx, »Allmänna stadgar för den internationella arbetarassociationen« (1871). Red. anm.

30. Somliga franska feminister använder termen *parité* (»jämställdhet«) för att beteckna kombinationen av frihet och jämlikhet när det gäller förhållandet mellan könen i samhället.

jan mobiliserar den medlemmar ur den förtryckta gruppen, men den kan nå sina mål endast om den blir en allmän rörelse, om den strävar efter att förändra hela samhällsstrukturen. I den mån kvinnor som kämpar för jämställdhet omsätter sitt motstånd i politik, söker de inte vinna särskilda rättigheter för en viss »gemenskap«, i det här fallet »kvinno-gemenskapen«. Från emancipatorisk synpunkt är *kön inte en gemenskap*. Eller kanske skulle jag säga att det enda kön som är en gemenskap är manskönet, såtillvida som män bildar institutioner och utvecklar praktiker för att försvara gamla privilegier (och därigenom, bör jag säga, i själva verket förvandlar ett »politiskt samfund« till en affektiv gemenskap där identifikationsprocesser kan äga rum).³¹ Som Susan Wolf helt riktigt framhåller finns det ingen »kvinnokultur« i den bemärkelse som antropologer talar om kulturer (vare sig etniska eller sociala/yrkesmässiga).³² Å andra sidan är *alla* gemenskaper ordnade kring ett visst förhållande mellan könen, en viss sexuell, affektiv och ekonomisk underkastelse. Alltså måste vi inse att kvinnors ställning (både den »verkliga« ställningen i fråga om uppdelning av sysslor och maktfördelning

och den »symboliska« ställningen i diskursen) är ett strukturellt drag som bestämmer varje kulturs karaktär, vare sig det handlar om en viss grupp, en social rörelse eller ett helt samhälle med dess ärvda civilisation.

Kvinnors kamp för jämställdhet, en komplex kamp för icke-differentiering inom ramen för icke-diskriminering, lägger därför grunden för *solidaritet* (eller medborgarskap) utan att skapa en *gemenskap*. Med Jean-Claude Milners ord är kvinnor typiskt sett en »paradoxal klass«, som varken förenas av en tänkt likhet, ett »naturligt« släktskap, eller är kallad av en symbolisk röst som skulle sätta dem i stånd att betrakta sig som en »utvald« grupp.³³ Det är snarare så att deras kamp omvandlar samhället. Den är därmed omedelbart universell, vilket låter oss förstå att den skulle kunna förändra politiken som begrepp, även auktoritets- och representationsformer, som då plötsligt framstår som partikulära (för att inte tala om nationsformerna, med deras typiska koppling till krigföring).

Jag menar att detta slags argument har direkta implikationer för diskussioner om »minoriteter«, »minoriteters rättigheter« och också, i alla fall indi-

31. Detta kräver i sin tur att de tvingar disciplinära könsroller inte bara på andra, utan även på sig själva: »normalitet«, den politiska maktens figur är homosexuell; familjebandets figur är heterosexuell. Det förblir oklart om ett politiskt samfund som inte är en gemenskap kan existera och vilken form affekternas »spel« skulle anta där.

32. Susan Wolf, »Kommentar«, i Charles Taylor, *Det mångkulturella samhället och erkännandets politik* (1992), s. 75–84.

33. Jean-Claude Milner, *Les Noms indistincts* (1985).

rekt, »mångkulturalism« och kulturella konflikter. Historien om tillfällig samstämmighet och långsiktiga skiljelinjer mellan kvinnors emancipatoriska kamp och rörelser för nationell, etnisk eller kulturell frigörelse (för att inte tala om religiös väckelse) är mig veterligen inte skriven. Motsägelserna är inte mindre betydelsefulla här än de var (och är) mellan arbetarklassens kamp och feminismen, särskilt i de fall den förra har blivit en defensiv rörelse som vill försvara en »arbetarkultur« inom ramen för den nationella hegemonin.

Men vi får inte dra förhastade slutsatser. Å ena sidan bör vi erkänna att motsägelsen inte bara är empirisk eller slumpmässig. Det rör sig om en motsägelse hos själva principerna. Därför bör vi inte fortsätta att använda begrepp som »minoritet« och »olikhet« på ett odifferentierat sätt. Om kvinnor är en »minoritet«, kan de inte vara det på samma sätt som kulturella, religiösa och etniska minoriteter. Om de anses utgöra »majoriteten« eller anses företräda majoritetens intressen under en viss period, kan de inte göra det på samma sätt som nya transnationella kulturer, om vilka jag i första avsnittet skrev att de är på väg att bli en majoritet i en värld av ökad migration och blandning.

Men å andra sidan kan detta erkännande av den inre spänningen mellan »olikheter«, som har lett till många nedslående resultat av utopiska diskurser om ett »nytt medborgarskap«, inte leda oss till slutsatsen att »kulturell« kamp, som uttrycker en önskan om autonomi,

erkännande eller likställdhet mellan gemenskaper som länge har varit utestängda från politisk representation, och som fortfarande slits mellan motstridiga exkluderings- och assimileringstrategier (liksom olika migrantgrupper), är *partikulära* till sin natur. Alltefter omständigheterna kan de uppenbarligen ha ett universellt inslag i alla de tre bemärkelser som jag har berört. För det första utifrån den *verkliga universaliteten*, då de kan spela en direkt roll för att utmana den »interna utestängning« på global nivå som ständigt reproducerar rasism. För det andra utifrån den *fiktiva universaliteten*, då de kan kämpa för att vidga pluralismens spektrum och således *utvidga subjektiviteten* eller utmana de livsstilar och tänkesätt som har ställt vissa historiskt privilegierade gruppers självbild ovan samhället i »förnuftets« namn. Och slutligen utifrån den *ideala universaliteten*, då åtskillnaden mellan kulturer (inte bara klasskulturer, utan också etniska kulturer från öst och väst, nord och syd och så vidare) vanligtvis också (eller kanske först och främst) utgör ett sätt att reproducera intellektuella olikheter och hierarkier, eller *de facto* ge företräde åt de män, kvinnor och framför allt barn som är mer »lämpade« för gängse kommunikationsmönster. Detta har alltid varit en konfliktfråga i nationella samfund (med deras koloniala och imperialistiska besittningar), men det blir sprängstoff i en transnationell miljö. Vi inser återigen att det finns verkligheter, fiktioner och ideal inom politiken, men inga essenser.

Avslutning

De tre betydelser som jag gett av universalitet är aporetiska (så förefaller det mig i alla fall).³⁴ Det finns inget »slutgiltigt svar«. Men var och en av dem kan ha vissa praktiska implikationer.

Jag skilde på ett något lacanianskt sätt mellan tre typer av universalitet: *universalitet som verklighet*, *universalitet som fiktion* och *universalitet som symbol* (eller *ideal*).³⁵ De är inte isolerade, oberoende av varandra, men förblir oreducerbara och får sin betydelse i olika sfärer.

Verklig universalitet är en process som skapar en enda »värld« genom att mångfaldiga de ömsesidiga beroendeförhållandena mellan de enheter – ekonomiska, politiska eller kulturella – som bildar det samhälleliga nätet i dag. Det som numera kallas »globalisering« är bara motreaktionen mot en gammal process, som ständigt uppmuntras av den kapitalistiska expansionen, och som började med uppkomsten av rivaliserande nationella enheter, i alla fall i världsekonomin kärna. De är fortfarande med oss, i allra högsta grad, men de kan inte bilda mönster för de globala institutioner och gemenskapsbyggande processer som vi ser i dag. Jag menade att detta har inte bara politiska utan också filosofiska följder, då det gör

de klassiska kosmopolitiska utopierna obsoleta. Dessa byggde på idén om en andlig sfär *bortom* de statliga institutionerna, något som den verkliga universaliteten i det närmaste har förverkligat. Framför allt betonade jag två saker. *För det första* att globaliseringen förvärrar minoriteternas ställning, men samtidigt gör det svårare att klassificera ett växande antal individer och grupper med enkla identitetsbeteckningar. *För det andra* att den omedelbara och förmodligen ihållande effekten av gränsupplösningen mellan länder, riken och före detta »block« är en dramatisk ökning av mellanetniska eller pseudoetniska konflikter, som framför allt tar sig kulturella stereotypa uttryck. Annorlunda uttryckt används *identiteter* i detta sammanhang mer än någonsin som *strategier*, både defensivt och offensivt, vilket innebär att de påtvingas både andra och en själv. Det slags strategier vi ställs inför skulle inte kunna förstås om vi inte alltid påminde oss om att detta olikheternas spel understöds och överbestäms av ett allmänt *ojämlikhetsmönster*, både gammal ojämlikhet (framför allt sådan som härrör från kolonialism och imperialism) och *ny* ojämlikhet, som härrör från nationalsocialstatens åtminstone partiella upplösning. Identitetspolitiken, eller strategierna för att försvara identiteten, blir därmed i slutändan

34. »Aporetiskt« är ett filosofiskt problem utan lösning, jämför »apori«. Red. anm.

35. Här syftar Balibar på den uppdelning i det *reala*, det *imaginära* och det *symboliska* som lanserades av den franske psykoanalytikern Jaques Lacan som en central del av hans teori om det mänskliga psyket. Red. anm.

medel för att motsätta sig ojämlikhet, eller universalitet som ojämlikhet. Men även det motsatta gäller: Vi kan inte föreställa oss att kampen mot ojämlikhet i en »globaliserad« värld någonsin kan lösa upp den kulturella mångfaldens problem och därmed göra slut på motståndet mot likriktning och homogenisering. Hur kan vi *universalisera motståndet* utan att *förstärka* den exklusiva identitet och annanhet som systemet redan skapar och använder som instrument?

Det finns ingen »given« teoretisk lösning på denna gåta. Vi kan försiktigtvis tänka oss att den praktiska lösningen undan för undan kommer att växa fram ur det faktum att *all kulturell mångfald inte är etnisk*. Det uppstår nya, postetniska eller postnationella kulturella identiteter i den takt som gamla kulturella identiteter (till exempel religiösa) återupplivas. Vi kan också finna hopp i det faktum att *annan mångfald än den kulturella* konkurrerar med dem i fråga om individers självidentifikation (framför allt könsidentiteter och sexuell mångfald: det finns tydliga tecken på detta hos Connolly).³⁶

De två övriga universalitetsbegrepp som jag diskuterade var *fiktiv universalitet* och *ideal universalitet*. Med fiktiv universalitet avsåg jag den typ av universalitet som är inblandad i konstitutionen av samhällelig *hegemoni* och som därmed alltid bygger på förekomsten av

statliga institutioner, antingen traditionella och religiösa eller moderna och sekulära. Universalitetens ambivalens antar här formen av en typisk förening (som Hegel skulle säga) av den *individuella* subjektivitetens frigörelse från snäva gemenskapsband och påbudet om ett *normalt*, det vill säga normativt och normaliserat, mönster för individuell uppträdande. Jag betonade att fastän, eller snarare just därigenom att den är *konstruerad*, finns det ett verkligt inslag av universalitet här, nämligen det faktum att en politisk hegemoni, som i den moderna världen har antagit den »sekulära« formen av *nationellt* medborgarskap, gör det möjligt för individer att *undfly* den »omöjliga« växlingen eller motsättningen mellan två ytterligheter: å ena sidan en absolut inskränkning av den personliga identiteten till *en enda* roll eller tillhörighet, å andra sidan ett ständigt flackande – vi kan kalla det postmodernt – mellan mångfaldiga och tillfälliga identiteter som bjuds ut på den »kulturella marknaden«. Men det mycket höga priset för detta (somliga tror att de kommer undan billigt, medan andra kommer till insikt om det verkliga priset) är inte bara normalitet, utan också utestängning: både inre – undertryckande av ens begär och potential – och yttre – undertryckande av avvikande beteenden och grupper. Jag tvivlar inte ett ögonblick på att det slags *substantiella* kollektiva identitet

36. William Connolly, *Identity/Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox* (1991).

som skapas genom de hegemoniska institutionernas sätt att fungera (det som jag har kallat *fiktiv etnicitet* i fråga om nationalstaten,³⁷ eller en föreställd gemenskap *bortom* den »privata« eller »partikulära« tillhörigheten) är en central struktur för hela normaliserings- och utestängningssystemet, just därför att det är (eller en gång var) ett kraftfullt verktyg för att skapa utrymme för fri- och rättigheter, särskilt i form av sociala kamper och demokratiska krav. Därav den ständiga spänningen inom medborgarskapet i denna historiska form. Det centrala problemet framträder nu när globaliseringsprocessen gör det alltmer omöjligt att bygga en hegemoni (helt och hållet) inom det nationella ramverket, eller när den kräver att den antar postnationella eller transnationella former om demokratin ska kunna försvaras eller återuppbyggas. Vi bör inte underskatta det faktum att detta är det huvudsakliga skälet till att den fiktiva universaliteten i denna bemärkelse återgår till partikularism, eller att den *nationella* identiteten praktiskt taget *förlorar* sin »hegemoniska« karaktär – sin (om än begränsade) »pluralistiska« kapacitet – för att bara bli ännu en form av *endimensionell* identitet.

Slutligen betecknade jag som *ideal universalitet* det subversiva element som filosoferna har kallat *negativitet*. Det kanske har varit nödvändigt att histo-

riskt *grunda* varje politisk hegemoni på erfarenheten av revolution i bred bemärkelse eller folkliga resningar. Men å andra sidan *överskrider* en sådan negativitet varje institutionellt medborgarskap genom att ställa den oändliga frågan om jämlikhet *och* frihet tillsammans, eller det omöjliga i att vinna frihet *utan* rättvisa eller rättvisa *utan* frihet. Jag framhöll att ett sådant universalitetsideal, som har framträtt om och om igen genom historien (och som därmed verkar vara okuvligt) är *trans-individuellt till sin natur*. Det handlar om att inte tala politikens vedertagna språk, att inte »spela spelet« enligt dess välkända regler, utan att kollektivt bryta igenom gränserna för offentlig kommunikation med hjälp av ett nytt språk. De bästa exemplen på detta är de »paradoxala klasser« som kräver rättigheter för en »partikulär« grupp, inte i särartens namn, utan på grund av att diskrimineringen eller utestängningen tycks förneka den mänskliga universaliteten som sådan: det klassiska *proletariatet* eller *kvinnor* som är inbegripna i en kamp för jämställdhet eller »jämlikhet genom olikhet«. Jag utesluter inte att andra sociala rörelser har ett universellt inslag i denna bemärkelse – det vill säga där målet är att avskaffa en universell diskriminering genom att hävda rätten till en viss fundamental skillnad. Men jag vill poängtera att det inte finns nå-

37. Se Balibar, »Nationsformen: Historia och ideologi«, i Balibar och Wallerstein, *Ras, nation, klass* (2002), s. 117–142.

gon förutbestämd harmoni mellan olika sådana »ideal«, även om var och en utan tvekan uttrycker en aspekt av universalitet. Möjligen borde vi erkänna att det *idealt universella* djupast sett (på ett sätt som påverkar själva föreställningen om »mänskligheten«) är *mångfaldig* till sin natur – inte på det sättet att den är »relativ«, inte obetingad, föremål för kompromisser, utan snarare på det sättet att den alltid redan befinner sig bortom varje enkel eller »absolut« enhet och därför utgör en ständig källa till konflikt. Detta har uppenbara praktiska följder, framför allt avsaknaden av varje

spontan eller »naturlig« kraft hos heterogena »minoriteter« gentemot den härskande universaliteten eller »systemet« som sådant. Detta betyder inte att enhet (eller gemensamma mål) inte kan skapas under givna förhållanden. Men här kommer vi tillbaka till frågan om val och *valets risk eller ändlighet*, som jag vidrörde när jag diskuterade idealens ambivalens. Det är samma problem. Filosofin kan ge det ett namn, men inte lösa det.

*Översättning från engelskan
och franskan av Evelina Jobansson*