

Jenny Steinnes

Den andre skoleporten

– om institusjonalisering av den pedagogiske handling, et møte med Jacques Derridas språkkritiske perspektiver

Doktoravhandling
for graden doctor rerum politicarum

Trondheim, juni 2006

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet
Fakultet for samfunnsvitenskap og teknologiledelse
Pedagogisk institutt

NTNU

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet

Doktoravhandling
for graden doctor rerum politicarum

Fakultet for samfunnsvitenskap og teknologiledelse
Pedagogisk institutt

© Jenny Steinnes

ISBN 82-471-7967-9 (trykt utg.)
ISBN 82-471-7966-0 (elektr. utg.)
ISSN 1503-8181

Doktoravhandlingar ved NTNU 2006:105

Trykt av NTNU-trykk

DEN ANDRE SKOLEPORTEN

– om institusjonalisering av den pedagogiske handling, et møte med Jacques Derridas språkkritiske perspektiver

There is no neutral or natural place in teaching. Here, for example, is not an indifferent place.

JACQUES DERRIDA



Foto: Mats Jahren Haaland

Den gamle porten til
Opland Landbruksskole, nå
Høgskolen i Lillehammer

Innhold

Innledning	I
1. Jacques Derrida: Er det mulig å være pedagog?	17
Presentasjon av Derridas perspektiver satt i forhold til pedagogikk. Publisert i Steinsholt, K./Løvlie, L. (2004) <i>Pedagogikkens mange ansikter</i> Pedagogisk idehistorie fra antikken til det postmoderne, s 669 – 683. Universitetsforlaget.	
2. Refleksjoner rundt metodevalg i samfunnsforskningen	37
3. Pedagogikk og vitenskapskritikk	49
Begreps og teorikritikk. Antatt og kommer ut våren 2006 i <i>Norsk Pedagogisk Tidsskrift</i> . Universitetsforlaget.	
4. Paralysis or Battlefields – pedagogy and a proposed parricide	63
Problematisering av begreper/språk i forhold til reformtenking, antatt i <i>Educational Philosophy and Theory</i> , Blackwell, nr 2 2006 spesial issue; "Philosophy of Education in the Nordic Countries at the Turn of the Millenium".	
5. Knowledge and language; Education and the antagonist principle in Joyce and Derrida.	81
Pedagogikkens mulige/umulige posisjon i "kunnskapssamfunnet".	
6. Transformative Education in a Post-Structuralist perspective	89
Problematisering av utviklingsbegrepet. Publisert i <i>Journal of Transformative Education</i> , Sage, October, 2004, volume 2 number 4. p 262 - 275.	
7. Transformative Teaching – restoring the teacher – under erasure	107
Problematisering av institusjonalisering av den pedagogiske handling med et nytt og forsterket fokus på læreren.	

8. Adam og fademordet. En derridask slange i et bakhtinsk paradis. I23
 Problematisering av opprinnelse-/utviklingstenking på et prinsipielt nivå
 – i språklige strukturer og i språket som institusjon.
9. Derridas for-ut-setning. Meningsdannelsens uunngåelige I33
 forutsetningsprinsipp?
 Problematisering av opprinnelse-/utviklingstenking på et prinsipielt nivå
 – i språklige strukturer og i språket som institusjon.
- Etterord I43
 Sireneimprovisasjoner ved den progressive pedagogikkens likvake.
 Oppsummerende om pedagogens posisjon i forhold til ideologier, reformer og
 nasjonsbygging.

INNLEDNING

The university professes the truth, and that is its profession. It declares and promises an unlimited commitment to the truth.

– JACQUES DERRIDA¹

En avhandling som denne er blitt til ved at forskjellige samfunnsinstitusjoner har åpnet for muligheten av å kunne vie tre år av livet på å forfølge noen spørsmål. Disse institusjonene blir, på forskjellig måte, oppdragsgivere i et forskningsprosjekt. I konkret form kan de i mitt tilfelle identifiseres som Det kongelige undervisnings og forskningsdepartement, nå Kunnskapsdepartementet, Norges Teknisk Naturvitenskapelige Universitet, pedagogisk institutt og Høgskolen i Lillehammer, avdeling for samfunnsvitenskap. Og enda mer konkret: Skoleutviklingsprosjektet som er blitt satt i gang av pedagogikkmiljøet ved HiL.

Dette er oppdragsgivere som kan identifiseres gjennom å henvise til sted, bygninger, organisatoriske strukturer og mennesker. Det er institusjoner i klar og tydelig form. Men institusjoner kan forstås også på annen måte. Som *faget* pedagogikk, i mer generell form, som en akademisk disiplin.

Avhandlingen kan også identifiseres som kulturell virksomhet, i svært generell form, slik all menneskelig handling og meningsdannelse er det, til forskjell fra bølger, vind og vær, en kulturell virksomhet som forholder seg til forskjellige samfunnsinstitusjoner på sammensatte måter.

I tillegg til disse institusjonene vil selve kulturdannelsens grunnlag, *språket* som sådant også kunne identifiseres som en institusjon, eller den institusjonen som er hovedgrunnlaget for alle de andre. Det er språket, med dets institusjonaliserende muligheter og begrensninger, som er denne avhandlingens primære anliggende. Og i neste omgang, hvilke konsekvenser man kan måtte trekke ut fra nye innsikter i språkets muligheter og begrensninger, når man skal overføre dette til andre/alle institusjoner, skolen ikke minst.

Problemstilling

Institusjonaliseringsprinsippet

Den grunnleggende problemstillingen i avhandlingen dreier rundt forståelser av språk og begreper der et *institusjonaliseringsprinsipp* blir forsøkt identifisert og problematisert ut fra Jacques Derridas språkkritiske perspektiver. Begreper som er spesielt behandlet og som er satt i forhold til institusjonaliseringsprinsippet er: sannhetsbegrepet, rettferdighet, demokrati, utvikling/transformasjon, territorium/sted/différence og opprinnelse/forutsetning.

I avhandlingen blir det konkludert med at en slik problematisering ikke leder fram til at institusjonaliseringsprinsippet blir presentert som et unngåelig prinsipp, som negativt eller mindre ønskelig. Det blir i stedet påpekt at kulturell virksomhet per definisjon vil måtte foregå som, og forholde seg til, dette prinsippet, men at det er et prinsipp som bør få ny oppmerksomhet i lys av en poststrukturalistisk språkkritikk. Rommet *mellom* strukturene, av Derrida gitt navnet *différence* ut fra prinsippet om det ureduserbart ulike, som “the threshold”, eller som en paradoksal Annen Port, både innenfor og mellom det institusjonaliserte, vil måtte få oppmerksomhet. Avhandlingen forsøker å vise at dette er spesielt relevante og aktuelle problemstillinger for pedagogikk som fagfelt, både som praksis og som akademisk disiplinaryfag.

En paradoksal fordring fra ideen Sannhet, en fordring fra et radikalisert Spørsmål

Derridasitetet som får starte denne innledningen kan stå som en påpeking av en oppdragsgiver, en instans å svare opp i mot, som må gå utenpå alle andre. Et forskningsprosjekt skal forholde seg til noe så vanskelig som sannhet. Dagens ideologiske klima synes å legge føringer og mulige begrensninger i retning nytte for et næringsliv samt samfunnsmessige interesser i et forholdsvis kortsiktig perspektiv. Institusjoner, både konkrete i romlig forstand og forstått som faglige institusjoner, vil ut fra nyliberalistisk ideologi i sterkere grad enn tidligere være institusjoner i innbyrdes konkurranse. Slik kan det oppstå et forsterket fokus på selve *institusjonen*, forstått som mål i seg selv, i et landskap av konkurrerende institusjoner. Konkurranse fordrer lojalitet innad og strategitenkning utad på en måte som kan sette institusjonen som “subjekt”, som hovedperson og mål, foran de aktivitetene som skal finne sted innenfor institusjonen: forskning og undervisning. I *et annet* perspektiv, poengtert av konstruktiv institusjons- og begrepskritikk, vil forskningsinstitusjoner måtte være et viktig middel, en viktig ramme, for forskningens kompromissløse oppdragsgiver: sannhetssøking.

Nytte er et vanskelig begrep. Derridasitetet sier noe helt basalt i forhold til å forstå og fortolke det mandatet vi som forskere mener å forvalte. Det er et mandat som fordrer og utfordrer oss, kontinuerlig. For å forsøke å leve opp til utfordringene må forskeren kunne holde konkrete interessegrupper litt ut fra livet. Forskning er kanskje slett ikke mulig uten et rom og en mulighet til å kunne stille alle spørsmål som måtte melde seg.

Pedagogikk som disiplin og som praksis har lange tradisjoner i å skulle kunne forholde seg til makt i forskjellige avskygninger. I konkret form primært kirke og stat. Makthavere har til alle tider ønsket å foreskrive pedagogikkens innhold og form ut fra egne perspektiver. Pedagogikkens verdi vil i slike perspektiver bli bestemt av i hvilken grad den kan bidra med gode og nyttige håndgrep for å kunne overføre et kunnskapsinnhold som er i samsvar med rådende syn på nytte. I et demokrati vil stortinget stå for en legitim preskripsjon av pedagogikk på denne måten. Men om Sannhet skal få være forskerens første og største anliggende kan det oppstå dilemmaer som ikke kan ha prinsipielle løsninger. Politisk styring av forskning vil kunne gå på bekostning av forskningsmandatets basis. Det er et dilemma som en forsker er tvunget til å forholde seg til.

På lignende måte har Pedagogikkseksjonen ved Høgskolen i Lillehammer, Skoleutviklingsprosjektet, som oppdragsgiver, en legitim fordring i forhold til de forutsetninger som ble satt i stillingsbetenkingen da stipendiatstillingen ble utlyst. Denne fordringen er forsøkt imøtekommet gjennom en generell og prinsipiell problematisering av forutsetninger, språkforståelse og institusjonalisering av pedagogisk praksis, der pedagogisk refleksjon blir sentralt. Dette vil måtte utfordre en uproblematisert implementeringspraksis.

Språk er den institusjonen som gir oss størst utfordring når vi skal forsøke å svare opp til forskjellige fordringer. Språk viser seg, ved nærmere ettersyn, å være alt annet enn en enkel sak og grei beskjed. Det viser seg som en upålitelig og tidvis svikefull kompanjong i forskerens utrettelige streben etter sannhet. I det univers som språket skaper, blir sannhetens *skygge* eller *spøkelse*² like viktig og reell som noe konkret uttrykk. Det er blant annet dette filosofen Jacques Derrida viser oss, igjen og igjen, i sitt ekstremt omfattende arbeid. Denne avhandlingen hviler tungt på hans arbeider og perspektiver.

No doubt the status of and the changes to the value of truth can be discussed *ad infinitum* (truth as adequation or truth as revelation, truth as the object of theoretico-constative discourses or as poetico-performative events and so forth). But these are discussed, precisely, in the University and in departments that belong to the Humanities. I will leave these enormous questions suspended for the moment. Let us underscore merely by way of anticipation that this immense question of truth and of light, of the Enlightenment – Aufklärung, Lumières, Illuminismo – has always been linked to the question of man, to a concept of that which is proper to man, on which concept were founded both Humanism and the historical idea of the Humanities.³

Derrida knytter her forbindelser mellom begrepene sannhet, opplysning, humanisme og humaniora og sier at de alltid har hatt med hverandre å gjøre. Han løfter spørsmålene rundt sannhet, forstått ut fra de diskusjonene som foregår internt i humaniora, ut til et spørsmål rundt “det menneskelige” satt i relasjon til ideene om opplysning, der både begrepet humanisme og begrepet humaniora ifølge Derrida har sitt utgangspunkt.

Derrida snakker i denne teksten om noe som ligger ham tungt på hjertet: “The university without conditions” og hvilken rolle og hvilket oppdrag et slikt universitet har i forhold til store spørsmål rundt menneskerettigheter og forbrytelser overfor menneskeheten, i en tid av globalisering. Derrida bruker i denne sammenhengen begrepet “Mondalisation” i stedet for globalisering, fordi dette handler om verden, ikke kloden, verden forstått som humanisering.

This university without conditions does not, in fact, exist, as we know only too well. Nevertheless, in principle and in conformity with its declared vocation, its professed essence, it should remain an ultimate place of critical resistance – and more than critical – to all the powers of dogmatic and unjust appropriation.⁴

I denne teksten er begrepene universitet og sannhet sentrale i en begrepsbehandling som vi kjenner igjen i mange av Derridas tekster. Denne måten å analysere, behandle og belyse begreper er kanskje kjernen av Derridas store bidrag til filosofien, og til hvordan filosofien kan finne fram til en ny tilnærming til praksis, til handling, til politikk. I begrepsbehandlingen setter han disse inn i et forhold mellom fortid, nåtid og fremtid, gjerne ved å forstyrre det vi oppfatter som historisk kronologi.

*As if, I said at the outset, the end of work were the origin of the world. I am indeed saying “as if”: as if the world began there where work ends, as if the *mondalisation du monde* (which is what I call in French the *worldwideization of the world*, in short, what you call, in this country, globalization) had as both its horizon and its origin the disappearance of what we call *le travail*, this old word, painfully laden with so much meaning and history: *work, labour, travail*, and so forth, which always has the sense of real effective, and not virtual work.*

By beginning or pretending to begin with an “as if,” I am neither entering into the fiction of a possible future nor into the resurrection of an historical or mythical past, still less of a revealed origin. The rhetoric of this “as if” belongs neither to the science fiction of a utopia to come (...) nor to the poetics of a nostalgia turned toward a golden age or an earthly paradise, toward the moment in Genesis when, before there is sin, the sweat of labouring brows would not yet have begun to flow, either in man’s toil and ploughing or in woman’s labour of childbirth.⁵

Derrida løser her begrepet profesjon ut av en tradisjonell oppfatning av dikotomiene arbeid – lek, plikt – lyst. Mennesket står i stedet overfor arbeidsstedet, universitetet med en fordring fra sannheten og med en motivasjon der motsetningen mellom plikt og lyst er dekonstruert. Det vil si at opposisjonen mellom dette begrepsparet er løst opp slik at vi får en mulighet til å tenke innholdet i dem på nytt. I denne

teksten, og i andre, gir han nye perspektiver på begreper som “as if”, “perhaps eller “to come”, som han bruker spesielt i forhold til begrepet demokrati. Disse “as if” “to come” handler ikke om en utopisk fortid eller framtid. Det handler om en menneskelig evne til å tenke det som *ikke er*, eller til å tenke helt på grensen til det som ikke er, for så å la det inspirere til nye dannelser, alltid satt under utvisking. For dette “to come” kan aldri komme, *cela n’arrive pas*. Den hendelsen man lar seg inspirere av, kan aldri realiseres som en tilstand.

Which is to say that this event takes place only to the extent where it does not allow itself to be domesticated by any “as if”, or at least by any “as if” that can already be read, decoded or articulated *as such*.⁶ (...)

If what arrives belongs to the horizon of the possible, or even of a possible performative, of this power of the “I can,” “I may”, it does not arrive, it does not happen, in the full sense of the word. (...) The examples with which I have attempted to accede to this thought (invention, the gift, forgiveness, hospitality, justice, friendship and so forth) all confirmed this thinking of the impossible possible, of the possible *as impossible*, of an impossible-possible that can no longer be determined by the metaphysical interpretation of possibility or virtuality.⁷

I dette impossible-possible er det at Derrida legger den radikale åpenheten som går i retning av alle tidsdimensjoner: fortid, nåtid og fremtid. Han viser oss et paradoksalt nytt handlingsgrunnlag som ikke er festet eller legitimert verken i nostalgi eller i utopi. Og vi må holde det der, som det evig kommende, det som han andre steder kaller “det messianske”⁸ eller “Elijah, he who is to come in a second coming”⁹. Det vil si at vi må oppholde oss på grensen, i døråpningen, på innsiden/utsiden av alle institusjoner. Her i denne teksten er det universitetet som institusjon han snakker om, der vi som forskere må oppholde oss på innsiden/utsiden og der vi lar universitetet selv plasseres på samme måten. Dette blir ikke en ansvarsfraskrivelse, men tvert i mot en forutsetning for virkelig å kunne ta ansvar, ta imot fordringene.

On this border, it must therefore negotiate and organize its resistance. And take its responsibilities. Not in order to enclose itself and reconstitute the abstract phantasm of sovereignty whose theological or humanist heritage it will perhaps have begun to deconstruct, if at least it has begun to do so. But in order to resist effectively, by allying itself with extra-academic forces, in order to organize an inventive resistance, through its oeuvres, its works, to all attempts at reappropriation (political, juridical, economic, and so forth), to all the other figures of sovereignty.¹⁰

Det blir for Derrida et poeng å holde alle interesser ut fra livet, å kunne motstå alle interesseinstanser og gruppers forsøk på å begrense friheten og muligheten til å stille alle spørsmål. Forskere, akademikere, må, gjennom en faglig selvkritikk, ta ansvaret og oppgaven det er å holde felt åpne for en kompromissløs sannhetssøking. Det kan bare gjøres gjennom å ikke hjemliggjøre eget territorium, ikke lukke det inne, men i stedet å søke en radikalisert åpenhet. I denne teksten er Derrida spesielt opptatt av oppgaven i en globalisert virkelighet, der han altså bytter ut ordet

globalisering med mondialisation for å fremheve denne vide “verdeniseringen” med det humanistiske, med humaniora i et universitet uten betingelser. Bare slik kan sannhetssøking bli en konstant fordring, en fordring som ifølge Derrida overskrider motsetningene i slike grunnleggende dikotomier som arbeid – lek, plikt – lyst. Dette blir en fordring, et arbeid, en plikt, et kall som går ut over alle konkrete interessegrupper og som kun kan knyttes til store begreper som menneskelighet og “verdenisering”. I det å svare opp i mot denne plikten lar vi oss i stor grad inspirere av lyst og lek fordi fordringen henger sammen med emansipasjon og en bekreftende dimensjon, et “Ja”, til livet og fordringen i en selvbekreftelse.¹¹

En fordring fra rettferdighet og demokrati

Den aller mest grunnleggende fordringen, som er overordnet alle andre legitime fordringer, er tosidig: Den ene siden er nevnt, Sannhetens fordring. Den andre kommer fra begrepet Rettferdighet, som igjen henger sammen med etiske overveielser, politikk og demokrati. Ideen rettferdighet blir ifølge Derrida en av de oppdragsgiverne vi som forskere må forholde oss til. I *Force de loi*¹² sier Derrida det slik at rettferdighet, forstått som noe som går utover “lov” eller “rett”, er dekonstruksjonens ikke-dekonstruerbare betingelse. Blant andre har Geoffrey Bennington¹³ gjort et poeng av at Derrida ikke kan sies å ha noen identifiserbar etikk, forstått som et budskap, likevel vil dypt etiske overveielser og forpliktelser komme fram i hans perspektiver. Etiske overveielser blir løftet ut av et budskapsperspektiv og vil i stedet bli en fordring i retning av åpenhet, gjestfrihet¹⁴ og rettferdighet¹⁵.

Ved å gå omveier gjennom begrep som rettferdighet, vennskap og politikk tar Derrida for seg begrepet demokrati i en dekonstruktiv manøver:

There is no democracy without respect for irreducible singularity or alterity, but there is no democracy without “community of friends” (*koina ta philon*), without calculation of majorities, without identifiable, stabilizable, representable subjects, all equal. These two laws are irreducible to one another. Tragically irreconcilable and forever wounding. The wound itself opens with the necessity of having to *count* one’s friends, count the others, in the economy of one’s own, there where every other is altogether other.¹⁶

Her identifiserer Derrida to “lover” internt i ideen demokrati, to lover som er ureduserbare overfor hverandre, som ikke kan gjøres om til en, men som ideen demokrati ikke kan klare seg uten. Det er loven om det ureduserbart singulære eller ulike på den ene siden og et “samfunn av venner” som må basere seg på majoritetsbeslutninger blant identifiserbare, representerbare likeverdige subjekter på den andre. Splittelsen eller gapet mellom disse lovene blir identifisert som et sår og et sår som vi må forholde oss til, vi må telle våre venner ut fra egne perspektiver, der enhver annen virkelig står, og må stå, for det andre, det ulike.

What remains or still resists in the deconstructed (or deconstructible) concept of democracy

which guides us endlessly? Which orders us not only to engage a deconstruction but to keep the old name? And to deconstruct further in the name of a *democracy* to come? (...)

Saying that to keep this Greek name, democracy, is an affair of context, of rhetoric or of strategy, even of polemics, reaffirming that this name will last as long as it has to, but not much longer, saying that things are speeding up remarkably in these fast times, is not necessarily giving in to the opportunism or cynicism of the antidemocrat who is not showing his cards. Completely to the contrary: one keeps this indefinite right to the question, to criticism, to deconstruction (guaranteed rights, in principle, in any democracy: no deconstruction without democracy, no democracy without deconstruction).¹⁷

Dette må forstås som en kritikk av demokratiet, i demokratiets navn. Og en presisering av verdier og perspektiver, prinsipper, som må ligge til grunn for og som basis i demokratiet som praksis. Det vil si at demokratiet hviler i retten til annerledeshet, ikke bare i retten til, men også i innsikten i at annerledeshet, differanse, det ureduserbart ulike er selve grunnlaget for å kunne “telle sine venner”, for å kunne komme fram til flertallsbeslutninger i konkrete politiske avgjørelser. En flertallsbeslutning vil ikke kunne gjøre det singulære og differansen overflødig. Den vil ikke kunne redusere det singulære, det individuelle ansvaret. Når Derrida snakker om demokratiet som kan komme, blir dette forklart nærmere i forbindelse med begrepet “det messianske”¹⁸, der han sier at dette må forstås som en messiansk struktur, et løfte, som ligger i språket. Der er ikke noe språk uten den performative dimensjonen i løftet. Dette messianske løftet er en hendelse som skjer her og nå, og Derrida påpeker at det således ikke har noe med det utopiske å gjøre.

This happens in the singular event of engagement, and when I speak of democracy to come (*la démocratie à venir*) this does not mean that tomorrow democracy will be realized, and it does not refer to a future democracy, rather it means that there is an engagement with regard to democracy which consists in recognising the irreducibility of the promise when, in the messianic moment, “it can come” (“*ça peut venir*”). There is the future (*il y a de l'avenir*). There is something to come (*il y a à venir*). That can happen ... that can happen, and I promise in opening the future or in leaving the future open.¹⁹

Denne fordringen til å åpne fremtiden, eller å la fremtiden stå åpen, henger ifølge Derrida sammen med erkjennelsen av det ureduserbart ulike, det singulære og det å la demokratiet få være en åpen konstruksjon som erkjenner sine splittelser, sine grunnleggende uforenelige lover. Det blir også en etisk fordring som blir forbundet med dette messianske håpet, et håp som aldri kan innfris som en tilstand, og som nettopp derfor overlever som håp.

De grunnleggende fordringene i Derridas perspektiver på språk og institusjoner blir derfor fordringer fra *sannhet* og fra *rettferdighet* – det *sannferdige* og det *etiske*.

Hva avhandlingen er og ikke er:

Avhandlingen er dypt inspirert av Jacques Derridas språkkritiske perspektiver, men det er verken en dybde eller breddepresentasjon av Derridas verk. I stedet er hans perspektiver og grep brukt i et forsøk på å problematisere en del eksplisitte og implisitte forutsetninger i pedagogikkens forhold til samfunnsinstitusjonene – og til det vitenskapelige prosjekt.

Det er i all hovedsak lagt vekt på originaltekster. Denne strategien har fremstått som mest fruktbar i forhold til formålet. En annen posisjon ville være å forsøke å skrive seg inn i en forskningsfront, i et landskap av sekundærlitteratur. Ideen om en forskningsfront bygger på noen forutsetninger som i høy grad blir problematisert gjennom Derridas perspektiver. Denne problematiseringen kommer fram på forskjellig vis i delene av avhandlingen og går blant annet på mulighet til falsifisering for å komme fram til stadig riktigere uttrykk, og oppfatningen om en linearitet i kunnskapsutviklingen.

Derridas egne tekster er alle et møte med andre konkrete tekster, ikke med en forskningsfront. Disse møtene kan beskrives som en nærlesing av tekster der Derrida går inn og påpeker, eller skriver fram, uuttalte forutsetninger i teksten. Fortolkning er alltid en mangetydig geskjeft som ifølge Derrida mer tar form av meningsmangfold og spredning enn av samling i en spisset front. Språket gir oss, ut fra Derridas perspektiver, ikke mulighet til en slik spissing.

I tillegg til Derridas originaltekster, der hans grep og manøvrer er brukt og presentert baserer avhandlingen seg også på tekster av Gregory Bateson, John Dewey, Richard Rorty, Ovid, William Shakespeare, James Joyce, Mikail Bakhtin, Walter Benjamin, og – Olav Åsteson: Draumkvedets imaginære forfatter. Avhandlingen blir derfor i første hånd et forhold mellom Derrida – pedagogikk – og undertegnede, med noen andre samtalepartnere. I tekstene, artiklene, er dette satt i forhold til de konkrete institusjonene som har bidratt med mulighet og mandat, men der utfordringen av institusjonaliseringsprinsippet, som begrensninger – og selve forutsetningen, for å søke sannhet og for ønsker om rettferdighet, vil måtte føre til at man må gå ut over og til dels utfordre de rammene som konkrete institusjoner kan sette.

Gjentakelser – iterabilitet

I avhandlingen finnes der gjentakelser. Det vil si at de samme sitatene, lignende perspektiver og grep blir brukt i flere av tekstene. I to tekster: “Refleksjoner rundt metodevalg i samfunnsforskningen” og “Pedagogikk og vitenskapskritikk” er deler av tekstene identiske. I den ene er dette brukt i refleksjon rundt *metode* i samfunnsforskningen generelt, i den andre blir presentasjonen av Derridas oppgjør med strukturalismen brukt som en *vitenskapskritikk* med vekt på vitenskapsfilo-

sofi satt i et pedagogisk perspektiv. Her er det altså snakk om bevisst og erkjent gjentakelse forstått som gjenbruk.

Gjentakelse i de andre tekstene knyttes til Derridas begrep iterabilitet. Det vil si at “det andre” oppstår i reiterasjonen.

Jeg har nylig forelesket meg i det franske uttrykket “én gang for alle” (...) Det uttrykker på en svært økonomisk måte den singulære og irreversible begivenheten ved det som kun hender én gang, og som altså ikke gjentar seg. Men på samme tid åpner det for alle de metonymiske substitusjoner som vil føre det annetsteds. Det helt nye, enten men vil det eller ei, oppstår i mangfoldet av gjentakelser. Dette er det som suspenderer den naive motsetningen mellom tradisjon og fornyelse, erindring og fremtid, reform og revolusjon. Iterabilitetens logikk spolerer på forhånd overbevisningene til så mange diskurser, filosofier, ideologier ...²⁰

Forståelsen av det singulære og det gjentakende har flere sider. Sitater vil aldri kunne uttrykke det samme, verken i forfatterens gjenbruk eller i en gjenlesning. Derridas filosofiske praksis består i hovedsak av noen gjenkjenbare grep, men som bare kan beskrives gjennom praksis, gjennom å vises. Det er ingen metode, grepene kan vises gjennom å gjøre dem. Og forståelsen av dem, eller evnen til å bruke dem, øves gjennom gjentakelse, en gjentakelse som likevel aldri blir den samme. De gjenkjenbare manøvrene vokser fram i filosoferende praksis, i møtet mellom språk og fordring.

Derridas begrepskritikk, som gir oss begrepene tilbake til bruk under noe forandrede forutsetninger, er gjort ved hjelp av disse grepene i forhold til begrepspar slik han beskriver dem i dette sitatet. Tradisjon – fornyelse, erindring – fremtid, reform – revolusjon. Iterabilitetens logikk viser at disse begrepene mister noe av sitt innhold gjennom å påpeke at det ene alltid vil inneholde det andre. Det fremmede er alltid allerede til stede i ethvert begrep. Erindringen er farget av forestillinger om fremtid, revolusjonen kan ikke tømmes for sitt innhold av tradisjon. Bruddene og linjene går på kryss og tvers av disse begrepsparene.

Derridas filosoferende praksis kan leses som en invitasjon til å øve ferdigheter i tenkningen, i refleksjonen. Disse ferdigheter går på å kunne gjenkjenne de forutsetningene som ligger til grunn for en logos-sentrert tenkning²¹, det vil si å identifisere preferanser som er gjort i forhold til aktuelle eller dominerende dikotomier i en tekst. Ferdighetene som kan øves, går i tillegg ut på gjøre seg bruk av begrepene ut fra en erkjennelse av at der ikke kan knyttes essensialitet til dem ved å ekskludere et fremmed innhold. Meningsdannelsen blir, gjennom Derridas grep, knyttet til differanse og prinsippet om det ureduserbart ulike. Ferdighetene øves gjennom gjentakelser som aldri blir “det samme”.

I avhandlingen blir det gjort forsøk på å ta høyde for dette, og den fremstår således som en filosoferende praksis i møtet mellom institusjoner, språk og fordringer.

*Avhandlingens språkkritiske behandling
av sentrale begreper, sammenhenger mellom artiklene*

Denne avhandlingen tar et språklig utgangspunkt der det blir forsøkt å ta høyde for en *begrepskritikk* og et ansvar, samt fordringer i forhold til begreper som sannferdighet og rettferdighet, gjestfrihet, som må bli vektlagt ut fra Derridas perspektiver. Med sitt fokus på institusjonalisering og med et utgangspunkt i prosjektet Skoleutvikling blir dette begrepet sentralt. Konkret er begge delene av begrepet **skole-utvikling** behandlet for å antyde mulighet til nytenkning i feltet. Det må være en nytenkning som problematiserer konstruktivt begge sider av begrepet “skoleutvikling”, altså *skole* som institusjon eller institusjonalisering av pedagogisk handling, og *utvikling* tenkt som en mer eller mindre lineær bevegelse fra en tilstand til en bedre tilstand. En *begrepskritikk* som tar for seg *sentrale begreper* for *pedagogikk som praksis og teori* vil være den røde tråden som går gjennom alle tekstene i avhandlingen.

Artikkelen: “Jacques Derrida: Er det mulig å være pedagog?” er en presentasjonsartikkel av Derridas tenkning, en artikkel som er tenkt å kunne fungere godt som introduksjon, både i den antologien den er blitt publisert i,²² og som en introduksjonsartikkel i denne avhandlingen.

Artikkelen: “Refleksjoner rundt metodevalg i samfunnsforskningen” forsøker å vise hvilke utfordringer som blir metodespørsmålene til del ut fra Derridas poststrukturalistiske perspektiver. Metodespørsmålet henger i denne sammenheng nøye sammen med en vitenskapskritikk.

I artikkelen “Pedagogikk og vitenskapskritikk”²³ presenteres Derridas begrepskritikk på et generelt plan satt i forhold til teori/praksis-problematikken som er spesielt aktuell og presserende i pedagogikkfaget, både som akademisk disiplin og som praksis.

I artikkelen “Paralyses or Battlefields – Pedagogy and a proposed parricide”²⁴ blir sentrale begreper som demokrati, nasjonalitet, patriotisme og det fremmede behandlet, begrep som er tett bundet opp til pedagogikk og Opplysningsprosjektet. Dette blir satt inn i en refleksjon rundt reformtenkning generelt og i forhold til den aktuelle situasjonen med akselererende reformhyppighet i utdanningspolitikken, både nasjonalt og internasjonalt. Det blir forslått en dekonstruksjon av opposisjonen mellom lyst og plikt, og et nødvendig fadermord, for på den måten å kunne stille spørsmål ved hegemoniske ideologier og for å kunne overkomme det som kan beskrives som en akademisk paralyses, handlingslammelse, i forhold til å kunne problematisere ideologiene bak reformene på en systematisk måte. Til dette formålet blir det i artikkelen gjort bruk av perspektiver fra John Dewey, Richard Rorty, James Joyce og Jacques Derrida.

Teksten “Knowledge and language: Education and the antagonist principle in Joyce and Derrida”, bringer disse perspektivene videre ved å problematisere Contemporary

Knowledge Society, et av pedagogikkens mest brukte “territorier” for legitimering av handling. Her blir James Joyces Boylan Blazes fra *Ulysses* presentert som et antagonistisk prinsipp som pedagogikken bør og må forholde seg til, for på den måten å kunne holde sine territorier åpne, og for å kunne spille en kritisk rolle som ikke står i opposisjon til, men som går ut over å være samfunnets støtter.

I artikkelen “Transformative Education in a Post-Structuralist Perspective”²⁵ er utviklingsbegrepet blitt problematisert i møtet med begrepet *det transformative*. Utviklingsbegrepet, brukt i pedagogisk sammenheng er et begrep som er nært knyttet til det pedagogiske Opplysningsprosjektet som kan sies å ha gitt inspirasjon og satt standard for pedagogikkens innhold og rammebetingelser siden 1700 tallet. Dette har knyttet pedagogisk teori og praksis opp mot et samfunnsbyggingsprosjekt basert på det vi kan identifisere som modernitetsprinsipper. Moderniteten, inspirert av opplysningstanken og forstått som et prosjekt basert på en lineær historieoppfatning der menneskelig rasjonalitet i stadig sterkere grad skal kunne skape utvikling og framskritt, har blitt utsatt for en omfattende kritikk i forbindelse med en vitenskapelig selvkritikk, spesielt kraftig fra 1960 tallet. Derridas språkkritiske perspektiver basert i en begrepskritikk bidrar til en ytterligere omdreining i denne kritikken. Begrepet *utvikling* bærer i seg en implisitt oppfatning av en mulig linearitet. Denne artikkelen foreslår å bruke begrepet *det transformative* som alternativ for å omgå dette og for å kunne problematisere den oppfatning at entydige meningskonstruksjoner bygget på ren rasjonalitet er mulig. Artikkelen fremhever at pedagogisk praksis best kan beskrives som en handling som overskrider alle “pedagogikker”, alle tenkbare målsetninger. Et poeng her er at slike mål aldri kan bli entydige, og at det kan ligge et etisk dilemma i å skulle forfekte og basere seg på oppfatningen av at konkret måloppnåelse er mulig. Pedagogisk praksis, forstått som en transformativ pedagogikk fra et poststrukturalistisk perspektiv, slik den blir presentert i artikkelen, må i stedet si seg villig til å ofre sine territorier for å kunne ta sitt ansvar og sin oppgave på alvor.

I artikkelen “Transformative Teaching – Restoring the Teacher, under erasure” blir institusjonaliseringsbegrepet problematisert gjennom en iscenesettelse, et samspill mellom Derridas “Where a teaching body begins and how it ends” og Draumkvedet. Det blir her argumentert for “kyrkjedynni”, dørstokken, *the threshold* som en mulighet til å utfordre institusjonaliseringens imperialistiske tendenser, i sannhetens navn. Her er inspirasjonen hentet fra en tekst fra norsk middelalder, altså fra før opplysningstida. Artikkelen spiller på performativitet og skriver seg inn i en postmoderne “tradisjon” der en kan få fram en modernitets- og samtidskritikk inspirert av førmoderne kulturuttrykk. Denne artikkelen har fått en eksperimentell form for på den måten å sette i scene noe av problematikken rundt institusjonalisering. Den er tenkt, kanskje i sterkere grad enn de andre, både å *inneholde* pedagogiske problemstillinger, men også å *være* pedagogikk. Når Derridas egne tekster krever en filosofisk innsikt og et mer enn grundig lesearbeid, vil en slik iscenesettelse

kunne gi en *opplevelse* av hvilke problemstillinger det kan være snakk om.

De to siste artiklene “Adam og fademordet” og “Derridas for-ut-setning, meningsdannelsens mulige uunngåelige forutsetningsprinsipp”, tar tak i språklige problemstillinger på et mer prinsipielt nivå. I disse to siste tekstene blir en opprinnelsestenkning identifisert som *utvikling* og *forfall*stenkning knyttet til modernitetskritikken hos Nietzsche, Benjamin, Bakhtin og – Derrida. Disse artiklene blir således både en utdyping av en kritikk av utviklingsbegrepet i forlengelsen av artikkelen “Transformativ Education in a Post-structuralist perspective”, samt en påpeking av dikotomien *utvikling – forfall* der Derridas egen opprinnelsestenkning blir et poeng i en dekonstruktiv lesing av begynnelsen av *Of Grammatologi*.

Begrepene *institusjon* og *utvikling*, knyttet opp til en poststrukturalistisk vitenskapskritikk ut fra Derridas perspektiver, er røde tråder som går gjennom hele avhandlingen.

Etterordet er ikke et tradisjonelt etterord, men en oppsummering i en mer litterær essayistisk form der avhandlingens budskapsløse budskap tar form av en improviserende iscenesettelse.

Et landskap: pedagogikk og Derrida

Til tross for at sekundærlitteratur er lite brukt i avhandlingen vil den plasserer seg i et etter hvert temmelig omfattende landskap av slik litteratur der Derridas perspektiver blir satt i relasjon til pedagogikk. Det kan ved nærmere ettersyn vise seg at perspektivene har spesielt stor relevans for faget fordi de gir mulighet og grunnlag til en intensivert etisk refleksjon i tillegg til den vitenskapelige. Gregory Ulmer er en av de første som virkelig forsøker å sette perspektivene i forhold til pedagogikkens utfordringer med boka *Applied Grammatology*²⁶ Her sammenligner han performancekunstneren Joseph Beuys’ pedagogiske prosjekt, Jacques Lacans forelesningspraksis, samt filmskaperen Sergei Eisensteins produksjoner og grep, med Derridas filosofiske praksis. Dette viser at det her ligger mulighet til en intensivering av en refleksiv evne, samt en nyorientering i uttrykk basert på det prinsippet som Derrida gir navnet *différance* eller det ureduserbart ulike.

En annen som har arbeidet lenge og grundig med Derridas perspektiver og pedagogikk er Peter Trifonas²⁷, som har arbeidet med en radikal nytenkning av pedagogikk generelt, med vekt på ansvar, etikk og politikk. Blant flere andre kan vi nevne Michael Peters²⁸, Gert J. J. Biesta og Denise Egéa-Kuehne²⁹, Nigel Blake, Paul Smeyers, Richard Smith, Paul Standish³⁰ og Robin Usher/Richard Edwards³¹ samt Stuard Parker³². Alle disse tar opp poststrukturalismens utfordringer til pedagogikkfaget på konstruktive måter, ut fra en kritikk av Opplysningstidas vitenskapsideal. En vitenskapskritikk basert i språket vil måtte avvise Opplysningprosjektets viktigste forutsetning: muligheten til enhetlig og entydig viten. I stedet må en forholde seg til språkets performative side, som alltid vil være tilstede, i alle språklige

uttrykk. Rebecca A. Martusewich er nær praksisfeltet i sin bok, *Seeking Passage, Post-Structuralism Pedagogy Ethics* der hun bruker begreper som Choreography, Writing, Performance, Form for å beskrive en pedagogisk praksis som tar høyde for vitenskapskritikk, estetikk og den intensiverte form for etisk vurdering og ansvar som ligger i denne kritikken. “Den andre Skoleporten” kan som bilde, som metafor, sammenlignes med hennes “Seeking passage” forstått som en problematisering av opplysningsidealets pedagogikk, det vil si ønsket om å bygge på fast grunn, der en i stedet argumenterer fram og viser en pedagogisk praksis basert i *différance*.

Avhandlingen “Den andre Skoleporten” plasserer seg i dette landskapet av sekundærlitteratur basert på Derridas originaltekster. Den presenterer en annen relasjon mellom tenkning/filosofi og pedagogikk enn den vi finner i Opplysningsprosjektet. Denne andre relasjonen er ikke en som står i opposisjon til dette prosjektet, i stedet kan vi snakke om en vitenskapelig selvkritikk nettopp i opplysningstidas ånd, en fortsettelse der man forsøker å sette den pedagogiske handling “under utvisking”, ved å innta en dekonstruktiv posisjon i det som kan være uerkjente imperialistisk-ideologiske posisjoner. En pedagogisk handling må i stedet basere seg på en erkjennelse av institusjonaliseringens uutryddelige voldelige/begrensende side, en erkjennelse som må kombineres med et ureduserbart individuelt ansvar og et vitende/seende “ja” til å handle i verden. Det vil si et ja til en pedagogisk praksis som stadig er villig til å ofre et trygt territorium for på den måten å kunne ta sitt pedagogiske mandat på alvor. Paradoksalt nok vil denne åpningen mot offer være selve forutsetningen som gjør det mulig for pedagogen/forskeren å forbinde seg med sitt virke. Dette vitende/seende ja er basert på å kunne ta inn over seg den dobbelthet som ligger i å kunne se og utfordre alle kulturelle former for begrensende normgrep, både formell og uformell institusjonalisering, og samtidig se at disse er en forutsetning for all menneskelig tilværelse. Det dreier seg om å øve en evne til å opponere, ta ansvar, handle og uttrykke seg i et landskap kalt pedagogikk, et landskap bestående av paradokser uten prinsipielle løsninger.

Noter

- ¹ Derrida, J. (2001) "The future of the profession or the university without condition (thanks to the "Humanities", what *could take place* tomorrow." I Cohen T. (ed) *Jacques Derrida and the Humanities, a critical reader*, Cambridge: Cambridge University Press
- ² Derrida, J. (1996) *Marx' spøkelser*, Oslo: Pax Forlag
- ³ Derrida, J. (2001) "The future of the profession or the university without condition (thanks to the "Humanities" what *could take place* tomorrow" Cohen, T. (ed) *Jacques Derrida and the Humanities*, Cambridge, Cambridge University Press
- ⁴ Ibid s. 25
- ⁵ Ibid s. 43-44
- ⁶ Ibid s. 53
- ⁷ Ibid s. 54
- ⁸ Derrida, J. (1996) "Remarks on deconstruction and pragmatism" i Mouffe (ed) *Deconstruction and pragmatism*. London: Routledge (s. 82)
- ⁹ Derrida, J. (1991) "Ulysses grammophone", i Kamuf (ed) *A Derrida reader* NY: Columbia University Press (s. 583)
- ¹⁰ Derrida, J. (2001) "The future of the profession or the university without condition (thanks to the "Humanities" what *could take place* tomorrow" Cohen, T. (ed) *Jacques Derrida and the Humanities*, Cambridge, Cambridge University Press
- ¹¹ Derrida (91): "Ulysses grammophone", i Kamuf (ed) *A Derrida reader* NY: Columbia University Press, s 594-595
- ¹² *Force de loi*, Paris: Galilée 1994:35
- ¹³ Derrida, J. "Dekonstruksjon og etikk, *Agora* nr 1-2 2005, Oslo: Aschehoug
- ¹⁴ Derrida, J. (2000) *Of Hospitality*, Stanford: Stanford University press
- ¹⁵ Derrida, J. (1997) *Politics of Friendship* London: Versto
- ¹⁶ Ibid s. 22
- ¹⁷ Ibid s. 104-105
- ¹⁸ Derrida, J. (97) "Remarks on Deconstruction and Pragmatism" i Mouffe (ed) *Deconstruction and pragmatism*, London: Routledge, s 82-83
- ¹⁹ Ibid (97:83)
- ²⁰ "Den andre er skjult fordi han er annerledes", Antoine Spire & Jacques Derrida I *Agora* nr. 1-2 (2005 s. 12-13)
- ²¹ Derrida, J. (97) *Of Grammatology*, Baltimore: John Hopkins, s 24-25
- ²² Steinsholt, K./Løvlie L. (red) (2004) *Pedagogikkens mange ansikter, Pedagogisk idéhistorie fra antikken til det postmoderne*, Oslo: Universitetsforlaget, s 669-683
- ²³ Antatt: *Norsk Pedagogisk Tidsskrift*, Oslo: Universitetsforlaget, kommer vår 2006
- ²⁴ Antatt: i *Educational Philosophy and Theory*, Blackwell, nr 2, 2006 special issue: "Philosophy of Education in the Nordic Countries at the Turn of the Millennium".

- ²⁵ *Journal of Transformative Education*, Sage, October, 2004, volume 2 number 4. p 262–275
- ²⁶ Ulmer, Gregory (1985) *Applied Grammatology: Post(e)- pedagogy from Jacques Derrida to Joseph Beuys*, Baltimore, Md: Johns Hopkins University Press
- ²⁷ Trifonas, P. (2000) (ed) *Revolutionary Pedagogies, Cultural Politics, Instituting Education, and the Discourse of Theory*. New York/London: Routledge.
- Trifonas, P. (2000) *The Ethics of Writing, Derrida, Deconstruction and Pedagogy*, Lanham/ New York/Oxford: Rowman & Littlefield Publisher, Inc.
- Trifonas, P./ Peters, M. (ed) (2005) *Deconstructing Derrida, Tasks for the New Humanities*, NY: Palgrave
- ²⁸ Peters, M. (1998) (ed) *Naming the Multiple, Poststructuralism and Education*, Westport, Connecticut/London: Bergin & Garvey
- ²⁹ Biesta, G./Eg a-Kuehne, D. (2001) *Derrida & Education*, London/New York: Routledge
- ³⁰ Blake, N./Smeyers, P./Smith, R./Standish, P. (1998) *Thinking again: Education after Postmodernism*, Westport, Conn: Bergin & Garvey og (2003) *The Blackwell Guide to the Philosophy of Education*, Malden Mass: Blackwell
- ³¹ Usher, R./Edwards, R. (1994) *Postmodernism and Education*, NY, London: Routledge
- ³² Parker, S. (1997) *Reflective teaching in the postmodern world, a manifesto for education in postmodernity*, Philadelphia: Open University Press

JACQUES DERRIDA: ER DET MULIG Å VÆRE PEDAGOG?

Publisert: Steinsholt, K., Løvlie, L. (red) *Pedagogikkens mange ansikter. Pedagogisk idéhistorie fra antikken til det postmoderne*, Oslo: Universitetsforlaget (2004: 669 – 683).



Dette kapitlet er utelatt på grunn av copyright.

REFLEKSJONER RUNDT METODEVALG I SAMFUNNSFORSKNINGEN

Inspirert av Jacques Derridas språkkritiske perspektiver



Innledning

Refleksjoner uten språk skulle per definisjon være så godt som umulig. Et språklig fokus må derfor være relevant i sammenhenger der metodevalg skal vurderes, slik det skal i dette essayet. Når vi nå innledningsvis skal knytte refleksjoner rundt metodevalg til refleksjoner rundt språk som sådant, kan vi starte med å presentere noen av de metaforene som ofte blir knyttet opp mot forskning og vitenskap:

Forskning må identifiseres som bevegelse i ukjent farvann. Det ukjente, det som forskningen skal bevege seg i, kan beskrives som et hav. Det som forskningen frembringer av ny innsikt, kan få bilde av flytende gjenstander på dette havet. Metaforene kan fremstilles i forskjellige spørsmål: Kan forskjellige forskningstradisjoner sammenlignes med skip som møtes om natten, ute av stand til å kommunisere, kanskje til og med ute av stand til å oppdage hverandre? Finnes der videre i havet en del rekved av ubekreftede og lite underbygde antagelser som bør fjernes for at skipene skal kunne holde stø kurs?

Fra antikkens filosofi og fram til vår tid er det gjort forsøksvise anstrengelser for å henvise slike bilder, metaforer, til fiksjonens verden, mens vitenskapen skal sikre sin eksistens ved å hold seg til stringent logisk tenkning uttrykt i et klart entydig språk. Mange, fra Platon (2002) til våre dagers filosofer og vitenskapsmenn, har forsøkt å ta et oppgjør med retorikk og metaforisk språk. Likevel kan man følge metaforenes spor, stier og tråkk tvers igjennom det filosofisk/vitenskapelige landskapet, fra antikken til i dag. En som har funnet og fulgt slike spor er filosofen Jacques Derrida, og det er primært hans perspektiver som skal inspirere oss her. Og det er muligheten av et stringent logisk entydig språk som skal undersøkes gjennom hans perspektiver.

Relevansen i forhold til metodespørsmål ligger på et metanivå, fordi språklige strukturer uansett er til stede i all forskning, på alle nivåer og i alle delprosesser. En grunnleggende struktureringsmåte for det som blir oppfattet som logikk, eller også vitenskap, er teoridannelse ved hjelp av falsifiseringsstrategier. I dette ligger det at nye observasjoner eller refleksjoner, enten de primært vektlegger det teoretiske eller det empiriske, skal kunne falsifisere en tidligere posisjon. Hegel har beskrevet dette i sin tese-antitese-syntesebevegelse. Forskjellige paradigmeoperspektiver, i forlengelse av Kuhn, har beskrevet hvordan enkelte teoretiske strukturer får gjelde som sannhet i avgrensede områder av rom og tid. Charles Sanders Peirce (1898) brukte metaforer for å beskrive den midlertidighet han mente å finne i forskjellige vitenskapelige meningsstrukturer. En teoretisk posisjon ble av ham presentert som et noenlunde tørt område i myra, et sted man kunne oppholde seg til underlaget begynte å gi etter. Wittgenstein (2001) sammenlignet meningsstrukturer, både logiske og metaforiske, med et flueglass. Platon lot filosofen, når han tok steget ut av hula, få oppleve en virkelighet som var større enn det han tidligere hadde kunnet forestille seg. Wittgenstein mente at filosofen bare går lenger enn folk flest ved å

stange mot glassveggene. Filosofene gjør ifølge ham, til forskjell fra de i mindre grad reflekterende mennesker, den erfaring at det smerter å støte mot grensene.

Når vi nå har proklamert refleksjon som en målsetting, har vi således ikke noe annet valg enn å stange hodet mot glassveggen, eventuelt i skipets køoyer. Et skip har en innside og en utside. Liv og død avhenger av at vi klarer å holde skipet flytende, med oss på innsiden og vannet på utsiden. I både kvantitative og kvalitative forskningsmetoder er språklige konstruksjoner i form av teorier selve skroget. I deduktiv hypoteseprøving, i induktive slutninger, i observasjon, eksperiment, intervjuer og spørreundersøkelse vil både utgangspunkt og slutt punkt måtte uttrykkes som teori. Det vil si en språklig konstruksjon som forsøksvis skal uttrykke noe logisk konsistent og som har sannhetens Stella Polaris som ledestjerne. Før, etter og underveis i et forskningsprosjekt der man ønsker å bruke og øve ferdigheter i navigering, i refleksjon, må det derfor være viktig og riktig å intensivere refleksjonen rundt fenomenet teori.

Hva er teori?

Selv med et klart definert empirisk utgangspunkt er det grunnlag for å stille spørsmål om der i det hele tatt finnes noen meningsstrukturer som på noen måte unnslipper teorien. I det følgende kan det være på sin plass å søke det prinsipielle i slike spørsmål: Er observasjon uten teori mulig? Vil det være mulig å oppfatte et sanseinntrykk uten at dette kan kategoriseres eller inngå i en slags refleksjon rundt mulige kategoriseringer? Om vi identifiserer disse to grunnleggende "kildene" for menneskelig meningsdannelse som en sensibel og en intelligibel (Derrida 1995: 89), en knyttet til sansene og en til en ordnende instans, vil også det omvendte spørsmålet være av interesse: Vil kategorisering, dannelse av meningsstrukturer gjennom bruk av begreper være mulig uten sanseerfaringer? Teoridannelse som fenomen kan sies å være en uunngåelig side ved alt som identifiserer seg som forskning, enten den har en empirisk eller en filosofisk vektlegging.

Ut fra språkkritiske vinkler, det vil si filosofiske perspektiver på språkets muligheter og begrensninger, kan det åpnes for en del interessante spørsmål. Dette må bli spørsmål som angår både det vitenskapelige og det filosofiske prosjekt som sådant, der en muligens kan antyde noen blinde felt. Slike mulige blinde felt kan sette de mest iherdige og systematiske vitenskapelige prosjekter i fare ved at man overser egne forutsetninger.

Fortolkningens "alltid allerede"-problematikk

En av de mest markante skikkelsene i det språkkritisk filosofiske landskapet er nylig avdøde Jacques Derrida. Det kan vise seg, ved nærmere ettersyn, at hans perspektiver kan sees på som et møtepunkt mellom vitenskap/filosofi og etikk, der dette blir

sider av de samme idealene med stor grad av samsvar. Hans perspektiver kan ha spesiell betydning når man ønsker å se nærmere på noen grunnleggende strategier i forskningen: forholdet mellom empirisk observasjon og teoretisk fortolkning. Disse perspektivene er grunnleggende presentert i ett av Derridas første verker: *Of Grammatology* (1997). Det som foreslås kan beskrives både som en metarefleksjon og som et intensivert blikk på de minste enheter i menneskelig meningsdannelse. Denne metarefleksjonen blir gjort mulig nettopp ved dette mikroblikket. Målsettingen er å kunne påpeke det punktet der filosofi og vitenskap baserer seg på overtro, eller på et uproblematisert grunnlag, ved å overse egne forutsetninger i det språklige univers det skaper og er en del av.

Når det gjelder dette forholdet mellom observasjon og fortolkning, vil vi ifølge Derrida ved enhver observasjon allerede ha foretatt en fortolkning (97:50). Uten en fortolkning vil vi ikke kunne observere. Sanseapparatet, i forskjellige utgaver, ville ha mottatt inntrykk fra omverdenen uten at vi hadde opplevd å ha mottatt disse, om vi ikke allerede hadde foretatt en slags kategorisering av sanseintrykket. En fortolkning vil slik sett alltid allerede ha skjedd når vi opplever å ha persipert noe. Strukturering av sanseintrykk blir ut fra dette en forutsetning for det vi vil erkjenne som menneskelig meningsdannelse. Derrida tar et stort perspektivisk skritt tilbake når han skal forsøke å få et overblikk på denne meningsdannelsen i et nytt lys, både tenkt i historisk forstand og tenkt som et forsøk på å se på menneskelige eller kulturelle uttrykk som en slags helhet. Menneskelig meningsdannelse i vid forstand blir av Derrida gitt navnet *skrivning*, og dette begrepet vil omfatte alle former for tegnsetting, det vil si alt fra vitenskapelige tekster, filosofi, arkitektur, kunst, teknologi osv. I videste forstand alt det vi oppfatter som kulturell virksomhet, både i skriftlig, muntlig og plastisk form. Vi blir altså presentert for de helt store perspektivene, all menneskelig tegnsetting i vid forstand, og, i den andre enden, en nærmere undersøkelse av de minste delene i denne tegnsettingen, blant annet i forlengelse av Saussures lingvistikk, med et forsterket fokus på differansene i og mellom tegn og begreper.

Oppgjøret med strukturalismen

”Signifier and the signified” – om språklige subjektposisjoner

Menneskelig produksjon av meningsstrukturer i sine mange genrer og uttrykk kan altså blant annet identifiseres som myter, religion, litteratur, arkitektur, musikk, billedkunst og andre uttrykk som blir plassert under kunstbegrepet, samt som reklame, underholdning osv. I en egen klasse finner vi de uttrykkene som har hatt ambisjoner om å si noe virkelig om virkeligheten: filosofi, vitenskap, modeller, teori. Derridas grep er altså å plassere alle disse inn i begrepet *skrivning*, der logiske strukturer, filosofiske og vitenskapelige tekster, teori, blir sett på som eksempler på uttrykk i et landskap av mange.

Det som preger de logiske strukturene, er at de har ambisjoner om å si noe om mennesket og verden som i prinsippet kan være entydig sant og i enighet med seg selv. En teori som vi opplever som sammenhengende, vil nettopp gi inntrykk av å være enig med seg selv, og av at den bærende logiske strukturen er konsistent. Denne opplevelsen av konsistens vil være basert på ideen om begreper med et tilsynelatende definerbart innhold.

I et språkperspektiv kan vi teoretiserende snakke om tre elementer i en meningsdannelsesprosess: tingen (i verden), tegnet/lyden og begrepet/ideen. Derrida påviser at i Saussures lingvistik blir det operert bare med de to siste. Det er tegnet/lyden som får navnet *signifier*, og begrepet/ideen som får navnet *signified*. (Derrida, 97:63) Det er ikke objektet i verden, for eksempel et empirisk eple, men ideen eple som er *the signified*. Men det er heller ikke selve lyden som fysisk fenomen i verden det her er snakk om når man identifiserer signifier, men “den hørte lyden”, den lyden som er oppfattet som lyd. Vi er altså inne i den menneskelige meningsdannelse, mellom det oppfattede tegnet/lyden og ideen/begrepet, og det er *begrepet/ideen* som ifølge Saussure blir “gjort kjent” gjennom tegnet. Begrepet/ideen blir dermed “subjektet” i denne fortellingen som på sett og vis kan identifiseres som strukturalisme.

I *Of Grammatology*, i kapittelet “Linguistics and Grammatology” tar Derrida utgangspunkt nettopp i lingvistikken i dens strukturalistiske form. Med sideblikk til Rousseau og Husserls fenomenologiske perspektiver lar Derrida den hierarkiske oppfatningen av tegn bli et sentralt punkt i en dekonstruktiv lesing av Saussure. Det blir hos Saussure skilt mellom lyd og skrift, der lyden blir presentert som nærmere ideen enn tegnet. Ideen får innta subjektposisjonen med en implisitt oppfatning av det Derrida kaller presence. Det vil si en tilstand av tilstedeværelse uten indre spenningsforhold. For Saussure blir denne oppfatningen av mulig presence beholdt, selv om han legger vekt på differanse som et grunnleggende prinsipp for meningsdannelse. Derrida påpeker en forutsetning som ligger i oppfatningen av ideen som “subjekt”, det vil si som signifiert, der lyden blir en avledet form, eller et uttrykk for det signifierte og der det visuelle tegnet blir en avledet form av dette igjen. Dette visuelle tegnet blir i kraft av sin “materialitet” lengst borte fra “subjektet” det vil si ideen/begrepet. Det er den metafysiske oppfatning om begrepets/ideens renhet Derrida problematiserer. Vi kan ikke, om vi tenker godt etter, forstå muligheten av en ide uten en viss form for materialitet. Språk blir lært i samkvem med andre mennesker der ord mest vanlig blir uttrykt i lyd. Døve og døvblinde lærer på andre måter, men poenget er det samme. Lyd har, på lignende måte som skrift, gester, og taktil berøring en uunnngåelig materiell side. For lydens vedkommende blir det i form av svingninger i luft som møter et sanseorgan, som også er formet av materie.

Materialitetens uunngåelighet

Der er ingen mulighet for at ideer skal kunne verken være til eller kunne formidles uten at de må om en eller annen form for materialitet. Det sensible og det intelligible blir derfor to gjensidig avhengige sfærer i meningsdannelsen, og ingen av dem vil kunne representere presence. I stedet for å sette det intelligible og det sensible i en opposisjon (Derrida, 95:89) og foreta en preferanse, må vi snakke om en differanse som en forutsetning for meningsdannelse. Dette vil ikke bli en differanse som er plasserbar kun i *signifiers* sfærer slik som Saussure synes å mene, men en differanse som alltid allerede er en intern affære i *the signified*, i alle fortellingens *subjekt*, i ideen. Poenget her blir at alt språk, all meningsdannelse er avhengig både av en materiell side knyttet til sansene og en strukturingside knyttet til en eller annen strukturingsveie. Ingen av disse kan få identitet som opprinnelig. Når luftsvingningene når barnets øre, må der også ligge en evne til strukturering i barnet for at disse svingningene skal kunne danne meningsstruktur. Vi vet at om barnet ikke blir omgitt av menneskelig språk, vil språk, slik vi oppfatter det, ikke bli dannet i barnet. Ideene må dermed bli dannet ut fra en strukturingsveie kombinert med en materialitet, i et menneskelig språklig fellesskap, der ingen av elementene kan være "først" eller opprinnelig. Den antatt medfødte strukturingsveien vil måtte være et mulig potensiale mot språkdannelse og vil ikke kunne bli utviklet til språk uten et slikt menneskelig språkfellesskap.

Ideene/begrepene blir dermed et produkt av disse to ytterpunktene, det intelligible og det sensible, produsert i et menneskelig språkfellesskap, et produkt som bærer en grunnleggende splittelse i sin midte, som en forutsetning.

Ideen er dermed ikke først, i en type platonisme. Men Derrida problematiserer også det som kan identifiseres som pragmatisme, der ideene/begrepene blir forstått som noe som oppstår entydig gjennom erfaring og bruk av språket. Det vil si den oppfatning at begrepet eple er oppstått gjennom omgang med epler der man har gitt navn til objektet ut fra summen av observerte objekter i en språklig samhandling, og at begrepet dermed bare kan bli justert gjennom nye erfaringer med observerte objekter. Nå vil nok ikke eple være et godt eksempel i den videre behandlingen av begrepsforståelsen, bedre vil det være å bruke mer abstrakte, og verdiladede begreper, slike som Derrida gjør seg bruk av: gjestfrihet, demokrati, tilgivelse osv. Dette fordi der muligens i første omgang ikke vil være knyttet stor politisk, pedagogisk og handlingsrettet interesse mot hvordan begrepet eple blir brukt, men i forhold til de tre sistnevnte eksemplene vil det definitivt gjøre det. Derrida ser på de mulighetene i språk og meningsdannelse som overskrider det konkrete erfarte, men likevel har en helt nødvendig erfart side. Overskridelsen går på at man kan tenke seg former man aldri har erfart, eller man kan tenke seg muligheter ut over det erfarte, eller at man kan tenke begrepet på to nivåer, et ideelt og et konkret, der begge er nødvendige.

Logosentrismen og dens mulige øyeblikksoverskridelse

Begreper får mening gjennom å tilsynelatende ekskludere det som er fremmed for det. Det vil si ved å henvise det fremmede til fremmed territorium. Men denne strategien som går på å gi begreper innhold gjennom ekskludering, vil måtte forbli et ufullendt prosjekt, fordi det “urene” alltid uansett vil være tilstede i begrepet, samt at man blir avhengig av opposisjonssiden i dikotomien for å beholde meningen. For eksempel vil en vitenskapsmann være avhengig av de uvitende for å beholde sin identitet, sitt navn. Videre vil begrepet lys få mening gjennom sin motsats mørke, men i tillegg til å få mening gjennom denne dikotomien vil begrepet lys bære i seg sin egen splittelse fordi det, som alle andre begrep har både en intelligibel og en sensibel side. Problemet med det som Derrida kaller logosentrisme, kommer fram gjennom en tendens til å gi den ene delen av en dikotomi forrang som naturlig eller preferabel. Problemet ligger ikke i dikotomiene, men i den imperialismen som blir skapt gjennom preferansen.

I *Of Hospitality* (00:81) presenterer Derrida den enkle formelen $En+n$ som en formel for ide- eller begrepsdannelse. I dette ligger både den intelligible og den sensible siden, begge nødvendige i dannelsen av begreper. Om en støtter oppfatningen at $\text{begrep}=En$ er mulig, vil dette måtte bli en form for platonisme der begrepet/ideen eksisterer før og uavhengig av det materielle uttrykket i form av lyd, bilde eller gjenstand. En oppfattelse av $\text{begrep}=n$ vil måtte bli den oppfatning at begrepet er blitt til gjennom et pragmatisk forhold til verden der begrepet er summen av alle sansete observasjoner av objektet n , delt på n . Vi vil dermed være låst til de observerte n og vil ikke kunne tenke oss mulige n , utover de observerte variantene av n . Om vi bruker et abstrakt begrep som gjestfrihet, vil vi gi dette mening og innhold gjennom de observerte uttrykk av denne ideen.

Ved å erkjenne begrepets uunngåelige erfaringsmessige og materielle side blir begrepet av Derrida “reddet ut” av evighetens sfære, den platonske idehimmel. Men for Derrida vil en ide grunnet på ren sanseerfaring være like basert på metafysikk som den platonske. Ren sanseerfaring er like umulig som rene ideer. I grunnen vil en ide om ren sanseerfaring nettopp være en form for platonsk ide, en ide som er først og som ligger til grunn for en fortolkning. Når Rorty snakker om empiri i *Deconstruction and Pragmatism* (96:16), er jo dette ikke empiri, dvs. sanseerfaring, det er *ideen* om empiri. Slik sett kan man beskrive Rortys pragmatisme basert på ideer om empiri, naturalisme og evolusjon som en variant av platonisme. Der ligger en ide som grunnlag for oppfatningen at empiriske erfaringer er mulige, skapt i en ide om idéevolusjon. Vi kan ut fra dette identifisere en moralisme, som det alltid vil være mulig å gjøre når posisjoner og teorier blir presentert som virkelighet eller preferable posisjoner. En slik moralisme har uetiske sider gjennom å skjule sine forutsetninger. Moraliseringsen går i dette tilfellet ut på å kritisere en problematisering av tingenes tilstand, noe Rorty mener Derrida gjør i en for stor grad. Empiri vil

for Rorty stå i opposisjon til platonisme, der den empiriske posisjonen blir en foretrekkbar posisjon. Ideen om empiri vil være avhengig av sin opposisjon for å gi mening. Om en ser nærmere på den tilsynelatende empiriske posisjonen, vil den avsløre sin splittelse, sin idé- og sin materialitetsside. En moralisering som går på å begrense spørsmål og problematisering, vil måtte stå i konflikt med en etikk og et vitenskapelig ideal som i stedet for å lukke for spørsmål kompromissløst søker å sikre åpninger for nye spørsmålsstillinger. Rortys oppgjør med platonismen blir ut fra dette et ufullendt prosjekt. Ved å gjøre en preferanse *for* ideen om empiri faller han tilbake i platonismen.

Vitenskap, sannhet og etikk

En kan identifisere både en strengt logisk og en sterk etisk side i Derridas perspektiver. Gjennom en godt skolert evne og en intensivt bruk av logisk tenkning går Derrida inn på store deler av den vestlig filosofiske kanon. For å nevne bare noen: Platon, Augustin, Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Husserl, Benjamin, Rousseau, Freud, Marx. Han bruker ikke en falsifiseringsstrategi, fordi falsifiseringsstrategien gjennom hans språkkritikk er blitt falsifisert som metode for sannhetssøking. For der finnes ikke noen “utsidetekst”, det vil si en entydig sannhet som kan uttrykkes i konsistente språklige uttrykk uten indre spenningsforhold. Derrida viser i stedet hvor de forskjellige tekstene lukker seg og blir ulogiske. Dette, å bruke strengt logisk tenkning på logiske tekster for å påvise det ulogiske som med nødvendighet må ligge til grunn for den oppfatning at entydig mening er mulig, kan muligens beskrives som å “bryte logikkturen”, det vil si at konsekvent logisk tenkning peker ut over, og på mange måter sprenger alle forsøk på å danne konsistente entydige logiske konstruksjoner.

Den andre siden av Derridas prosjekt (som ikke lar seg identifisere i egne tekster, fordi både den logiske og den etiske siden er tilstede i alle) går ut på å dvele ved logiske strukturer som gjennom sin ulogiske tro på muligheten av det entydig sanne, virker moralistisk og dermed imperialistisk ut fra å presentere et bestemt perspektiv som naturlig eller entydig sant, som en lovtekst man må bøye seg for. Denne moralismen må identifiseres både som uetisk og uvitenskapelig. Derfor ligger der en mulighet til emansipasjon i Derridas perspektiver, men dog ikke til sannere utsidetekster, men til å kunne sette alle tekster under utvisking, et annet av Derridas grep og begreper. Det å sette begreper under utvisking vil på sett og vis gi oss begrepene tilbake til bruk, selv om de ikke kan vise til noe essensielt innhold. Det innebærer en aksept av at de aldri kan representere entydig sannhet eller vise til noen slags essensialitet. Likevel uttrykker Derrida stor respekt og beundring for de meningsstrukturene som menneskelig virksomhet skaper. Han viser bare at det er nødvendig med et skjerpet blikk og en årvåkenhet og ikke minst en evne til konsekvent logisk tenkning for å kunne gjennomskue tendenser til det totalitære,

det usanne og det imperialistiske. Ikke fordi meningsstrukturer uten slike sider er mulige, men fordi årvåkenheten og åpenheten overfor det ekskluderte er av stor betydning når menneskelige fellesskap skal dannes, vedlikeholdes og nydannes.

Konsekvenser for valg av metode

Utfordringene det her er snakk om, kan sies å være svært radikale, men også temmelig minimale for metodevalget i samfunnsforskningen. Siden all tradisjon, alt metodeverktøy, er basert på og i språklige strukturer, vil et intensivt fokus på språkets muligheter og begrensninger bidra med lignende utfordringer for filosofisk/teoretiske, historiske, kvantitative og kvalitative metoder. Uansett og uavhengig av perspektiv vil det være selve ideen om muligheten for entydighet og presence som er blitt tilbakevist gjennom filosofisk språkkritikk.

Det er språket selv som ikke kan innfri den forventning om entydighet som ligger implisitt i tradisjonelle vitenskapelige metoder, både induktive og deduktive tilnærminger basert på hypoteseprøving og falsifiseringsstrategier. Dette må gi utfordringer i forhold til alle kjente og velbrukte metodevalg og perspektiver i den grad man søker generaliserbar viten som igjen skal kunne legitimere valg. Teoriene må i stedet få identitet som bevisste forenklinger av en kompleks virkelighet der en tar høyde for språkets manglende mulighet til å uttrykke entydig sannhet. Derridas prosjekt må muligens identifiseres som et etisk og emansipatorisk prosjekt der teoretiske posisjoner blir satt under utvisking i enda sterkere grad og med en annen grunngeving enn i en mer tradisjonell paradigmetenkning.

I stedet for å lete etter mer eller mindre generaliserbare lover, vil vi måtte fokusere på menneskelige evner til dekonstruksjon og det Derrida kaller politisk oppfinnsomhet. Det vil si på den ene siden å skjerpe blikket for uerkjent inkonsekvens i meningsstrukturer, på den annen å kunne møte konkrete problemstillinger med en plastisk evne til å forme ideer om mulige løsninger uten å legitimere dem gjennom å henvise til “det virkelige”. Det sant vitenskapelige vil måtte bli den delen av prosjektet som går på å påvise de punktene der logisk tenkning, forstått som prosess, blir låst til faste logiske strukturer og dermed forfaller til det ulogiske, til logosentriske strukturer. Slike strukturer eller tekster vil kunne identifiseres som logosentrisk dersom den implisitte forventningen om entydig sannhet blir opprettholdt.

En dypt etisk dimensjon ligger på tre plan: – det *sannferdige*, fordi det er en konsekvent logisk sannhetssøking som har ført til de aktuelle perspektivene – det *emansipatoriske*, fordi en dekonstruktiv lesing alltid vil kunne identifisere interesser og vise ideologiske implikasjoner i alle fortellinger om virkeligheten – det *konstruktive*, for når alle lovtekster kan gjennomskues, må det bli viktig å øve evner til oppfinnsomhet og til å ta valg uten å legitimere disse i noen “lov”tekst. For å identifisere teori som vitenskap ut fra mer tradisjonelle oppfatninger, må man akseptere fortellingen om at en entydig sannhet er mulig å uttrykke, og at det i

prinsippet er mulig å presentere virkeligheten i form av logisk konsistente strukturer. Det er denne grunnfortellingen som blir dekonstruert gjennom Derridas strengt logiske analyse av språkets muligheter.

Derrida sier det slik i *Pragmatism and Deconstruction* (96:86) at det er troen på muligheten for entydige lovtekster som blir uetisk, fordi denne troen baserer seg på en usann forutsetning, og fordi de tilintetgjør muligheten av valg og ansvar. Om det riktige valget hadde eksistert, kunne ikke valget eksistere. Da måtte det handle om å finne fram til Loven og følge den. Om Loven skulle ha sitt utspring i vitenskapelige, politiske eller religiøse forestillinger, vil i denne sammenheng skape liten forskjell og ha mindre betydning.

Når vi da fortsatt finner det meningsfylt å danne modeller, teorier og fortellinger om verden og virkeligheten, vil det ut fra disse perspektivene ikke være snakk om forsøk på å presentere sannheten, men i stedet å finne fram til meningsstrukturer som en kan la gjelde i forhold til å komme i handlingsposisjon overfor konkrete problemstillinger og oppgaver. Paradoksalt nok er det respekten for sannhet som vitenskapen og forskningens ubestridte målsetting som leder til disse perspektivene og posisjonene. Ifølge Derrida kan sannheten aldri være entydig. Den kan ikke uttrykkes i konsistente entydige språklige strukturer. Om vi vil ta sannheten på alvor, blir vi tvunget til å forholde oss til dette. I *Writing and Difference* (78:68) snur Derrida på det med sannhet og løgn og sier at i stedet for å forsøke å legitimere handlinger i forhold til sannhet så må vi øve ferdigheter til å "lyve". Det vil si til å danne meningsstrukturer ut fra størst mulig grad av politisk oppfinnsomhet og etiske overveielser, der vi er klar over at en meningsstruktur alltid vil måtte være en reduksjon av sannhetens mangetydighet. Den hevdvunne falsifiseringsstrategien i vitenskapen vil i Derridas perspektiver måtte byttes ut med en dekonstruksjonsstrategi der de underkommuniserte forutsetningene for en meningsstruktur blir påpekt.

Platon (2002) forsøker å identifisere logikk som en preferabel genre, der retorikken får posisjon som en nyttig andreposisjon under forutsetning av å støtte en pasjonsdrevet sannhetsøking. Men etter 2.500 år med intens sannhetsøking under navn av filosofi og vitenskap er det altså at vi må konkludere med at opposisjonen mellom retorikkens billedspråk og logikkens forsøksvise stringente meningsstrukturer ikke holder. Metaforene er ikke plasserbare i en Annen kategori enn vitenskapen. Vi kan måtte innse at vårt skip i mindre grad enn antatt er bygd av eller lastet med solid vitenskap. Solid vitenskap er gjennom et språkkritisk perspektiv avslørt som ustadige meningsstrukturer, på lik linje med annen språkbruk, metaforisk og retorisk. Det retoriske element i språket viser seg som et element som er alltid vil være tilstede i all språkbruk. Det kan også være slik at vi, som forskere, opptatt av å holde kursen ved hjelp av Stella Polaris, selve sannhetens faste punkt på himmelhvelvingen, at vi alle uansett metode blir nødt til å innse at vi er i samme båt. Skipet kan sågar avsløre seg som rekved, sammensatt som det er av disse ustadige språklige konstruksjonene. Det som i stedet viser seg i sin soliditet, som

klar systematikk i en standhaftige søken etter sannhet, er den logiske tenkningen som *ferdighet*.

Språkkritiske perspektiver bidrar altså primært til en skjerping av refleksjonsevnen, og til en ydmykhet og forsiktighet i forhold til i de beskrivelsene av verden som blir presentert som vitenskap, uavhengig av valgt metode. Det blir selve refleksjonen som kan være mer eller mindre vitenskapelig. Poststrukturalistiske perspektiver i Derridas versjon flytter det sant vitenskapelige fra produktene, teoriene og modellene til tenkningen som ferdighet og aktivitet. Og det er en stringent logisk tenkning som gjør dette til en, paradoksalt nok, generaliserbar sannhet.

Litteratur:

- Derrida, J. (1978) *Writing and Difference*, Chicago: The University of Chicago Press
- Derrida, J. (1993) "Circumfession" i *Jacques Derrida* med Geoffrey Bennington, Chicago: The University of Chicago Press
- Derrida, J. (1995) *On the name*, Stanford, Stanford University Press
- Derrida, J. (1996) "Remarks on Deconstruction and Pragmatism", i Mouffe, C. (ed.) *Deconstruction and Pragmatism*, London, Routledge
- Derrida, J. (1997) *Of Grammatology*, Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press
- Derrida, J. (2000) *Of Hospitality*. Stanford, California, Stanford University Press
- Mouffe, C. (1996) *Deconstruction and Pragmatism*, London, Routledge
- Peirce, C. S. (1898) Methods for attaining truth. Lecture 3 on "Detached ideas on vitally important topics" I Hartshorne & Weiss (Eds.) 399-422
- Platon, (2002) *Phaedrus*, Oxford, Oxford University Press
- Rorty, R. (1996) Remarks on Deconstruction an Pragmatism, i Mouffe, C. (ed) *Deconstruction and Pragmatism*, London, Routledge
- Rorty, R. (1996) Response to Ernesto Laclau, i Mouffe. C. (ed) *Deconstruction and Pragmatism*, London, Routledge
- Wittgenstein, L. (2001) *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford

PEDAGOGIKK OG VITENSKAPSKRITIKK

Antatt: *Norsk Pedagogisk Tidsskrift*. Kommer vår 2006.



Kan post-strukturalistiske perspektiver identifiseres som uvitenskapelige, og kan de sies å fremme verdirelativisme og ansvarsfraskrivelse? Pedagogikkens rolle som kunnskaps- og verdiskaper/formidler gjør dette til svært aktuelle spørsmål i fagfeltet. I denne artikkelen blir det gjort et forsøk på å ta slike spørsmål på alvor.

Innledning

I offentlig meningsutveksling har man kunnet registrere tilløp til en debatt rundt spørsmål om pedagogikk og postmodernitet/poststrukturalisme. Dette er kompliserte spørsmål som kaller på en grundig behandling. Denne artikkelen er et forsøk på å bidra til det. I god vitenskapelig ånd må det være riktig å sette seg godt inn i det man vil diskutere og eventuelt kritisere. Et par av spørsmålene i denne sammenheng er om poststrukturalistiske perspektiver kan identifiseres som uvitenskapelige og om de fremmer et verdirelativistisk syn på pedagogikkens innhold og oppgaver. Jeg vil med dette invitere til et nærmere ettersyn og til refleksjon rundt noen spørsmål disse perspektivene synes å reise, og hvilke utfordringer de gir et fagfelt som pedagogikk. Dette vil måtte ha betydning for pedagogikkfagets selvoppfatning og dets relasjon til vitenskapens grunnleggende problemstillinger. Invitasjonen er til et møte med filosofen Jacques Derridas perspektiver. Utgangspunktet er en utdyping av spørsmål rundt forholdet mellom teori og praksis.

Teori/praksis problematikk er en spesielt aktuell problematikk for pedagogikk som akademisk disiplin fag der det kan være kort vei mellom ide og handling. I den forbindelse kan det være betimelig, gitt de utfordringene som er blitt vitenskapen til del gjennom det som blir kalt den lingvistiske vending i samfunnsvitenskapen, å se nærmere på dette forholdet. Det jeg forsøker på her, er å ta for meg selve fenomenet “teori” ut fra en språkkritisk filosofisk vinkel, for å forsøke å si noe om hva teori er, eller heller hva det ikke er, eller kan være. En pedagogs overordnede plikt bør være årvåkenhet overfor hvilke interesser man til enhver tid tjener, enten man er praktisk utøver av kunsten, eller forsøker å finne vitenskapelige belegg for sin egen eller andres praksis. Et grunnlag av teori vil måtte være tilstede uansett, og et intensivert blikk på teoriens muligheter og begrensninger må være av både vitenskapelig og etisk betydning.

Selv med et klart definert empirisk utgangspunkt er det grunnlag for å stille spørsmål om der i det hele tatt finnes noen meningsstrukturer som på noen måte unnslipper teorien. I det følgende kan det være på sin plass å søke det prinsipielle i slike spørsmål: Er observasjon uten teori mulig? Vil det være mulig å oppfatte et sansinntrykk uten at dette kan kategoriseres eller inngå i en slags refleksjon rundt mulige kategoriseringer? Om vi identifiserer disse to grunnleggende “kildene” for menneskelig meningsdannelse som en sensibel og en intelligibel, en knyttet til sansene og en til en ordnende instans, vil også det omvendte spørsmålet være av interesse: Vil kategorisering, dannelse av meningsstrukturer gjennom bruk av

begreper være mulig uten sanseerfaringer?

Noen spredte stemmer har forsøkt å få vitenskapens mange kvinner og menn til å ta inn over seg de utfordringer som blir forskningen til del i forlengelsen av språkkritisk filosofi, uten at resultatene virker imponerende. Fortsatt kan det synes som om disse perspektivene blir forsøkt ekskludert eller oversett. Denne artikkelen er et forsøk på å se nærmere på hvilke utfordringer det er snakk om.

Fortolkningens "alltid allerede"-problematikk

En av de mest markante skikkelsene i det språkkritisk filosofiske landskapet er nylig avdøde Jacques Derrida. Det kan vise seg, ved nærmere ettersyn, at hans perspektiver kan være et møtepunkt mellom vitenskap/filosofi og etikk, der dette blir sider av de samme idealene med stor grad av samsvar. Hans perspektiver kan ha spesiell betydning når man ønsker å se nærmere på noen grunnleggende strategier i forskningen: forholdet mellom empirisk observasjon og teoretisk fortolkning. Disse perspektivene er grunnleggende presentert i ett av hans første verker: *Of Grammatology*. Det som foreslåes kan beskrives både som en metarefleksjon og som et intensivert blikk på de minste enheter i menneskelig meningsdannelse. Denne metarefleksjonen blir gjort mulig nettopp ved dette mikroblikket. Målsettingen er å kunne påpeke det punktet der filosofi og vitenskap baserer seg på et uproblematisk grunnlag ved å overse egne forutsetninger i det språklige univers det skaper og er en del av.

Når det gjelder dette forholdet mellom observasjon og fortolkning, vil vi ifølge Derrida ved enhver observasjon allerede ha foretatt en fortolkning. Uten en fortolkning vil vi ikke kunne observere. Sanseapparatet, i forskjellige utgaver, ville ha mottatt inntrykk fra omverdenen uten at vi hadde opplevd å ha mottatt disse, om vi ikke allerede hadde foretatt en slags kategorisering av sanseintrykket. Strukturering av sanseintrykk er en forutsetning for det vi vil erkjenne som menneskelig meningsdannelse. Menneskelig meningsdannelse i vid forstand blir av Derrida gitt navnet *skrivning*, og dette begrepet vil omfatte alle former for tegnsetting, det vil si alt fra vitenskapelige tekster, filosofi, arkitektur, kunst, teknologi osv. Vi blir presentert for de helt store perspektivene, all menneskelig tegnsetting, og, i den andre enden, en nærmere undersøkelse av de minste delene i denne tegnsettingen, blant annet i forlengelse av Saussures lingvistikk, med et forsterket fokus på differansene i og mellom tegn og begreper.

Derrida har fokus både på hvordan mennesket *skriver* og har *skrevet* i verden, og på hvordan denne skriften, det vil si kulturelle strukturer, både former og utfordrer identitetsdannelse og det menneskelige subjekt. Dette danner grunnlaget for *det* vi oppfatter og *hvordan* vi oppfatter det. Midt i dette landskapet av kulturelle strukturdannelse er det så at pedagogikken skal kunne finne og skape sine uttrykk.

*Kulturell påvirkning som “omskjæring”
– spesielt interessant for pedagogisk tenkning?*

Det samfunnsvitenskapen kaller sosialisering, sammenligner Derrida med en type “omskjæring”, der omgivelsene former både gjennom fysiske grenser og begrensninger og gjennom kulturelle normgrep. Slike perspektiver aktualiserer pedagogikkens uunngåelige “voldelige” side. Perspektivene er presentert blant annet i “Circumfession” (Derrida, 1993). Sosialisering, oppdragelse og dannelse vil ifølge Derrida måtte bli til i doble gester, som på den ene side begrenser gjennom kulturell strukturering og ekskludering, men på den annen side vil denne kulturelle struktureringen også være en forutsetning for det vi opplever som menneskelig meningsdannelse. Meningsstrukturer vil alltid være doble fordi de både innebærer en begrensning av mulig uttrykk og samtidig er selve grunnlaget for kultur. Kulturelle strukturer blir dermed strukturer av mening presentert blant annet i form av fortellinger, modeller og teorier. I noen av disse strukturene etterstrebtes en åpenhet og mangetydighet. Disse har i vår vestlige verden blitt kategorisert som kunst eller fiksjon. I det som blir gitt identitet som filosofi eller vitenskap, etterstrebtes det entydige basert på et ønske om klare definisjoner. I disse tekstene ligger det gjerne implisitt og/eller eksplisitt intensjoner om å si noe virkelig og sant. Det er disse ønskene om det entydig sanne som Derridas begrepskritikk mener å måtte tilbakevise. Kulturelle strukturer og identitetsdannelser vil måtte bli til gjennom ekskludering, begrensning og kan forståes som en type omskjæring der “kroppen”, identiteten, vil bære merker etter kulturell påvirkning. Men til forskjell fra en fysisk omskjæring vil den kulturelle ikke kunne unngås. Vi ser at Derridas presentasjon av kulturell dannelse er basert på en dobbel bevegelse, der både begrensning og tilblivelse blir grunnleggende. Kultur og identitetsdannelse vil derfor måtte ha både en tragisk og en bekreftende side. I et av sine tidligste verker *Writing and Difference* (78: 64), i essayet basert på poeten Edmund Jabés, blir denne uunngåelige tragiske dimensjonen beskrevet som et sår, som før man begynner å se nærmere etter, gjerne vil være usynlig for oss. Nærmest som et fortrent traume. En del av kunsten og poesiers “effekt” på oss må være nettopp at slike sår blir mulig å oppdage og bekrefte, og at det blir mulig å erkjenne og oppleve dette, ikke bare i individuelle liv og historier, men som en allmenn erfaring, eller et allment prinsipp. Denne innsikten vil kunne forstyrre den oppfatning at virkeligheten er beskrevet gjennom vitenskap, mens kunst og litteratur blir henvist til fiksjonen og fantasiens verden. Disse perspektivene har direkte pedagogisk relevans fordi det må bli en oppgave å formidle og bekrefte den tragiske dimensjonen som en allmenn erfaring, der kunstuttrykk vil måtte være av stor pedagogisk, og faktisk også av etisk betydning.

Det ufullendte oppgjøret med platonismen

En grunnleggende strukturingsmåte for det som blir oppfattet som vitenskap er teoridannelse ved hjelp av falsifiseringsstrategier. I dette ligger det at nye observasjoner eller refleksjoner, enten de primært vektlegger det teoretiske eller det empiriske, skal kunne falsifisere en tidligere posisjon. Hegel har beskrevet dette i sin tese-antitese-syntesebevegelse. Slik kunne man ta stigetrinn på veien mot en allmenngyldig erkjennelse. Charles Sanders Peirce (Harthorne & Weiss, 34:412), pragmatismens første og fremste tenker var skeptisk til slike stigetrinn. Han brukte andre metaforer for å beskrive den midlertidighet han mente å finne i forskjellige vitenskapelige meningsstrukturer. En teoretisk posisjon ble av ham presentert som et noenlunde tørt område i myra, der vitenskapsmenn kunne søke sammen og oppholde seg til underlaget begynte å gi etter. Wittgenstein (Blumenberg, 89:213) sammenlignet meningsstrukturer, både logiske og metaforiske med et flueglass. Platon lot filosofen, når han tok steget ut av hula, få oppleve en virkelighet som var større enn det han tidligere hadde kunnet forestille seg. Wittgenstein mente i stedet at filosofen bare går lenger enn folk flest ved å stange mot glassveggene. Språklige strukturer er, ifølge ham, ikke en hule det er mulig å komme ut av.

Ut fra et pragmatisk perspektiv, for eksempel i Rortys neopragmatiske versjoner blir det forsøksvis tatt et oppgjør med platonske idealer. Ideer som noe som eksisterer før erfaring blir avkledd som metafysikk. I stedet blir meningsstrukturer sett på som oppstått ut fra et "her og nå". De strukturene som fungerer best, vil ifølge Rorty overleve, omtrent som i en darwinistisk evolusjonsprosess. En forskningsstrategi vil dermed kunne gå ut på å finne fram til meningsstrukturer, teorier, modeller eller fortellinger som kan fungere i forhold til et samfunns her og nå. Et forskningsprosjekt vil gå ut på å forsøke å finne fram til det som er mest hensiktsmessig i forhold til gitte problemstillinger. Dette synet preger Richard Rorty i en meningsutveksling med og om Derrida *Deconstruction and pragmatism* (Mouffe (ed) 96:44). Han kritiserer det han kaller for "Derrideans", det vil si dem som er på linje med Derrida, for et overfokus på problematisering. Rorty mener å kunne identifisere en europeisk tradisjon som går på for sterk grad av problematisering, mer eller mindre basert på marxistiske perspektiver. Han uttrykker at han i liten grad ser det samme behovet for en kritikk av "det liberale samfunn", som han mener å kunne se i forlengelsen av Derridas perspektiver. I stedet trengs bare stadig mer liberale samfunn. Ut fra et slikt perspektiv kan vi lese en slags lineær ide om at det liberale samfunn kan utvikles mot stadig større grad av liberalitet. Derridas perspektiver innebærer i stedet den oppfatning at samfunn alltid vil måtte basere seg på en type "vold" eller begrensning av muligheter, og at den store forskjellen ligger i tilstedeværelsen eller fraværet av en menneskelig bevissthet om akkurat dette. Dette reduserer ikke betydningen av verdier som frihet eller emansipasjon. I stedet kan en si det slik at ideen frihet blir reddet ut fra utopienes sfære fordi den aldri kan realiseres fullt ut. Det vil måtte

være et evig prosjekt å utfordre de strukturene som begrenser, vel vitende om at en *tilstand* av frihet aldri vil kunne oppnåes i form av identiteter, kulturelle uttrykk eller samfunnsstrukturer. Fordi slike emansipasjonsprosjekter aldri kan realiseres i noe fast uttrykk, vil slike utfordringer aldri kunne bli overflødige. Derfor kan en ikke “moralisere” over en for stor grad av spørresetting, slik det kan synes som om Rorty gjør. Emansipasjon blir ikke gjort om til umuligheter som derfor må forlates, men tvert om til (u)muligheter for stadig ny inspirasjon, med en målsetting som aldri kan realiseres og identifiseres i en tilstand.

Oppgjøret med strukturalismen
”*Signifier and the signified*” – om språklige subjektposisjoner

Menneskelig produksjon av meningsstrukturer i sine mange genrer og uttrykk kan blant annet identifiseres som myter, religion, litteratur, arkitektur, musikk, billedkunst og andre uttrykk som blir plassert under kunstbegrepet, samt som reklame, underholdning osv. I en egen klasse finner vi de uttrykkene som har hatt ambisjoner om å si noe entydig om mennesket og verden: filosofi, vitenskap, modeller, teori. Derridas grep er altså å plassere alle disse inn i begrepet skrijving, der filosofiske og vitenskapelige tekster, teori, blir sett på som eksempler på uttrykk i et landskap av mange. Han opphever ikke skillene mellom genrene. I stedet tar han for seg en uuttalt forutsetning og forventning om entydighet. Gjennom en begrepskritikk påviser han at dette ikke kan innfris. Det som preger de tradisjonelt filosofisk/vitenskapelige strukturene, er at de har ambisjoner om å si noe om mennesket og verden som i prinsippet kan søke hen til å bli entydig sant og i enighet med seg selv. En teori som vi opplever som sammenhengende, vil nettopp gi inntrykk av å være enig med seg selv, og av at den bærende logiske strukturen er konsistent. Denne opplevelsen av konsistens vil være basert på ideen om begreper med et tilsynelatende definerbart innhold.

I et språkperspektiv kan vi teoretiserende snakke om tre elementer i en meningsdannelsesprosess: tingen (i verden), tegnet/lyden og begrepet/ideen. Derrida påviser at i Saussures lingvistik blir det operert bare med de to siste. Det er tegnet/lyden som får navnet *signifier*, og begrepet/ideen som får navnet *signified*. (Derrida, 97:63) Det er ikke objektet i verden, for eksempel et empirisk eple, men ideen eple som er *the signified*. Men det er heller ikke selve lyden som fysisk fenomen i verden det her er snakk om når man identifiserer *signifier*, men “den hørte lyden”, den lyden som er oppfattet som lyd. Vi er altså inne i den menneskelige meningsdannelse, mellom det oppfattede tegnet/lyden og ideen/begrepet, og det er *begrepet/ideen* som ifølge Saussure blir “gjort kjent” gjennom tegnet. Begrepet/ideen blir dermed “subjektet” i denne fortellingen som kan identifiseres som strukturalisme.

I *Of Grammatology*, i kapitlet “Linguistics and Grammatology”(97:27) tar Derrida utgangspunkt nettopp i lingvistikken i dens strukturalistiske form. Med

sideblikk til Rousseau og Husserls fenomenologiske perspektiver lar Derrida den hierarkiske oppfatningen av lyd og tegn bli et sentralt punkt i en dekonstruktiv lesing av Saussure. Det blir hos Saussure skilt mellom lyd og skrift, der lyden blir presentert som i nærmere samsvar med ideen enn tegnet. Ideen får innta subjektposisjonen med en implisitt oppfatning av det Derrida kaller presence. Det vil si en tilstand av tilstedeværelse uten indre spenningsforhold. For Saussure blir denne oppfatningen om mulig presence beholdt selv om han legger vekt på differanse som et grunnleggende prinsipp for meningsdannelse. Derrida påpeker en forutsetning hos Saussure som ligger i oppfatningen om ideen som “subjekt”, det vil si som signifiert, der lyden blir en avledet form, eller et uttrykk for det signifierte, og der det visuelle tegnet blir en avledet form av dette igjen. Dette visuelle tegnet blir i kraft av sin “materialitet” lengst borte fra “subjektet” det vil si ideen/begrepet.

Materialitetens uunngåelighet

Det er den metafysiske oppfatningen om begrepets/ideens renhet/helhet eller presence Derrida problematiserer. Vi kan ikke, om vi tenker godt etter, forstå muligheten av en ide uten en viss form for materialitet. Språk blir lært i samkvem med andre mennesker der ord mest vanlig blir uttrykt i lyd. Døve og døvblinde lærer på andre måter, men poenget er det samme. Lyd har, på lignende måte som skrift, gester, og taktil berøring en uunngåelig materiell side. For lydens vedkommende blir det i form av svingninger i luft som møter et sanseorgan. Der er ingen mulighet for at ideer skal kunne verken være til eller kunne formidles uten at de må om en eller annen form for materialitet. Det sensible og det intelligible blir derfor to gjensidig avhengige sfærer i meningsdannelsen, og ingen av dem vil kunne representere presence. I stedet for å sette det intelligible og det sensible i en opposisjon og foreta en preferanse, må vi snakke om en differanse som en forutsetning for meningsdannelse. Dette vil ikke bli en differanse som er plasserbar kun i *signifiers* sfærer slik som Saussure synes å mene, men en differanse som alltid allerede er en intern affære i *the signified*, i alle fortellingens *subjekt*, i ideen. Poenget her blir at alt språk, all meningsdannelse er avhengig både av en materiell side knyttet til sansene og en struktureringsside knyttet til en eller annen struktureringsevne. Ingen av disse kan få identitet som opprinnelig.

Ideene/begrepene blir dermed et produkt av disse to ytterpunktene, det intelligible og det sensible, produsert i et menneskelig språkfellskap, et produkt som bærer en grunnleggende splittelse i sin midte, som en forutsetning.

Ideen er dermed ikke først, i en type platonisme. Men Derrida problematiserer også det pragmatiske perspektivet, der ideene/begrepene blir forstått som noe som oppstår entydig gjennom erfaring og bruk av språket. Derrida ser på de mulighetene i språk og meningsdannelse som overskrider det konkrete erfarte, men likevel har en helt nødvendig erfart side. Overskridelsen går på at man kan tenke seg former man

aldri har erfart, eller man kan tenke seg muligheter ut over det erfarte, eller at man kan tenke begrepet på to nivåer, et ideelt og et konkret, der begge er nødvendige.

Logosentrisme

Begreper får mening gjennom å tilsynelatende ekskludere det som er fremmed for det. Det vil si ved å henvise det fremmede til fremmed territorium. Men denne strategien som går på å gi begreper innhold gjennom ekskludering, vil måtte forbli et ufullendt prosjekt, fordi det "urene" alltid uansett vil være tilstede i begrepet, samt at man blir avhengig av opposisjonssiden i dikotomien for å beholde meningen. Problemet med det som Derrida kaller logosentrisme, kommer fram gjennom en tendens til å gi den ene delen av en dikotomi forrang som naturlig eller preferabel. Problemet ligger ikke i dikotomiene, men i den imperialismen som blir skapt gjennom preferansen.

I *Of Hospitality* presenterer Derrida den enkle formelen $En+n$ som en formel for ide- eller begrepsdannelse. I dette ligger både den intelligible og den sensible siden, begge nødvendige i dannelsen av begreper. Om en beholder oppfatningen at $\text{begrep} = En$ er mulig, vil dette måtte bli en form for platonisme der begrepet/ideen eksisterer før og uavhengig av det materielle uttrykket i form av lyd, bilde eller gjenstand. En oppfattelse av $\text{begrep} = n$ vil måtte bli en den oppfatning at begrepet er blitt til gjennom et pragmatisk forhold til verden der begrepet er summen av alle sansete observasjoner av objektet n , delt på n . Vi vil dermed være låst til de observerte n og vil ikke kunne tenke oss mulige n , utover de observerte variantene av n . Ved å erkjenne begrepets uunngåelige erfaringsmessige og materielle side blir begrepet av Derrida "reddet ut" av evighetens sfære, den platonske idehimmel. Men for Derrida vil en ide grunnet på ren sanseerfaring være like basert på metafysikk som den platonske. Ren sanseerfaring er like umulig som rene ideer. I grunnen vil en ide om ren sanseerfaring nettopp være en form for platonisk ide, en ide som er først og som ligger til grunn for en fortolkning. Når Rorty snakker om empiri i *Deconstruction and Pragmatism* (96:16), er jo dette ikke empiri, dvs. sanseerfaring, det er *ideen* om empiri. Slik sett kan man beskrive Rortys empirisk baserte pragmatisme som en variant av platonisme. Empiri vil for Rorty stå i opposisjon til platonisme, der den empiriske posisjonen blir en foretrekkbar posisjon. Ideen om empiri vil være avhengig av sin opposisjon for å gi mening. Om en ser nærmere på den tilsynelatende empiriske posisjonen, vil den avsløre sin splittelse, sin idé- og sin materialitetsside.

Differansetenkning som mulig avløsning av opposisjonstenkning

Når Derrida snakker om det sensible og det intelligible, så setter han dem ikke opp i en opposisjon, men erkjenner en ureduserbar differanse. Sansing uten struk-

turering av sanseintrykk, uten en type teori, er umulig. Teori, som må bygge på begreper, vil alltid ha en materiell side, materialitet uten teori vil være like umulig, i og med at begreper er skapt og overført ved hjelp av sanseerfaring. Et hovedpoeng for Derrida synes å være for det første å vise at begrep ikke kan ha et essensielt og enhetlig innhold, fordi begrepsdannelsen foregår rundt en grunnleggende differanse. For det andre er begrepet heller ikke noe som har mening uavhengig av de konkrete objektene eller erfaringene i verden, noe som kan være uten en materiell side. Den materielle siden kan identifiseres i to dimensjoner: det vil si i begrepets lyd eller tegnside, samt i det fysiske eplet i verden, men det *er* altså ikke eplet, det er et begrep, eller en oppfattelse av et objekt i verden, en oppfattelse med en indre splittelse. I og med at vi kan identifisere oppfattelsen som noe adskilt fra objektet, så kan ikke ren sanseerfaring eksistere.

Splittelsen, differansen, kan dermed identifiseres både inne i begrepet og mellom begrepene. Inne i begrepet erstatter differansen den oppfatning at renhet, helhet, og entydighet er mulig. Utenfor begrepet, mellom begrepene, erstatter differansen en opposisjonstenkning basert på preferanser. Vitenskapens krav på faste definisjoner vil ut fra Derridas språkperspektiver ikke kunne innfris, det må avskrives som uvitenskapelig. Dette blir en konsekvens av en stringent filosofisk/vitenskapelig tenkning. Begrepene bærer i seg sin egen splittelse fordi de er et produkt av to kilder til meningsdannelse som ikke kan gjøres om til en. Tilsynelatende konsistente teorier må ut fra dette bli basert på en begrepsbruk som skjuler differansen, både *i* begrepene og *mellom* begrepene. Dette vil gjelde alle tekster, med et spesielt problem knyttet til de tekster som har ambisjoner om å si noe entydig eller sant om mennesket og verden. Alle slike tekster kan dekonstrueres. Det vil si man kan finne den skulte splittelsen, den skjulte differansen, samt den antakelsen, eller den forutsetningen som må ligge til grunn for at en skal kunne oppfatte teksten som entydig og konsistent.

Vitenskap, sannhet og etikk

Vi finner altså både en stringent filosofisk tenkning og en sterk etisk side i Derridas perspektiver. Gjennom en godt skolert evne og en intensivt bruk av filosofisk refleksjon går han inn på store deler av den vestlig filosofiske kanon. For å nevne bare noen: Platon, Augustin, Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Husserl, Benjamin, Rousseau, Freud, Marx. Han bruker ikke en falsifiseringsstrategi, fordi falsifiseringsstrategien gjennom hans språkkritikk er blitt falsifisert som metode for sannhetssøking. Han viser i stedet hvor de forskjellige tekstene lukker seg og blir selvmotsigende. Dette, å bruke strengt filosofisk tenkning på filosofiske eller vitenskapelige tekster for å påvise det selvmotsigende som med nødvendighet må ligge til grunn for oppfatningen at entydig mening er mulig, kan muligens beskrives som å

“bryte logikkuren”, det vil si at konsekvent tenkning peker ut over, og på mange måter sprenger alle forsøk på å danne konsistente entydige konstruksjoner.

Den andre siden av Derridas prosjekt, som ikke lar seg identifisere i egne tekster fordi både den sannhetssøkende og den etiske siden er tilstede i alle, går ut på å dvele ved språklige strukturer som gjennom sin implisitte forutsetning av mulig entydig sannhet, virker moralistisk og dermed imperialistisk ut fra å presentere et bestemt perspektiv som naturlig eller entydig sant, som en lovtekst man må bøye seg for. Denne moralismen må identifiseres som uetisk og uvitenskapelig. Derfor ligger der en intensjon om emansipasjon i Derridas perspektiver, dog ikke til sannere utsidetekster, men til å kunne sette alle tekster under utvisking, et annet av Derridas grep og begreper. Når Derrida påpeker at der ikke finnes noen utsidetekst, betyr det at der ikke kan finnes noen totalforklaring der man kan unnsnippe den grunnleggende differansen i og mellom begreper. Det å sette begreper under utvisking vil gi oss begrepene tilbake til bruk, selv om de ikke kan vise til noe essensielt innhold. Det innebærer en aksept av at de aldri kan representere entydig sannhet eller vise til noen slags essensialitet. Likevel uttrykker Derrida stor respekt og beundring for de meningsstrukturene som menneskelig virksomhet skaper. Han viser bare at det er nødvendig med et skjerpet blikk og en årvåkenhet og ikke minst en evne til konsekvent logisk tenkning for å kunne gjennomskue tendenser til det totalitære og det imperialistiske. Ikke fordi meningsstrukturer uten slike sider er mulige, men fordi årvåkenheten og åpenheten overfor det ekskluderte er av stor betydning når menneskelige fellesskap skal dannes, vedlikeholdes og nydannes.

Derridas lesing/dekonstruksjon av vitenskapelige og filosofiske tekster må gi utfordring til en del grunnleggende forhold i det vitenskapelige prosjekt. Det er språket selv som ikke kan innfri den forventning om entydighet som ligger implisitt i tradisjonelle vitenskapelige metoder, både induktive og deduktive tilnærminger basert på hypoteseprøving og falsifiseringsstrategier. Dette må gi utfordringer i forhold til alle kjente og velbrukte metodevalg og perspektiver. Derridas prosjekt kan beskrives som et etisk og emansipatorisk prosjekt der teoretiske posisjoner blir satt under utvisking i enda sterkere grad og med en annen grunngeving enn i en mer tradisjonell paradigmatenkning. I stedet for å lete etter mer eller mindre generaliserbare lover vil vi måtte fokusere på menneskelige evner til dekonstruksjon og det Derrida kaller politisk oppfinnsomhet. Det vil si å kunne møte konkrete problemstillinger med en plastisk evne til å forme ideer om mulige løsninger uten å legitimere dem gjennom å henvise til “det virkelige”. Det sant vitenskapelige vil måtte blir den delen av prosjektet som går på å påvise de punktene der tenkning eller meningsdannelse, forstått som prosess, blir låst til tilsynelatende faste språklige strukturer og dermed forfaller til det uvitenskapelige, det vil si til logosentriske strukturer. Slike strukturer eller tekster vil kunne identifiseres som logosentriske dersom den implisitte forventningen om entydighet blir opprettholdt.

Den vitenskapelige og dypt etiske dimensjonen ligger på tre plan: – det *sannferdige*,

fordi det er en konsekvent sannhetssøking som har ført til de aktuelle perspektivene – det *emansipatoriske*, fordi en dekonstruktiv lesing alltid vil kunne identifisere interesser og vise ideologiske implikasjoner i alle fortellinger om virkeligheten – det *konstruktive*, for når alle forsøk på å danne entydige “lovtekster” kan gjennomskues, må det bli viktig å øve evner til oppfinnsomhet og til å ta valg uten å legitimere disse i noen lovtekst. For å identifisere teori som sann vitenskap i tradisjonell forstand, må man akseptere fortellingen om at en entydig sannhet er mulig, og at det i prinsippet er mulig å presentere virkeligheten i form av logisk konsistente strukturer som til enn viss grad kan generaliseres og foreskrive preferable posisjoner og handling. Det er denne grunnfortellingen som blir dekonstruert gjennom Derridas strengt filosofiske analyse av språkets muligheter.

Pedagogikk og vitenskap – konsekvenser av språkkritiske innsikter

Med sin nærhet til praksisfeltet har pedagogikken som akademisk disiplinfag strevd med å leve opp til vitenskapelige idealer og få anerkjennelse som hard vitenskapelig disiplin. Med en vitenskapsfilosofisk selvkritikk som den som er skissert over, vil dette landskapet måtte bli endret. Flere har identifisert Derridas prosjekt som en overskridelse av filosofien der en filosofisk praksis mer enn noe annet blir til et pedagogisk prosjekt, muligens i en forlengelse av Nietzsches. Dette pedagogiske prosjektet må i tilfellet identifiseres som en type metapedagogikk der en er tvunget til å ta et oppgjør med noen av de idealene som implisitt ligger i opplysningsprosjektet. Derridas uttalelse i denne sammenheng er at vi ikke må forlate opplysningsprosjektet, men at vi må tenke det på nytt. Gjennom en språkbasert selvkritikk vil dermed pedagogikken stå med en stor og viktig oppgave som både er strengt vitenskapelig/filosofisk i sine tilnærminger, men som samtidig overskri-der disse tilnærmelsene forstått i tradisjonell forstand. Målsettingen må i mindre grad være å produsere generaliserbare sannheter som kan peke på riktig eller preferabel handling, og må i større grad gå ut på å skulle øve menneskelig tenkning. Men for å innta denne posisjonen, og for å kunne ta slike oppgaver på alvor må pedagogikken problematisere sine forbindelser både til statsmakt, til forskjellige felt av viten, samt til alle interesser som vil foreskrive et pedagogisk innhold. En slik problematisering vil ikke gå på å avvise forbindelser eller påvirkning, men må i stedet gå på at man ut fra et pedagogisk ståsted må tenke tanker som er store nok til å gå utenpå disse interessene. Begrepet pedagogikk må, på samme måte som andre begreper, også defineres ut fra formelen $En+n$. Det vil si at pedagogikk på den ene siden er summen av alle hittil skapte pedagogiske uttrykk, men i tillegg kommer en fordring som går utenpå disse, en fordring som er basert i vitenskapelige og etiske idealer, men som aldri kan innfris. Nettopp derfor kan den fortsette å være en like kraftfylt fordring, fordi den aldri kan gjøres overflødig. En slik forståelse/ anvendelse av pedagogikkbegrepet vil si at de forskjellige pedagogiske

uttrykk aldri vil kunne innta posisjonen som En, som en form for Sann, Riktig eller Naturlig pedagogikk. Den kan heller ikke begrenses til ren pragmatikk. Ren pragmatikk vil ut fra det som er skrevet her, være en umulighet og vil måtte spille opp mot og idealisere et samfunns “her og nå”. I den grad den gjør det, stiller den seg i de rådende interessers hegemonistiske tjeneste fordi nyttebegrepet gjerne blir knyttet opp til en uproblematisert oppfattelse av dette “her og nå”.

Dermed står vi stående med den samme problematikken, enten man er forsker eller praktisk utøver av fagfeltet pedagogikk. Derridas En+n er en utfordring til å leve med paradokser, der verken ideen før praksis (platonisme) eller ideen gjennom praksis (pragmatisme) kan legitimere en handling. Som forsker vil dette måtte medføre at vi i vår teori og modellproduksjon ikke lar forutsetningen om entydig kunnskap gjelde. Handling og dermed pedagogikk kan ikke legitimeres verken gjennom teori eller praksis. Den må i stedet søke tilflukt og tilholdssted – legitimering, i det individuelle valget, som bærer av innsikten om at valget alltid kunne ha vært gjort annerledes. Som Derrida presiserer: om det riktige valget hadde eksistert, ville valget ikke kunne eksistere (Mouffe, 97:84). Derrida sier det slik at vi som offentlig ansatte pedagoger og forskere har en spesiell plikt og et individuelt ansvar for å gjennomskue de meningsstrukturer og de maktstrukturer som til enhver tid gjør seg gjeldende både internt i faget pedagogikk og fra mer eksterne interesser. Det individuelle ansvaret gjelder uredusert selv om der foreligger læreplaner, styringsdokumenter og rammevilkår som er vedtatt gjennom demokratisk praksis. Dette ansvaret legitimerer ikke en tilfeldig sivil ulydighet, men gir pedagogen ansvar for en etisk vurdering av politisk vedtatte føringer for pedagogisk og vitenskapelige praksis.

Derridas grundige gjennomgang av store deler av den vestlige kanon, både den filosofisk/vitenskapelige og den litterær/kunstneriske kanon, skulle kunne tilbakevise all mistanke om at hans perspektiver fremmer en likegyldighet overfor kunnskap og innsikter. I så måte skulle vi heller løfte ham fram som et eksempel til etterfølgelse for alle som ønsker å mene eller presenter noe i en filosofisk/vitenskapelig og/eller praktisk pedagogisk sammenheng.

Konklusjonen må bli at poststrukturalistiske perspektiver, i Derridas versjon, representerer en skjerpelse av vitenskapelige krav til å gjennomskue egne teoretiske forutsetninger samt en intensivering av vektlegging på etiske spørsmål, ikke det motsatte. Det er min klare oppfatning at pedagogikk som fagfelt er spesielt kallet til å ta fatt på de problemstillingene som disse perspektivene reiser. Ut fra det presenterte vil jeg med dette invitere til eventuelle mot- eller medinnlegg i debatten. Jeg går ut fra som en selvfølge at debatt deltakere som nærer mistanker om at disse perspektivene fremmer og legitimerer “åndelig latskap” ikke selv viker tilbake for utfordringene og ser fram til en innsiktsfylt meningsutveksling.

Litteratur:

- Blumenberg: H. (2001) "Im Fliegenglas" i *Ästhetische und Metaphorische Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Derrida, J. (1978) *Writing and Difference*, Chicago: The University of Chicago Press
- Derrida, J. (1993) "Circumfession" i *Jacques Derrida* med Geoffrey Bennington, Chicago: The University of Chicago Press
- Derrida, J. (1996) Remarks on Deconstruction and Pragmatism, i Mouffe, C. (ed.) *Deconstruction and Pragmatism*, London: Routledge
- Derrida, J. (1997) *Of Grammatology*, Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press
- Derrida, J. (2000) *Of Hospitality*. Stanford, California: Stanford University Press
- Mouffe, C. (1996) *Deconstruction and Pragmatism*, London: Routledge
- Peirce, C. S. (1898) Methods for attaining truth. Lecture 3 on "Detached ideas on vitally Important topics" I Hartshorne & Weiss (Eds.) 399-422
- Rorty, R. (1996) Remarks on Deconstruction an Pragmatism, i Mouffe, C. (ed) *Deconstruction and Pragmatism*, London, Routledge
- Rorty, R. (1996) Response to Ernesto Laclau, i Mouffe. C. (ed) *Deconstruction and Pragmatism*, London, Routledge
- Wittgenstein, L. (2001) *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford

PARALYSES OR BATTLEFIELDS

– *pedagogy and a proposed parricide*

Publisert i *Educational Philosophy and Theory*, nr. 2 2006. Blackwell Special issue: “Philosophy of Education in the Nordic Countries at the Turn of the Millennium



Abstract:

In this article I am proposing a post-structuralist treatment of some concepts central to a pedagogical agenda. These are concepts of territorial implications, such as democracy, nationality, patriotism and the foreign, concepts closely linked to The Enlightenment and to education. I am proposing this because these might be the times, for academics in the field of education, to vitalise reflections around such concepts in order to question the legitimisation and motivations for our actions on new grounds. A deconstruction of the opposition between duty and pleasure, and a possible necessary parricide is suggested in order to question hegemonic ideologies and overcome what might be described as an academic paralysis. I am making use of perspectives expressed by John Dewey, Richard Rorty, James Joyce and Jacques Derrida.

Keywords: deconstruction, pragmatism, national education, post-structuralism and education

Every night as I gazed up at the window I said softly to myself The word *paralyses*. It had always sounded strangely in my ears, like the word gnomon in the Euclid and the word simony in the Catechism. But now it sounded to me like the name of some maleficent and sinful being. It filled me with fear, and yet I longed to be nearer to it and look upon its deadly work.

JAMES JOYCE

Therefore, I have taken this part of your time to remind you of the fact that our nation and democracy are equivalent terms (...)

JOHN DEWEY

Does it help to explain the existence of such battlefields by referring to the internal ambiguities of a concept?

RICHARD RORTY

Paralysis: the step beyond the PP (Pleasure Principle) will have remained interdicted.

JACQUES DERRIDA

Market ideology as Paternal Law

Many politicians throughout “the western world” seem, at this moment in history, eager to place the educational institutions of society into a landscape moulded upon market ideology and driven by its mechanisms. Situated in this landscape, an entire “army” of academics and scientists, from many different fields of educational inquiries and practise, trained in all kinds of social analyses and in a critical humanistic tradition, seem unable to raise and sharpen ones weapons against this ideology. The army does not fight in any systematic and effective way for values and insights that suffers from a somewhat marginalised position. One seems to be caught in a strange state of paralysis.

Sometimes, in the solitude and silence of my office, I tend to hear, or imagine, a kind of calling, a trumpet of war to which academics might have a responsibility to respond. A calling to take action, to challenge this state of paralysis, and in this way to vitalise the best of an academic critical tradition.

Battlefields – a metaphor

This article is a response to the calling. It is an attempt to stage a drama, giving it an identity both *as* pedagogy and as a text taking up important pedagogical questions. The cast in the drama is chosen because one of the main characters, John Dewey, must be said to have had, and still has, a great impact on how and what we think of the relationship between pedagogy and democracy. His perspectives are both reaffirmed and challenged through post-modern philosophy. The battlefield – the location – is presented, or identified as the territories of language. One would expect this landscape of language to be domestic territory to an army of academics, but this seems not to be the case. Or, the problem might also be an internal one, internal to the academic “laws” of logic. A problem always already there?

My focus on language comes from a notion that the problem, or the cause of the paralysis, appears to be located in an implicit and unproblematized understanding and use of concepts. Basically, such concepts, which in some ways are linked to a notion of the possibility of *secure territories*, concepts such as *nation*, *nationality* and *democracy*. I would like to start with John Dewey. The Grand Old Man himself when it comes to the relationship between pedagogy and the political, pedagogy and democracy. Another character, whom I intend to inscribe in the plot, is Richard Rorty, who has clearly identified himself as a Deweyan. So, we are borrowing an American territory for the battle, though, the problem, which I am describing as a *paralysis*, seems to be an international one. And into this landscape, this territory, which I am turning into a battlefield of language I would like to introduce one or two foreigners – and the *foreign*.

It is not my intention to claim that Dewey and Rorty can be said to legitimate

market ideology. On the contrary, Dewey is, in the essay that I have chosen to look into, “Nationalizing Education”, explicitly concerned with the dangers of making economic objectives into grounds for pedagogical tasks:

The schools have now to make up to the disinherited masses by conscious instruction, by the development of personal power, skill, ability and initiative, for the loss of external opportunities consequent upon the passing of our pioneer days. Otherwise power is likely to pass more and more into the hands of the wealthy, and we shall end with this same alliance between intellectual and artistic culture and economic power due to riches which has been the curse of every civilization in the past, and which our fathers in their democratic idealism thought this nation was to put an end to. (Dewey 80:208)

But in spite of this critical attitude, there is something in his presentation of a democratic idealism that might be of importance in the present context.

John Dewey – “Nationalizing education” – by avoiding conflict?

This essay is found in *The Middle works*, volume 10, and might be read as a strong moral appeal towards consensus and giving society or the nation the main focus in our understanding of educational tasks. In the initial part of the essay Dewey expresses his satisfaction with what he sees as different historical tendencies in American and European traditions:

With the possible exception of our own country the national states of the modern world have been built up through conflict. The development of a sense of unity within a charmed area has been accompanied by dislike, by hostility, to all without (Dewey, 80:202)

Dewey wants to propose a national education that is not nationalistic. He states that the founding of the US as a nation has not been influenced by conflict in the same way as European nations might have been. But he describes an American individualism’s “a go-as-you-please type” as having had “too full swing”. The USA lacks “an integrated social sense and policy for our country as a whole” (80:203). To promote this Dewey urges us to think of the nation as a unity and to let go of more selfish interests. The promotion can be done through education:

The upbuilding of national states has substituted a unity of feelings and aim, a freedom of intercourse, over wide areas for earlier local isolations, suspicions, jealousies and hatreds. It has forced men out of narrow sectionalisms into membership in a larger social unit, and created a loyalty to a state which subordinates petty and selfish interests. (Dewey, 80:202)

Dewey points to an inherited suspicion in the US towards national governmental control, and a disposition towards letting things just stay as they are in stead of creating more central politics.

Dewey asks:

What has the American public schools done toward subordinating a local, provincial, sectarian and partisan spirit of mind to aims and interests which are common to all the men and women of the country – to what extent has it taught men to think and feel in ideas broad enough to be inclusive of the purposes and happiness of all sections and classes. (Dewey, 80:203)

The ideas that are supposed to be wide enough, the concepts which Dewey presents as important in this context is: *nation*, *national* – and *democracy* and the relations between these:

For unless the agencies which form the mind and morals of the community can prevent the operation of those forces which are always making for a division of interests, class and sectional idea and feelings will dominate, and our democracy will fall to pieces. (Dewey, 80:203)

Dewey is giving the national educational system the task of holding democracy together. The way in which this can be done is to place the interests of the nation above one's own. To join into some kind of partisan activity is looked upon as an unpatriotic act, and in the long run a way of undermining the idea of democracy itself:

Therefore, I have taken this part of your time to remind you of the fact that our nation and democracy are equivalent terms (...) (Dewey, 80:209)

A closer look at the concepts

If there is to be some truth in this notion of paralysis, and if we are to take Dewey seriously in his warning against making the interest of economy and market into an objective in pedagogical and democratic thinking, one has to wonder what has gone wrong. Is the “flaw” to be located in the very ideals of Dewey? Are the concepts, which he states and promotes as clean and univocal as he wants them to be? And is it possible to make them so? Dewey is concerned with finding the limits and boundaries between a perverted nationalism which is based upon conflict and selfishness, and a nationalism which is to be located in a true patriotism and a true democratic attitude.

Education is to be based upon and promote this true patriotic and democratic attitude, and in addition to promote personal strength, abilities and initiatives in each and every citizen.

The question is: is this possible? Is it possible to exclude an antagonistic dimension without harming initiative in each and every citizen? Is it possible, now or in the future, for any society to reach a state of harmony, such that it makes the antagonistic dimension superfluous? Is it possible to demand obedience and adaptation to higher ideals or to some kind of paternal law without jeopardising alternative viewpoints

coming from more oppositional positions? Is it at all possible to be “patriotic” by identifying and excluding the “unpatriotic”. Or do such ideals form the basis in the claimed paralysis? Is the problem to be found in the concept of democracy itself, or in the concept of nationality, or in both?

Introducing “a foreigner” to the battlefield

The French/Algerian/Jewish philosopher, Jacques Derrida has throughout his career, systematically and thoroughly investigated such concepts, turned and moulded them to see if they could possibly have such a clean, unambiguous and original meaning and content, a meaning to be found and expressed through an exclusion of a negative content, an opposition. Derrida has had a strong focus on the relation between written and spoken language. Here he has pointed to a line of philosophers and scientists, from the antiquity and to our times, who have based their thinking on a presupposition that there is an unbroken link between an original idea at one with itself and a spoken word. The written word is given a secondary position partly because it is linked to the field of techniques. From that point of view, a word or idea suffers a corruption when it is given a kind of material form. The idea is driven out of the Garden of Eden, or The Pure Spheres of Ideas, when expressed in a material form. Derrida’s point is not to reverse the preferences, but to point to an unavoidable difference at the core of each and every concept: already there before any utterance can be made, written or spoken. Concepts are made by categorisation and through oppositions, by trying to tie a specific content to a concept through exclusion of a content foreign to it. One is making bridges and gangways across an abyss formed by the principle of an irreducible *différance* – a *différance*, which is impossible to eliminate, only to hide. To Derrida the “expulsion from Eden” is always already a fact, an insight both to be grieved and to welcome. It is the condition itself for the making of words, for the making of meaning.

Derrida points out that all texts of logics are made from a certain use of language. Conceptual binary pairs form an opposition and form a kind of skeleton to the text. One part in this dichotomy is then being preferred as more natural, moral and true, as has been the case with respect to speech for more than 2000 years and the primal position it has gained.

An ancient Greek

In *Of Hospitality* Derrida deals with the concept *the national*. As he also does in several other texts he is here going to what might be looked upon as one of philosophy’s points of departure: to Plato, on this occasion to *Crito*.

So, at this point in my staging of the drama, one more foreigner, an ancient Greek, is introduced into the battlefield. And it is exactly this unavoidable intensifying of

an antagonistic dimension, of a kind of war, which the *foreigner* – Xenos – brings up in *Crito*, in his conversation with Theaetetus.

The Greek word xenos might be translated both to stranger and to foreign. Derrida has named this seminar which he held 10. January 1996 *Question d`étranger; venue de l`étranger*. He begins:

Isn't the question of the foreigner [l`étranger] a foreigner's question? Coming from the foreigner, from abroad [l`étranger]? (Derrida, 00:03)

Derrida presents such questions about and around the foreigner as important, and he raises them through this ancient text, which like many other texts from the heritage of the western canon seem to be inexhaustible when it comes to new reflections around essential questions.

It is language itself that holds the focus here, both in Plato's and in Derrida's texts. One of the questions involves how the structure of language, in order to function as such is doomed to conceal what is foreign to it, doomed to construct paternal texts of law, in a way that makes radical questions, from the foreign, into a threat of parricide:

It is the Foreigner who, by putting forward the unbearable question, the parricide question, contests the thesis of Parmenides, puts in question the logos of our father Parmenides (...) The Foreigner shakes up the threatening dogmatism of the paternal logos: the being that is, and the non-being that is not. As though the Foreigner had to begin by contesting the authority of the chief, the father the master of the family, the "master of the house" (...) (Derrida, 00:5)

The translation of the original text, *Crito*, into French has according to Derrida concealed and reduced the radicalism which is located in the antagonistic dimension in the original text:

... that is where one has to carry war into logoi, into arguments, into discourse, into the logos; and not, as peacefully, pacifically put in the Dies translation: "There, obviously, is where we must have the debate" (241d). No, more seriously: "It does seem that that is where there must be armed war, or combat, in discourses or in arguments." The war internal to the logos, that is the foreigner's question, the altercation of father and parricide. (Derrida, 00:7-9)

The unavoidable war internal to language itself. Derrida has been preoccupied with this topic from the very start of his philosophical career. Emphasised in the initial part of *Of Grammatology* it is a topic again and again, which shows how the structures of language, how texts, create their own universe, their own logics though exclusion. And – this type of thinking has characterised the logic of western thought since antiquity.

Différance – as/in pharmakon, as/in Khora, as/in xenos

With what might be described as a tender, close reading Derrida has on several occasions dealt with the texts of Plato. Deconstruction is not dissection, if anyone should think that is what it is. In “Plato’s Pharmacy” in *Dissemination* (81) Derrida subjects *Phaedrus* to such a reading. In this text he is preoccupied with the same relationship between speech and writing, and with the relationship between philosophy and myth. Plato is trying to establish a preference based upon speech and upon philosophy when it comes to the means of pursuing and expressing truth. But Derrida shows that he does not succeed. The text contains the annulment of its own conditions. In his argumentation Plato is trying to create a secure territory through exclusion, by pointing out what has to be foreign to truth. But in trying to do so he also makes this excluded part visible for those willing to see, to read, or to *write*. The pharmakon is both a poison and a healing remedy. It is a poison towards any attempt to create secure territories, and a medicine because it points to openings, clearings in these territories, a clearing which in short moments makes it possible to escape what Derrida calls the logocentric structures of meaning. In other words the pharmakon might be a kind of weapon to fight disease and paralysis. The pharmakon identified by Derrida is internal to language itself and can be used both to create and to annul the very conditions for a “Platonism”, which according to Derrida in some ways inescapably describes any philosophical text. “A philosophical text would henceforth always be “Platonic”” (Derrida, 93:121)

Through such a close reading of Plato’s texts, including *Phaedrus*, *Crito* and *Timaeus*, Derrida shows that Plato is not unambiguously an expresser of “Platonism”. In *On the Name* (95) Derrida gives a reading of *Timaeus* in an essay titled Khora. In *Timaeus* Plato presents an opening, as a third “genus” between the “sensible” and the “intelligible”, between the sign and the idea, an opening, a *différance* that is impossible to erase, only to hide. This place/nonplace is by Plato given the name Khora. Plato can be said to try to secure firm grounds for philosophy, but in trying to do so he also states the impossibility of this project. In this he confesses to the principle of Khora as an abyss internal to all human making of meaning. Khora as a third genus is beyond the question of territories. It/she is not to be placed in any opposition, not as territory, nor as non-territory. Derrida says: “Khora is not, is above all not, is anything but a support or a subject which would give place by receiving or conceiving, or indeed by letting itself be conceived.” (Derrida, 93:94) Khora is the “abyss” itself, which makes any territory possible; without being identified as an opposition to territory. Khora in constantly making any attempt towards securing territories, or fixing identities, is doomed to failure.

In *Crito* it is the foreigner, here presented as a parasite, who brings about the possibility of escaping a structure of meaning, escaping logocentrism, structures, which at one and the same time can be a fortress and a prison, a home and a

grave. The hope to escape, punctually, is by Derrida, through these close readings of some of Plato's texts, presented as the *foreigner*, as *Khora*, and as *pharmacon*. This hope does not present to us the possibility of a meta-text, of a territory outside these insecure territories, but to a hope internal to language as such. A hope that is never to be fully realised or fulfilled, but even though, or just because of that, it is an inexhaustible hope.

Derrida shows that in the very texts that could be said to initiate and introduce what we might identify as the philosophical projects, we can find their self-annulment or their deconstruction, as in fact is the case of any text, regardless of its genre. Deconstruction is not based upon foreign arms. It is based upon the arms always already there, in any text. The *pharmacon*, which can be used to punctually escape logocentrism, is a sharpened ear and eye for the excluded, the opposition to an identity, which can be said to be a foundation of its own creation.

The stranger, the excluded oppositional part is by Dewey located in that which comes from abroad, both in the form of foreign traditions, and in the foreign also internal to domestic territories. It is identified as something "dirty" which can destroy the purity of the concept, the pure idea, and frustrate the realisation of this idea. The idea of democracy must, according to Dewey be saved by identifying it as a special task for American society, as a duty to put aside special interests, a duty toward choosing harmony and community, a duty to place conflict abroad. An antagonistic attitude or position is looked upon as an unpatriotic one. Escaping and excluding this antagonism should be both a possibility and a duty.

Avoiding the antagonist – also a "duty" in more resent American thinking?

In his contributions to *Deconstruction and pragmatism*, edited by Chantal Mouffe, Richard Rorty repeatedly comes back to Dewey, placing himself in the same kind of territory as that of Dewey. A common thread through Rorty's contributions is the reduction of the importance or what might be expected from a philosophical position toward any political challenges. Rorty is suggesting that one is to reserve deep philosophical reflections for the private process of self-creation, to a private weekend discourse. For this task he finds Derrida's texts highly inspiring. But with respect to public and political issues Rorty has no confidence in deep philosophical reflections. Rorty identifies his position as a pragmatic position:

Pragmatism starts out from Darwinian naturalism – from a picture of human beings as chance products of evolution (...) Darwinians share Nietzschean suspicions of Platonic other-worldliness (...) Naturalists, like Derrideans, have no use for what Derrida calls "a full presence, which is beyond play" (...) What pragmatists find most foreign in Derrida is his suspicion of empiricism, and naturalism – his assumptions that these are forms of metaphysics, rather than replacement for metaphysics. (Rorty, 96:15/16)

We reach here possibly the very core of the difference between Rorty and Derrida, a difference that might prove significant in an attempt to exceed paralysis.

Rorty's belief in naturalism has in my opinion to be identified as an expression of exactly those kinds of metaphysics which Derrida is pointing to, such structures, models and narratives on which we tend to base our understanding of the world. It is one of Derrida's major points that the human making of meaning at one and the same time must be viewed as a fracture in nature and as inseparable from nature. The concept *nature*, is exactly that, a concept. It is not nature. It is a concept that we use to describe something, which we mean to identify as nature. In an interview with Francois Ewald Derrida states:

In short, because there is no raw nature nor any opposition which can hold out between nature and culture, only *différance* from one to the other, well then, a text in which the name of the other would be absent always looks like it is dissimulating, erasing, or even censoring. (Biesta/Eg a Kuehne 01:65/66)

To state something as based upon nature will in this view be an attempt to erase the cultural side of the statement, to make it invisible. This might lead to some kind of censorship, by making other expressions of culture, those identified as unnatural, into a kind of outlawed activity.

If we instead state that culture and nature are in fact inseparable, it will not be possible to identify them in any kind of opposition. But in spite of this we can talk of a *différance*, an opening both internal and between the concepts. This is an opening, which makes it impossible to legitimate any human action by a reference to its naturality, because what is identified as natural is a given interpretation that is always open to question. Derrida is stating that as human beings we are sentenced to the everlasting activity of making meaning. The ability to use concepts and through them to make texts, theories, explanations, narratives, is at one and the same time a priceless gift and a problem, created by the internal tendencies in language as such, towards a reduction of the multi-dimensional face of truth.

By using a word like naturalism Rorty is not questioning his own use of concepts. It seems puzzling that he has missed this point in his reading of Derrida, a point that might be said to be a major one. When it comes to the problem of censorship, it is not difficult to identify a warning towards an antagonistic dimension in Rorty's statements, a warning against critical reflection, the questions from the foreigner, which always imply a parricide. Rorty takes the same position as Theaetetus in *Crito*, where he warns against too deep a questioning. This is the same position that we also find in Dewey. This likeness is obviously something that Rorty is aware of:

One difference between Derrideans like Chritchley and Deweyans like myself is that Derrida likes to put things in question, whereas Dewey insisted on asking, "What is the problem?" Our attitude is: if it isn't broken, don't fix it. (Rorty 96:72)

On the whole, Rorty is expressing a deeply sceptical attitude toward the question of philosophy as a means of dealing with political questions:

As a good pragmatist, I think that theories are like tools: You only reach for them when there is a specific problem to be solved. (Rorty 96:74)

I think that it was a misfortune for the left that Marx, a brilliant political economist, happened to have taken a degree in philosophy when he was young. I also think that it is a misfortune for philosophers that their leftist admirers keep trying to make them relevant to the contemporary political situation. I see it as an advantage for American political thought that the political side of Marx was never taken very seriously by American intellectuals. (Rorty 96:75)

One basic problem here is Rorty's understanding of theory. He gives us the impression that an attitude liberated from theory is possible, that theory is to be looked upon as a tool, not as something unavoidable in any expression. A deep and radical questioning is by Rorty identified as a European tradition, impotent when it comes to dealing with political problem solving. The antagonistic, the critical conflict orientation, is placed abroad by both Rorty and by Dewey, with similar expressions of gratitude. The law of the Father, here presented as "naturalism" is thus not placed under the threat of parricide in what is presented as an American tradition.

By drawing attention to this "naturalism", this Law of Nature, Rorty signals that a critical attitude is unwanted, impotent and maybe harmful in public space. Rorty would prefer a gradual "natural" reformation in politics, rather than dramatic changes. What liberal society needs is only more liberalism. The gradual changes must succeed from how "things just are".

Derrida's answer to this is the following:

When Rorty says, for example, that he does not think that change is dramatic and that things just are the way they are, I can understand what he says. (...) I believe that we should try to think "the way things are", together with infinite responsibility, impossible choice and madness. I do not think that we can choose between the two alternatives, and we cannot conclude that there is no choice from the fact that this is "the way things are". Does Rorty renounce the question of choice? (Derrida 96:87)

Is Rorty willing to renounce the possibility of choice by referring to a "naturalism", a Law of Nature, which ensures that deep questioning and reflections are unnecessary and unwanted? Would not this "naturalism" remove the possibility of choice? Should "a naturalism" based on a reading of Darwin be allowed to serve as a text of law, outlawing deep reflection, excluding the antagonist and only accepting as good politics gradual changes patterned by an idea of some kind of gradual evolution?

Rorty's naturalism might be read as an appeal towards obedience and as a possible

renunciation of an individual responsibility towards the cultural structures that form what we choose to name reality. This kind of pragmatism presents itself as a kind of pragmatism obedient to the Law of the Father; the father here being presented as Nature itself. Derrida has taught us not only to look for the arguments, but also to listen to the “tone”. There is always more than one side to these arguments. They are haunted by a shadow, by an emotional voice imbedded in the seemingly neutral and objective. When the sound of a moralism is to be heard, the shadow reveals itself. Dewey and Rorty’s gratitude towards the possibility of placing conflict and criticism abroad might be read as an appeal not to eat from the Tree of Knowledge. Democracy is presented as the subject in this narrative, as a Garden of Eden, as a Holy text, in its “natural” state.

In a reading of Edmond Jabès’ texts, in an essay in *Writing and Difference*, Derrida puts it like this:

God separated himself from himself in order to let us speak, in order to astonish and to interrogate us. He did so not by speaking but by keeping still, by letting silence interrupt his voice and his signs, by letting the Tables be broken. In Exodus God repented and said so at least twice, before the fist and before the new tables, between original speech and writing and, within Scripture, between the origin and repetition (Exodus 32:14,33:17). Writing is, thus, originally hermetic and secondary. Our writing, certainly, but already His, which start with the stifling of his voice and the dissimulation of his Face. This difference, this negativity in God is our freedom, the transcendence and the verb which can relocate the purity of their negative origin only in the possibility of the Question (Derrida 78:67)

This opening, this difference, is the very condition for making the human creation of meaning possible, and the Question in its most radical form. Regardless of this “God” being a traditional god or a more secular maker of laws, implicit in culture as such – or something completely different, a complete stranger. If this opening, and the acceptance of this opening, did not exist, no making of meaning, no choice would be possible. If any text of law is identified as nature, the choice does not exist. This is an admission, which leads to an irreducible responsibility for any choice, such that no action can be legitimated under any law.

Rorty wants to replace old metaphysics with empiricism and naturalism in his neo-pragmatism, but it is an open question if he in trying to do so in fact reinscribes the Law of The Father. Or, I might make an even more provocative statement or question: The naturalism that Rorty proclaims, is it not in fact based upon the same principle as any idealism? Isn’t it in fact a kind of Platonism, a structure of meaning, an idea always already there as a ground for a pragmatism hiding its own ideals? Is it in fact possible to state any “ism” freed from the implications of an ideology?

*Democracy as an idea or a
name with the possibility of escaping utopianism?*

Derrida has, throughout his career, been preoccupied with the limitations of language, the tendency internal to language of making logocentric closures and the human desire for making explanations and narratives without internal ambiguities. An ambition language, according to Derrida, is unable to fulfil. At the same time he has devoted attention to the *possibilities* of language, not as a means for securing firm grounds, but as a messianic promise:

It is not a question of a messianism that one could easily translate in Judaeo-Christian or Islamic terms, but rather of a messianic structure that belongs to all language. There is no language without the performative dimension of the promise ... (Derrida 96:82)

Derrida is by Rorty described as a romantic, sentimental utopian who believes in human happiness. When considering this description, Derrida admits to parts of it, but he questions the utopian designation and here in relation to the concept *democracy*:

I would not call this attitude utopian. The messianic experience of which I spoke takes place here and now; that is, the fact of promising and speaking is an event that takes place here and now and is not utopian. This happens in the singular event of engagement, and when I speak of democracy to come (la démocratie à venir) this does not mean that tomorrow democracy will be realised, and it does not refer to future democracy, rather it means that there is an engagement with regard to democracy which consists in recognizing the irreducibility of the promise when, in the messianic moment, “it can come” (il y a à venir). (Derrida, 96:83)

Through an opening of the present and the future, not expecting that it will find its form through prescriptions, either of a philosophical character or laws of nature, (which in fact might be philosophical texts in disguise), one is opening for the messianic, here and now, not in some future. The messianic is introduced through this opening gesture. According to Derrida democracy, as an idea and a practice, will best be able to live up to its name through this opening. We have seen that Dewey was trying to give it a content by placing the undemocratic and antagonistic “abroad”. Derrida is giving democracy vitality exactly in the opposite direction, by accepting the antagonistic as something unavoidable and a possibility in all expressions of human language and culture.

In a treatment of the political as a battlefield of possible hegemonies through a multitude of possible choices Rorty asks: “Does it help to explain the existence of such battlefields by referring to the internal ambiguities of a concept?” (Rorty 96:71) To that question I would answer a definite yes; it does help, a lot. Because, if we accept this as an inescapable fact implicit in all human making of meaning, this will have to lead to a change in attitude towards the cultural structures which

we are experiencing as “reality” or “natural”. This insight would lead us to accept that each and every theory, each and every explanation, which is felt comfortable, is imbedded in a kind of imperialism. It would lead us to accept the antagonist dimension as a dimension impossible to remove. This is something to be welcomed, combined with the human ability Derrida terms political ingenuity.

Derrida’s oeuvres lead us into a landscape of intensified individual responsibility. This is another individualism than the “go-as-you-please type” individualism disliked by Dewey. Legitimizing political actions by naturalism is compelled to give the “here and now” or “the way things just are” the status of a stadium in an evolutionary process. This is a way of thinking, which makes interests and hegemonies in a cultural setting invisible. The “here and now” will from these perspectives function as a text of law that is not to be questioned or opposed to any extent. An opposition would be identified as a wish to promote special interests.

In stead of viewing individualism as an outlawed activity, which should be avoided, Derrida points to another kind of individualism. The individual is according to Derrida given the irreducible responsibility of seeing through that, which is being presented as natural or normal. He is dealing with duty and the individual or the subject:

The question here is whether it is through the decision that one becomes a subject who decides something. At the risk of appearing provocative, I would say that once one poses the question in that form and one imagines that the who and the what of the subject can be determined in advance, there is no decision. (...) The decision is barred when there is something like a transcendental subject. In order to take things a bit further I would say that if duty is conceived of as a simple relation between the categorical imperative and a determinable subject, then duty is evaded. If I act in accordance with duty in the Kantian sense, I do not act and furthermore I do not act in accordance with duty. (Derrida 96:84)

A forming of strategies out of the interests and benefits of the community or the other would therefore not reduce my individual responsibility:

It is easy to see that this raises many paradoxes and many aporias. That is to say that the decision, if there is such a thing, cannot be taken in the name of some thing. For example, if one says that the decision is taken in the name of the other, that does not mean that the other is going to take my responsibility when I say that I always decide in the name of the other. To take a decision in the name of the other in no way at all lightens my responsibility. (Derrida, 96:84/85)

Politics are therefore not to be placed in a kind of evolution ideology where deep questioning and reflections are to be submitted to a week-end discourse. The laws, rules and traditions which create the cultural space which I name “reality” or “the way things are”, are to be viewed as human artefacts. As such they deserves deep respect as ways of forming grounds for orientation and action, but these artefacts are also imbedded in an inescapable imperialism that it is my duty to deal with.

Not because it in any way or time is possible to make any grounds without this imperialism, but because these insights will have to change my attitude. I will have to become more sensitive towards the excluded parts, both in my own identity and in the culture around me, still having to accept this unlimited responsibility.

Rorty is explicit in his identification with Darwin's theories of evolution. Few people would to any extent question the basis of these theories. But they *are* theories, which, according to Rorty, should only be used when needed. He seems to need them to create his own Cosmos. Rorty can be read as trying to make Darwin's theories into a Law of the Father, and to moralise against questioning. European perspectives in general and Marxist perspectives especially are examples of the foreign that are to be expelled from the Garden in order to secure a "natural" reform pragmatism. In addition to this Rortyan version of them, these Laws of the Father might find different expressions: as religious or philosophical imperatives – or as "natural", the difference between these might be proven to be minor.

Steps beyond paralysis?

Rorty has taken the consequences of his rejection of any possible philosophical imperative; he has left philosophy, identifying it as basically a European project. In my attempt to read him and Dewey through some kind of Derridian spectacles I have pointed to what I will identify as blind spots in a pragmatist attitude, basically born and bred in an American territory. In his final remarks Rorty is talking of the differences in these traditions, the European and the American traditions. He talks about his own views when he states:

I realise that these views reflect what Laclau calls "the comfortable assumptions of American liberalism", and may be highly parochial. But there is, it seems to me a parallel European (and, more specifically, French) parochialism – one which rests on equally comfortable assumptions. Perhaps the best Laclau and I can do is to keep on reminding, each other of the dangers of these two forms of parochialism. (Rorty, 96:75)

Individualism-collectivism, pleasure-duty

Thinking in oppositions – at the core of an academic paralysis?

In traditional terms there is thought to be an opposition between individualism and collectivism, as between pleasure and duty. In *The Postcard* Derrida takes us into a Freudian landscape. In a chapter with the headline "Paralyses", he states: "Paralyses, the step beyond the PP (Pleasure Principle) will have remained interdicted." (Derrida, 87:338) In a traditional way of thinking there will be an opposition between pleasure and duty, between individualism and collectivism. A step beyond the pleasure principle would be a step beyond these oppositions, beyond any texts

of Law, which has to be constructed through such oppositions, by making preferences, by identifying outlawed activities. The step beyond the pleasure principle will have to question the very legitimation of such laws, by accepting that human actions, thinking included, always already has to identify itself as an “outlawed” activity. In this way the concept of duty is lifted from a sphere of obedience and into an open human territory/non-territory. A territory/non-territory imbedded in a messianic hope, where the pleasure principle, or the desire, is to be used as a force in a new kind of duty, not as an opposition but as a duty always already beyond any texts of law. Derrida is making visible the possibility of a new kind of individualism, one that is not to be placed under the sign of egoism, not in contrast to a duty toward the other, but on the contrary an individualism accepting to an irreducible human responsibility.

The relationship between Academia and the political has been one based upon an explicit and an implicit understanding that a true democratic attitude demands loyalty towards laws and decisions made by political institutions. This attitude has proven problematic when obeying orders is in conflict with human values in a way that seems irreconcilable. In times like these, when a neo liberalism based upon market law seems to be setting the standards of educational institutions this dilemma becomes more noticeable. It is in such a situation that I find Derrida’s oeuvres to be highly potent when it comes to overcoming a paralysis founded upon conflicting laws and double binds. This might be done by sharpening ones ears and eyes towards language as such, towards the making and meaning of concepts, and towards how we are legitimating our actions. This might prove highly important when an army of academics are to take intellectual responsibility – in the name of democracy. As a pedagogue, in all the levels of the educational system, my responsibility exceeds the here and now, “the way things are”, which set standards for the pedagogical practise.

Bridging “the Atlantic”?

Let us say that this landscape of ours, this battlefield, seems to suffer from a split. Such a split or gap is pointed out by Rorty when he states the differences between American and Continental traditions. Is he right when he proposes that “the best we can do” are to find strategies capable of reminding us of the different faces of parochialism? Or – might this ancient Greek, through Derrida’s readings, be said to present an alternative position? Plato talks of this split, named Khora. A split always already there in any landscape, and in any text; a split which is identified by Plato as a third “genus”, between the intelligible and the sensible.

It is tempting to view the indifference stated by Rorty as an expression of this cleft. Presented as the Atlantic Ocean herself, with different traditions on each side. One mainly situated in “The Intelligible”, emphasising Cogito, the other situated

mainly in “The Sensible”, in empiricism or “naturalism”. From each side of the Atlantic it is easy to spot the flaws of the other. Rorty’s strategy is to keep making this explicit to each other. This strategy might prove fruitful. But should we instead or in addition identify the battle as an internal one, internal to the making of all meaning, to all theories, to all ideologies, in fact to culture as such? The paradox is that this attitude might bring new life to the academic field. These insights might prove to be good tools, weapons or medicine to counteract paralysis. These insights might provoke effectively hegemonic ideologies in all disguises.

But there is a necessary sacrifice. This is the sacrifice of any secure territory. The battle, hopefully now initiated by Academia, involves letting go of the dreams of ever being able to create or restore a version of a Platonic harmony where philosophers or scientists are placed at the top of the power hierarchy. The battle can not be won; the paralysis can not be exceeded, by forcing production and trade, as a kind of Third Estate, back to its place at the bottom of the State organism. To fight market-ideology with this purpose in mind will not bring victory.

We, as academics, and as pedagogues, are instead called upon to try and spot the “beam in our own eyes”, to spot our own tendencies towards imperialism, in addition to all other imperialisms, any Law of the Father, that of a market-ideology among them. This market-ideology seems to claim identification as a Law of Nature, something unavoidable, as Reality itself. To Rorty the paternal law is linked to an idea of naturalism, a liberal society and a prescription to avoid antagonistic perspectives. In Dewey’s version the beam might be spotted as seeing the Nation as the ultimate “subject” in the construction of a narrative concerning pedagogical tasks and duties. We, as his heirs, might instead choose The Atlantic. In this respect the ocean is to be identified as an inescapable always already internal affair, internal to language itself, and internal to any identity. By accepting this, The Foreign might be welcomed in any project, especially any pedagogical project. In a paradoxical way this insight might in some ways make us able to “bridge” The Atlantic, stating that between the “sensible” and the “intelligible” there is no opposition, and no possible unification, but instead a *différance*. To bridge the human making of meaning in this paradoxical way, accepting the fundamental split and internal ambiguity of language as such, might be an individual academic and pedagogical duty – and a desire – the step beyond the Pleasure Principle. To quote James Joyce – it might be a “ yes I said yes I will Yes.” (Joyce, 93:732)

References

- Biesta, G, Egéa-Kuehne, D (2002) *Derrida & Education*, London: Routledge
- Derrida, J. (1978) *Writing and Difference*, Chicago: The University of Chicago Press
- Derrida, J. (1981) *Dissemination*, Chicago: The University of Chicago Press
- Derrida, J. (1987) *The Post Card*, Chicago: The University of Chicago Press
- Derrida, J. (1993) *On the Name*, Stanford California: Stanford University press
- Derrida, J, Ewald, F. (1995) *A certain "madness" must watch over thinking*, Interview in *Educational Theory* 45/ 3
- Derrida, J.(1996) Remarks on Deconstruction and Pragmatism, i Mouffe, C. (ed.) *Deconstruction and Pragmatism*, London: Routledge
- Derrida, J. (1997) *Of Grammatology*, Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press
- Derrida, J. (2000) *Of Hospitality*. Stanford, California: Stanford University Press
- Dewey, J. (1980) *The middle works, 1899-1924, volume 10*, Southern Illinois University Press
- Joyce, J. (1947) *The portable James Joyce*, USA: The Colonial Press Inc
- Joyce, J. (1993) *Ulysses*, Oxford, Oxford University press
- Mouffe, C. (1996) *Deconstruction and Pragmatism*, London: Routledge
- Plato (1977) *Timaeus and Critas*, London: Penguin classics
- Rorty, R. (1996) Remarks on Deconstruction and Pragmatism, in Mouffe, C. (ed) *Deconstruction and Pragmatism*, London: Routledge
- Rorty, R. (1996) Response to Ernesto Laclau, in Mouffe. C. (ed) *Deconstruction and Pragmatism*, London: Routledge

KNOWLEDGE AND LANGUAGE,
education and the antagonist principle in Joyce and Derrida



By Bachelor's walk jogjaunty jingled Blazes Boylan, bachelor, in sun, in heat, mare's glossy rump atrot, with flick of whip, on bounding tyres: sprawled, warmseated, Boylan impatient, ardenbold.

Ulysses, JAMES JOYCE

What has “Contemporary Knowledge Society”, to do with Dublin, June 16th, 1904? “Contemporary Knowledge Society”, the line seems to identify a territory, with both temporal and spaceal implications. So does Dublin, June 16th, 1904.

I am stating that we might exchange “Contemporary Knowledge Society”, with Dublin, June 16th 1904. And I am implying that Joyce has something important to tell us about the Positioning of Education, and about Knowledge.

Should we venture upon the statement that Joyce's agenda was to question “The Positioning of Education in Contemporary Knowledge Society”? First of all we would then have to take Education out of its institutionalised limitations, this if we by institution mean Educational Institutions, of course, but we might have to question even the institutionalisation of Knowledge – and of the Pedagogical Act as such. In this expanded perspective of Education artists, authors, philosophers, advertisers and politicians, anyone seeking to express something at all must be said to have a pedagogical agenda. The Enlightenment has many agents, and, maybe, a multitude of motivations.

I have claimed that Joyce has described Contemporary Knowledge society. If we are to accept this, it seems pretty obvious that he is not limiting himself to the contemporary, though the contemporary is literally made to be a major point in *Ulysses*. Newspaper items and many actual happenings of that specific date are inscribed in the novel. But so is much, maybe even the most, of what might be identified as “the European Heritage”, the European Canon, this in a blissful mixture with the most banal and even distasteful expressions of man, both as a “natural” and as a “cultural” being.

I have started this paper with a fragment of *Ulysses*. This fragment is one of very few presentations of a significant character in the novel. Boylan does not take up much direct attention. He is surely not to be viewed as the hero, the protagonist. He is not described as a full character and he is not having any kind of development or change during his wanderings and rides through the streets Dublin this early summers day. The protagonist, the hero, or the anti-hero must instead be identified as Leopold Bloom, a middle-aged Jewish salesman.

An antagonist in the field of philosophy?

By now we have identified the protagonist and the antagonist in *Ulysses*: Bloom – and Boylan. We are now to leave them in favour of a philosopher, Jacques Der-

rida, by a few viewed as much of an antagonist himself – in the field of philosophy, and, maybe, in “Contemporary Knowledge Society”. His preoccupation with the European Canon resembles that of Joyce and makes it difficult to withhold an identification of Derrida’s project of being one of destruction of Knowledge, as some might claim. His close and tender reading of texts from Plato to Rousseau, Freud and Heidegger, just to mention a few, does not verify this apprehension. His oeuvres have however some implications towards jeopardising the philosophical project, though he is firm and insistent on his own identification as a philosopher. This is not the contradiction it seems to be.

Goethe is once to have said something like: when you make the religious into religion you have actually taken life itself out of it. I would characterise Derrida’s philosophical project along similar lines. When you make “the philosophical” into philosophy you have made it into a text that out of definition has to exclude life from its structure in order to come about, in order to function as a structure. This is no argument against texts, philosophical, pedagogical, journalistic or fictional. On the contrary this is in many ways the constitutional factor itself for what we identify as expressions of culture. The human capacity for making texts, narratives, explanations, theories, models, expressions of art, the human capacity for making meaning is at one and the same time, a lifetime sentence and a miracle, a damnation – and a priceless gift.

Texts gain their meaning from concepts, which implicitly or explicitly carries with them a spectre, in a dichotomy. This is thoroughly and repeatedly dealt with in most of Derrida’s work: such as *Of grammatology*, *Writing and difference*, *On the name*, *Of Hospitality*. In texts, theories, narrative structures it will always be possible to point out this spectre, a negative content to the concept, a content that has been expelled in order to give meaning. The most prominent concept for our tasks has to be education. For *education* to have a meaning there has to be some notions of what it is to lack education. We might try to give this concept a content by expelling what we would like to be foreign to it. Is knowledge and experience achieved outside Educational Institutions foreign to it? Is a content, knowledge, not explicitly asked for by a government foreign to education? Is teaching in the family, and from media education? Is it possible to talk about a total lack of education? Or is education an inexpellable side to human life? Could we talk about Education with a capital E and a fixed content and definition? Or is education, along with all other prominent concepts a structure made up around a basic difference, a split? Derrida talks about the formula One +n. In our case, the case of education, we would from that have to conclude that Education with a capital E is impossible, is nowhere to be found. Instead we can, as pedagogues, take part in creating and confirming educational expressions without this capital E, knowing that Education; the idea of Education transgresses all our comprehensions and definitions of the field. This will have to be and endless transgression which obstructs any attempt to “naturalise”

expressions of education. We tend to imagine that we know the meaning of such concepts without identifying the narrative structure that gives them their meaning, without identifying the “paternal law” in which they are embedded.

Education – the king’s knight or the king’s fool?

For the last centuries there has been a more or less unquestioned close relationship between the state and education. In different ways, either by description of content through curriculum, or by testing results, the state has taken a rather firm hold on the institutions of education. An educational ideal would under these circumstances have to be the responsible, autonomous citizen able to confirm the values and structures of the state. Today the winds seem to blow in the direction of neo liberalism, where the student, as a consumer is in focus. The educational institutions are in many countries given slightly other legitimising ideals and frameworks. The most persistent voice in the multitude of ideologies, which make up “contemporary knowledge society”, might be the one, which tells the states citizens to be obedient under the law of the market. We are told constantly to remould ourselves into better and bigger consumers in order to secure these laws. The ideal of a well-functioning marked as an end and legitimator of education proclaims a need for a certain kind of knowledge: This is knowledge which is easily compatible with other knowledge under the same sacred laws. This will have to be knowledge divided into easily transportable units or modules, easy to buy and exchange, produced by a working-force of teachers and academics who are obedient under the same laws and aware of the punishment that awaits the disobedient.

In Joyce’s project a major paternal law put to question is that of institutionalised religion, in this case the Catholicism of his contemporary Ireland. Similar “Catholicisms” might possibly be spotted elsewhere today, preached primarily by Ministers of Finance and their fellow ideologues. The task for us trying to take a pedagogical project seriously might be a similar one to Joyce’s; to describe and deconstruct the “Sacred texts”, the paternal law. In this project there might be much help to gain from the position of a king’s fool, a kind of antihero. This will be a project trying to turn upside down some of the dichotomies, which we take for granted: In this case, primarily the implicit notions of knowledge, and what is viewed as contemporary/outdated and high-grade/low-grade knowledge.

The positioning or the territory of Education

The king’s fool does not have a kingdom of his own, not even a fortress. The question is if such a territory is a condition for a project of Education, if Education is in need for a fixed position. Educational actions will of course have to have some kind of shelter. Roof over our heads should not be a drawback. But – in *Of Hospitality*

Derrida is talking about the *foreigner* who might pose radical questions, which inevitable will have to lead to parricide. This is one to be welcomed. According to him, building dwellings with drawbridges over moats, or houses with doors and windows securely shut, will harm the dweller more than anyone else, because this exclusion of the foreigner, of the foreign viewed as a possible enemy, will eventually resemble a prison and a suicide.

Derrida puts the most significant focus on the Question. The question will have to occupy the most sacred position in both a pedagogical and a philosophical project. We might follow a line from one of the most prominent pedagogues in the western canon, Socrates and to what might be a new version of him. But though the question is shared, the answers have got other identities and legitimation to Derrida. The questions lead to different kinds of territories. To Derrida they lead to territory, or positions, under erasure. There *is* no secure territory and this insight is the priceless gift itself, which makes man into an adult, taking cognisance of the expulsion from Eden, at last. A dialectic move from questions to answers does not, to this “new Socrates”, follow a path on the way to secure univocal knowledge, to Truth. The human making of meaning, philosophical, scientific, fictional, are all expressions of the same ability, which takes it as a primal task to secure the question itself. The most sacred pedagogical commitment would be that of securing an empty space for Truth. Because this space is sure never to be filled with any fixed dweller, this is securing Hope itself. In his essay “Ulysses Gramophone” Derrida connects this unfulfilable Hope to Elijah, He who is to come in a Second Coming. Elijah has a double identity both in *Ulysses* and to Derrida. He is the operator himself, and the complete other, both the one in charge and the one who is eternally to come and therefore represents this irreducible Hope of escaping fixation and imprisonment.

If the Question is to be placed in the most sacred place – is to take the place of the sacred texts, there will be a need preliminary shelter, for preliminary answers. Like the tents in the desert, or the arbours, or the igloo, because the forts and the city walls are structures for answers with lasting intentions. These answers make up the very structure of any institutionalised knowledge. As pedagogues or academics we have a choice. For a couple of hundred years we have joined the forces of Friends of the nation, been allies under the state. These days the king has moved his most significant dwelling to the stock exchange. Do we move along? Or do we take the opportunity to accomplish a self-critique?

Education protagonist and/or antagonist in contemporary knowledge society

The king’s fool might be made into the protagonist of the story of “contemporary knowledge society”. Joyce’s protagonists wear much of the same clothing. This dialectic move from king to king’s fool, has been a well-known principle in a pedagogical aim for catharsis, from the days of Aristotle and up to our times. But

in the initial part of this paper I have focused on another character, Boylan, the unpleasant distasteful character without whom not a thing would have happened in Dublin on the 16th of June 1904 which could take the form of *Ulysses*. In our neat plans and in all our clever evaluation of education there is much effort done in trying to expel this unpleasant character which might pose troublesome questions to our projects by his mere presence. The fear of the antagonist is even more evident in the proclamations of politicians and bureaucrats concerned with educational questions. This fear can be spotted in the different “Quality-reforms” initiated by politicians, where quality seems to be synonymous with control.

More than 400 years ago, Shakespeare seemed to know better by letting Prospero take Caliban back into the cave at the end of *The Tempest*. And a hundred years ago, Joyce presented his specific event on this specific date with much of the same message, accepting Boylan’s sperm in the “cave” as something unavoidable if cultural projects, big and small, of which we participate and form our identities, are to bear fruit.

The insight and acceptance of an antagonist principle, a principle of a possible destroyer or disturber of any project, might be the very insight that prevents us from falling into the pitfalls of pedagogical imperialism, in all of its disguises. Neither the state, contemporary society nor the stock exchange should be granted a position as the unquestioned “subject”, in our tales and understanding of education. The king’s fool makes up too much of a dialectic move which basically confirms the positions of these possible subjects. Instead, we might, as pedagogues, be called upon, not to identify with, but to point out the antagonistic element in any human cultural expression.

Literature

- Derrida, J. (1978) *Writing and Difference*, London: Routledge,
- Derrida, J. (1984) “Two words for Joyce”, in *Post-structuralist Joyce*, Cambridge: Cambridge University Press,
- Derrida, J. (1991) “Ulysses gramophone: Hear Say Yes in Joyce”, in Kamuf, P.(ed) *A Derrida Reader – Between the blinds*, New York: Columbia University Press,
- Derrida, J. (1992) *Acts of Literature*, London: Routledge,
- Derrida, J. (1995) *On the name*, California: Stanford University Press,
- Derrida, J. (1997) *Of Grammatology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press,
- Derrida, J. (2000) *Of Hospitality*, California: Stanford University Press,
- Derrida, J. (2002) *On cosmopolitanism and forgiveness*, London: Routledge,
- Joyce, J. (1998) *Ulysses*, Oxford: Oxford University Press,
- Shakespeare, W. (2002) *The Tempest*, Cambridge University Press, Cambridge

TRANSFORMATIVE EDUCATION

– in a post-structuralist perspective

Publisert: *Journal of Transformative Education*, October 2004, volume 2 number 4. Sage Publications pp 262–275



Inspired by the philosopher Jacques Derrida, and Finnegans Wake by James Joyce, this article is an attempt to bring perspectives taken from the language critique of post-structuralism into the field of Transformative Education. This might make a serious and thorough treatment of the word Transformative possible, trying to prevent ideologies to be more or less blindly re-inscribed into the field, presenting a deconstructive attitude and an ability for political inventiveness at the very core of Transformative Education.

“riverrun, past Eve and Adam’s, from swerve of Shore to bend of bay, brings us by com-
modious vicus of recirculation back to Howth Castle and Environs.”

Finnegans Wake, JAMES JOYCE

“The problematic horizon of language”

Post-structuralist perspectives can be described as the closer investigation into the human making of meaning – into language – understood in both the narrow and widest possible sense. Such an approach describes Jacques Derrida’s philosophical practise, which starts in the initial part of *Of grammatology* with a strong appeal: “that a historico-metaphysical epoch must finally determine as language the total-ity of its problematic horizon.” (Derrida, 97 p. 6) We are told, by Derrida, both to investigate our use of words, concepts and ideologies, and to include all human gestures and signs in an extended understanding of language, to which he gives the name *writing*. This will have to be a writing, which also includes the open space, the clearings between the signs.

Derrida goes to the core of western philosophical thinking and finds there a presupposition, which might be questioned. The philosophical urge for the univocal is by Derrida identified as logocentrism and is found to be based upon a dualistic kind of thinking, where concepts entails their meaning from dichotomies in opposition, where one part of the dichotomy is being preferred as more natural or true. Derrida’s critique of logocentrism resembles Gregory Bateson’s critique of linearity and of an either/or kind of thinking based upon oppositions like me/the world, human/nature, body/soul. But while Bateson finds inspiration for his critique in the structures of nature, Derrida finds his in cultural expressions like art and literature. I find this difference interesting and important when we are to explore the possibilities of a Transformative Education. That is why I will make literature one of the major points in this article knowing that the authors and perspectives that I make use of might at first sight seem foreign to a reader of journals of education.

To give a concept a treatment

The concept, which I shall investigate on this occasion, is the word *transformative*. The reason why I find it highly meaningful is that in my opinion it provides us, as academics/pedagogues, with the opportunity to treat the concept – *transformative* – in a way that might bring forth a true transformative attitude. I believe that in this way we are taking the word *transformative* seriously, and that such an investigation of concepts entails important pedagogical and political implications.

In the preface to Derrida's *On cosmopolitanism and forgiveness*, Simon Critchley focuses on Derrida's treatment of concepts; a treatment which in many ways can be described as Derrida's "methodology", though this word must be put under erasure, like all others.

He selects a concept from what he always describes as "the heritage" – let's call it the dominant Western tradition – and then proceeds, via an analysis that is at once historical, contextual, and thematic, to bring out the logic of that concept. (Derrida 02 p. ix)

In my reading of Derrida I have not found that he has given the concept *transformative* such a treatment. Though he sometimes uses the word to describe a writing, which deliberately jeopardises or breaks up a form or structure of meaning, in order to give rise to some new, more unpredictable and less univocal form. There might be some pedagogical implications involved when Derrida says: "The unreceivable – that which takes at a determined moment the unformed form of the unreceivable – can, even should, at a determined moment, not be received at all (...)" (Derrida in Ulmer 85 p. 160) In this way a radical opening is brought into the pedagogical project, a change of focus from the transference of knowledge towards the questioning of knowledge itself. Such a questioning is only made possible by risking receivability: by risking any predictable and secure *form*.

The transformative – looking for it in "the heritage"

If our intention is to try to give this concept a derridean treatment, then we must look for origins in the "dominant Western tradition". We face difficulties when it comes to finding it in texts identified as philosophical or scientific. But on looking for it in "the other" of the philosophical, in myth, fiction or *literature*, the picture might change.

We might start out from an old source, Ovid's *Metamorphoses*, which both implicitly and explicitly has given inspiration to some of our greatest writers, such as Shakespeare and James Joyce. Ovid (43 BC) is known as a writer of less serious, but elegant and sophisticated literary writings, seemingly flawless and often with an ironic touch. I would like to focus on a possible line, and maybe a rupture between these writers, Ovid and Joyce, because in a post-structuralist perspective Joyce is

made to play an important role in what might be described as the ongoing drama of language and human mind. I am starting with Ovid because he can be said to represent a kind of parallel line to the philosophical, from antiquity and up to our times, namely the line of “fiction” where a word like transformation might have taken refuge. The transformative might have found shelter under the name of fiction in a dominant ideological urge for the linear and the univocal. And into this landscape of lines and ruptures I shall include some of Gregory Bateson’s thinking.

In the English version *Metamorphoses* starts out in book 1 with: *Chaos transformed into the ordered universe*. In the presentation of the books from I to XV, the word, **transform** is used at least 21 times. In addition to this, the same meaning is presented as change, and likewise. It is probably not coincidental that we have to go to the field of myth or literature to find such a usage of the word. The concept might carry some implications, making a more traditional philosophical attitude foreign to it.

“A new mutation in the history of writing, in history as writing” (97 p.8)

One of Derrida’s major concerns is the relationship between philosophy and literature when it comes to searching for and expressing truth. In fact this relationship as a field of knowledge and questions was what he first wanted to concentrate upon as a thesis, in the initial part of his career. In a statement in *Deconstruction and pragmatism* he links literature to freedom of speech, and to democracy.

Thus, what defines literature as such, within a certain European history, is profoundly connected with a revolution in law and politics: the principled authorization that anything can be said publicly. In other words, I am not able to separate the invention of literature, the history of literature, from the history of democracy. (Derrida in Mouffe, 96:80)

Derrida states that literature allows one to pose questions that are often repressed in a philosophical context. In the essay, *Khora*, Derrida studies Plato’s *Timaeus* and brings out that which has to be foreign to a philosophical discourse. *Khora* seems to defy that “logic of non-contradiction of the philosophers”, “of the binarity, of the yes or no.” Through a close reading of this text, which can be said to be one of those initiating philosophical thinking, Derrida reveals the neutralisation of the conditions necessary for philosophy in order to take a primal position in an opposition to fiction. The neutralisation is already there. It is always already there. *Khora* inhabits all texts, “she” is the abyss itself, impossible to exclude from any utterance, any expression.

Derrida’s project might be described as a pedagogical project because he seems to be trying to give inspiration to a change in ways of thinking, from thinking – or a making of meaning – based upon *oppositions* towards thinking based upon *différance*. He does so by repeatedly to show that the idealisation of the non-contradictional relies on some kind of metaphysics and what might be described as violence. His

close reading of some of Plato's texts, such as *Timaeus*, shows that Plato can not be said to be unambiguously platonic. Timaeus talks about Khora: some thing or non-thing, some place and non-place, which can not be placed in any opposition. "One cannot even say of it that it is neither this nor that or that it is both this and that." Khora transforms: "some times she/it appears to be neither this nor that, at times both this and that" (95 p. 89) "She" is the very thing/place or absence of thing/place that makes things/places possible. "She" is the radical opening in human making of meaning, in writing, which makes writing possible.

Derrida uses the word mutation about this change towards a thinking/writing based upon *différance*, which he describes in *Of grammatology*. This mutation is described on some occasions as the "death of speech", or the death of the unquestioned and implicit understanding that speech is closer to nature because it is closer to the idea at one with it self. This mutation has already taken place, and we can find it in much of what is identified as art, in poetry, in literature, in the theatre and in painting. Derrida's project might be to point to this mutation. We might take the liberty of viewing him as a pedagogue engaged in the task of bringing about a consciousness and understanding of this mutation in the fields of philosophy and science and to bring these abilities and insights into the institutions of society.

Finnegans Wake as an example of the "mutation"

According to commentators such as Ulmer, Derrida and Umberto Eco share the same attitude towards Joyces *Finnegans Wake*, that it might be looked upon as:

the touchstone for thinking about language in our time." "The Wake is an epistemological metaphor showing the consequences for cognition of field theory. The reader's relationship to the Wake models the relationship of the post-structuralist student to the fields of knowledge, whose "content" may be identified with the encyclopaedia. (Ulmer, 85 p. 308, 310)

A mutation can be read as a transformation, or metamorphoses, a change of form by decomposition or by deconstruction, where the new form is not a result of a linear means to end attitude. On the contrary, it is due to a deliberate jeopardising of form and control. Derrida's pre-occupation with Joyce, and especially with *Finnegans Wake*, might make us view this text as both an example of this mutation and as a kind of pedagogical text, which contributes to both confirmation and creation/provocation of the mutation. In the essay "Two words for Joyce", Derrida compares what he sees as two great models, two great paradigms with respect to thought: Husserl who "proposes to render language as transparent as possible, univocal"(...) "The other great paradigm would be the Joyce of *Finnegans Wake*." (...) Instead of the univocal, Joyce." repeats and mobilizes and babelizes the

(asymtotic) totality of the equivocal, he makes this his theme and his operation.” (Derrida 84 p.149) In stead of trying to make language transparent and to secure this minimal readability Joyce:

(...) tries to make outcrop, with greatest possible synchrony, at great speed, the greatest power of the meaning buried in each syllabic fragment, subjecting each atom of writing to fission in order to overload the unconscious with the whole memory of man: mythologies, religion, philosophies, sciences, psychoanalysis, literature. (84 p.149)

In this way Joyce’s project can be said to be a different one to Husserl’s, Husserl here being taken as a representative for the philosophical desire for the univocal. Instead Derrida, inspired or haunted by writers such as Joyce welcomes the equivocal in a new type of writing, accepting that this demand towards language, as to function in a transparent and univocal way, is a demand that language is unable to fulfil.

In this kind of writing the relationship to “the heritage” would be to start were ever you are, the different fields of knowledge can not be treated separately – they are all interwoven into each other, there is no linearity, no correct beginning. And a deep questioning, perhaps especially a questioning from a pedagogical position would have to move across all territories of knowledge.

Metaphors of nature and the nature of metaphors

Gregory Bateson might be a figure more familiar to a reader of *Journal of Transformative Education* than Derrida. When Derrida tries to challenge what he calls the logocentric structures of language by finding inspiration in literature and art, Bateson looks to nature for the same inspiration. In *Angels Fear* Bateson states that for man to understand nature it is necessary to think through metaphors. The Cartesian division and opposition between subject and object, between nature and culture, in fact thinking in such oppositions in general might be the very thing that is challenged by both.

Bateson finds in Goethe a writer who points out that nature communicates through metaphors. Goethe’s archetypal forms are forms that express a movement, a transformation from one form to another. The paradox of movement was formulated early by Zenon of Elea (Sällström, 93 p. 110). If we think of movement as a gradual presence in a series of points, we miss the unity of the movement. When we talk about the change of form as a movement it is not a question of a form that moves in the meaning of growth into another form. The movement that is meant – the metamorphoses – is not a product of the forms that helps one to discover it, but is more the unit in the series of forms; the unit out of which whatever form that belongs to the series might be generated. The point is to learn to observe the transformation, which leads to and from the singular form. One has to practise the ability of seeing the formative gesture, which characterise a series of metamorphoses.

To Bateson it is important to propose an epistemology that pays attention to the metaphoric in nature's own communication. Logic is wrongly given the task of saying something of the world, because this type of language is unable to grasp the equivocal. The metaphor exceeds the straitjacket of logic. Bateson's intention is to give Aristotelian logic a profound critique, and he states that this logic is not transferable to a mutable world. A central point in Bateson's project is his attempt to review the relationship between mind and nature. In *Mind & Nature* he states that our identity, our ideas, thoughts and personality are based upon communication with the world and this entails both ecological and social implications. Mind and environment are closely linked.

Bateson has borrowed two concepts from C. G. Jung: *pleroma* and *creatura*. These concepts point to two different levels of explanation and represent the relationship between substance and mind, matter and psyche, nature and spirit. Bateson is critical of a Newtonian ideology of quantification, which dominates natural science. To Bateson, important information is reachable when we are able to rise above such quantification of the world and into the mental. Information is identified as differences that make a difference. The world of matter, *pleroma*, is a sphere without informational value because it is unable in itself to bring forth differences and ideas.

Creatura on the other hand, is a word describing forms and communication and is in itself no thing. *Creatura* is the very condition for making physics into information to us. The description of *creatura* will always have to be hierarchical. *Creatura* and *pleroma* represents a division between different levels of logic. The biological and the living will have to be understood from a level of its own and are not to be reduced to the physical. To mix these levels of logic implies a reductionism, where different systems of description are levelled out, and this will threaten the complexity.

In his epistemology Bateson is concerned with the semantic difference between the name and the thing. It is impossible to us to grasp "reality" by these names and categories. What we have are images made up by information. We are bringing structure into the phenomena by naming them. Human beings have the ability to choose and change their understanding of the world and are thereby responsible for it. But to Bateson, mind at its deepest level is determined. Freedom is therefore at the bottom an illusion. Bateson's epistemology attaches decisive importance to the unity of mind and nature and in so doing give a monistic answer to the dualistic mentality of our culture. This monism might therefore be viewed as a normative critique of this mentality. Much like Aristotle he finds norms in nature. Is he in doing this open to the same critique as Aristotle, namely that he is making a description of nature into a prescription?

Transformation – in literature and – in nature

If we are to compare Bateson's project to that of Derrida we might start out by stating that they are expressions of philosophy, both with some ambition towards saying something about how we as humans make sense of the information that is given to us by our senses. They express much of the same critique of language, of a kind of thinking based upon opposition and dualism. Derrida chooses to call this logocentrism, or phallogocentrism, implying that these structures are based upon imperialism born and bred from paternal structures. While Bateson is most concerned with the ecological catastrophe that awaits us, caused by human negligence of the laws of nature, Derrida's primal concern is the imperialistic structures of language and culture, on the one hand – and culture as an inexhaustible source of hope, on the other.

While Bateson takes his inspiration for a language and cultural critique from nature, Derrida looks to art and literature, as human artefacts. In this article I have pointed to *Finnegans Wake* as an expression of writing which according to Derrida might be seen as something of a touchstone in a transformation of thinking. We know that Joyce was not much of a countryman. Pre-occupied as he was with his city, Dublin, in all of his writing, he stands out as an urban dweller, not much interested in nature as such. This is despite the observation that the river Liffey seems to be of some importance.

While Bateson points at archetypal structures in nature, Joyce is finding and making use of these in the human mind. *Finnegans Wake* is close to unreadable in a more traditional way. In taking more of a birds view there are however structures to be found that make a reading more than meaningful. Clive Hart has highlighted some of them in *Structure and motif in Finnegans Wake*.

(...) my principal aim has always been to show how Joyce infused significance into his diverse raw materials by his use of closely controlled formal structures. Joyce gave himself the broadest possible structural scope in *Finnegans Wake*, which critics now recognise to be in some sense cosmological. (...) I have given considerable attention to Joyce's use of such archetypal forms as the circle, the cross, and the square. (...) A good deal of the excitement in reading *Finnegans Wake* derives from the gradual mental resynthesis of a complete and highly organised world. (p. 14-15)

The making of meaning must therefore be understood at several levels, where the expectations being able to fix a specific meaning to the specific concept is broken in many ways, by changing and remoulding letters and syllables, mixing languages and playing on puns on every occasion. But this does not mean that there is no structure. Hart is pointing to Joyce's use of archetypal forms as kinds of meta-forms. But these forms can not be captured in one expression, in an explanation. These are forms that present themselves, then to vanish, giving the reader an experience of flow in a "give and take" kind of rhythm.

To catch the movement, to read the gesture

In *Post-structuralist Joyce* Jacques Aubert has written an essay on the “word” *riverrun*, the initial “word” in *Finnegans Wake*.

“riverrun” seems to evoke the humming of a motor which is momentarily stuck or is building up tension; in order to free our reading, to transform this humming into an articulated sound, we must help the motor to get under way, and give it a throw; we will then be better able to see whether in fact something was locking, or whether there was only a friction or a simple jamming of the cogs or components (p.70)

Taking up Zena’s paradox of movement this might be a good description of how to provoke a conception of movement generated from a static material in this case letters on a sheet of paper. In other words, how to bring life into language as such. In the initial part of *Of grammatology* Derrida makes this into an important project, because, according to him: “language itself is menaced in its very life”. (p.6)

In his essay “Two words for Joyce” (84), Derrida focuses on two words from *Finnegans Wake*. In trying to decode these words the reader has to contribute actions of their own. The interpretation is not fixed; it is open in all respects:

I spell them out: HEWAR, and sketch a first translation: HE WARS – he wages war, he declares or makes war, he is war, which can also be pronounced by babelizing a bit (it is in a particular Babelian scene of the book that these words rise up), by Germanizing, then, in Anglo-Saxon, He war: he was – he who was (“I am he who is or who am”, says YAHWE). Where it was, he was, declaring war, and it is *true*. Pushing things a bit, taking the time to draw on the vowel, and to lend an ear, it will have been true, *wahr* (...) (p. 145)

He goes on to associate around the masculine pronoun HE. From these two words Derrida opens the text in several directions. As elsewhere in his own texts, he is focusing on the unavoidable aggression in language as such, an aggression which is not to be annulled because it is also the very thing that might constantly challenge tendencies toward totalitarianism and imperialism.

This aggression internal to language, in the human making of meaning as such, is one of Derrida’s major points. He does not, as Habermas does, believe in a possibility of a communication freed from domination. The great difference is instead to be found in our attitude, that we are aware of the imperialistic structures internal to language as such. There is no escape but this constant awareness. To break up the univocal is therefore an ethical commitment, because the univocal is doomed to hide its aggressive and imperialistic sides, or to project them to some kind of foreign territory. At the same time, this aggressiveness is a sign of life. Used consciously it can be made into an ability to identify the fixed, frozen or lifeless structures of language, an ability to deconstruct, both the internal fixations in our own identities and ideologies, and external cultural structures which claim authorial acknowledgement as Natural or True with a capital letter.

Metaphors, a possible escape and/or a trapping?

Many thinkers from many different fields of investigation have been preoccupied with the relation between logic, metaphors and truth. Derrida, for one, has on several occasions pointed out Plato's use of metaphors and put a question to the notion that truth and science is based on and expressed by "pure" concepts at one with themselves, with no inner tension. Hans Blumenberg is another. In *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, he shows, by a vivid presentation of the history of philosophy, that since antiquity there has been an ongoing battle on whether this is possible or if a "tarnished" language of images and rhetoric is unavoidable. Blumenberg is criticising Plato and Descartes and those thinking along similar lines, and emphasises the metaphoric narratives as central to human life and thinking.

When metaphors are suggested by many as ways of escaping the limits of logic, Wittgenstein for one has in addition suggested that they can function as an imprisonment. When one speaks from within a metaphor these are made to be walls and roof, and it is impossible to move beyond them. He described this in *Philosophische Untersuchungen* by the image of the "Fliegenglass"; the flytrap made of glass. The flies in the glass do not, as the cavemen of Plato's, only see the shadows of reality, they are not given the opportunity to participate in the reality. Only flies are stupid enough to keep on throwing themselves at the glass. Man avoids the pain by accepting a role as spectator.

The difference between improvement and transformation

In so-called "traditional" philosophical or logocentric thinking, which also can be said to be the grounds for scientific thinking, transformation can be made to function as an opposition to some thing, maybe to stagnation. Transformation might then be looked upon as synonymous with change, and maybe to such words as development or improvement. In a landscape made up of such oppositions, we, as pedagogues or academics concerned with practical problems in the educational institutions of society, might identify our position and our task to be that of taking part in finding new grounds for pedagogical practise.

It is this question of new grounds that Derrida poses on several occasions and in several ways. Here in *Khora*: "Khora is not, is above all not, is anything but a support or a subject which would *give* place by receiving or by conceiving, or indeed by letting itself be conceived." (95 p. 94) Derrida's radical questioning does not lead us to new grounds. Instead it leads us into a kind of abyss. It leads us to accept a radical opening implicit in all kinds of human making of meaning, in culture as such. This is an opening, which leaves us unable to seek firm grounds, to find legitimation for our actions and our practises in any texts of laws, regardless of these laws being identified as "natural" or philosophical.

This abyss, present in and between all concepts, also inhabits the word `transformative`. In Ovid we can see it used to describe a change of form; initially giving form to chaos itself. The gods or humans are given the form of birds, animals, plants and rocks. Much like Joyce does, when he lets the gossiping washerwomen become transformed into a rock and a tree. There is no linear evolution in this change of form. On the contrary, the transformation is a sudden event and in some ways unpredictable. It goes beyond the demand for control, beyond the possibility to declare the means and ends in advance.

To sum up so far: in what may be identified as the heritage of the concept *transformative*, we might first point to the fact that it is most frequently used in the field of literature, and here it is used to describe a change of form that is not predictable or linear. If we were to use this concept in an academic, scientific, philosophical discourse, this would also have implications for how we would give form and content to a transformative pedagogy. We would have to let the implicit notions contained in scientific and philosophical projects face up to Derrida's critique of language.

Again and again, using texts from Plato, Levi Strauss, and Rousseau among others, Derrida has focused on how thinking in oppositions has gained legitimacy by making reference to a "natural" relationship between the spoken word and the univocal idea at one with itself. Derrida's point here is that there is no such thing as this natural relationship. Instead we have to accept that there is no unbroken link between the sensible and the intelligible. Plato himself is talking of Khora as a third genus between these, and a genus that is implacable, a genus with no positive or negative territory.

To accept an identity as a pedagogue under these conditions might be described as a radicalisation of a Socratic position. It entails a paradoxical trust in the pedagogical task as such letting go of the belief in the possibility of any unambiguous means and ends in pedagogical practise. We might have to accept and to welcome the fact that a pedagogical practice might best be described as an act, which exceeds all "pedagogies", exceeds all thinkable ends. Instead a pedagogical practise would have to be one that still lets "human values" act as a source of inspiration, but without the belief in ever being able to give these concepts a fixed definition or firm unambiguous expression.

In this way a transformative pedagogy would be one willing to sacrifice territories in a continuous fashion. Accepting that implicit in all that might be identified as culture or language, implicit in the project "human beings" there is an inescapable element of violence, which can be best dealt with by accepting this as an unavoidable fact, though always seeking to minimize the effect of this violence. And, as Derrida states in *Of Hospitality*, the benefited of these acts of hospitality is the host quite as much as the stranger, the foreigner. Instead of searching for firm ground in a landscape of univocal knowledge, or other predictable forms we would have

to let our pedagogical practice find form through what Derrida names political inventiveness. And we would have to accept a responsibility for our pedagogical actions that would be unable to find shelter under any law, natural or cultural, a responsibility beyond laws. In this way we would have to put our signature under our pedagogical practise, being willing to let this signature, and the subject of the signature, also to undergo transformation in and through this practise.

The unreceivable – the riverrun?

When Derrida speaks of the unreceivable, and when he states that a poem is nothing if it does not risk moving on the edges of a total loss of meaning, what is he then doing? Post-structuralist perspectives might also be described as the attempt to challenge any “cosmic structures”, to provoke harmony and the desire and need for master strategies. Ovid’s project seems to be that of changing chaos into cosmos. *Metamorphoses* both starts and ends in this way, strongly emphasising the paternal logos at the end of the book. We have seen that Clive Hart in his book on structures and motif in Finnegans Wake looks for cosmic structures and finds in the Wake a complete cosmology. Bateson finds his cosmology in a holistic approach, where he seeks to unify an epistemology and ontology by pointing to different levels of logic and of the metaphoric language of nature. Is he doing much the same as Ovid, stressing cosmic structures as kinds of paternal laws? He seems at least to imply that these laws of nature are for the punishment of the disobedient son, for man’s megalomania.

When Derrida talks about messianic moments where one punctually experiences an escape from imprisonment, does he then talk only about logocentric structures, those made up by oppositions, or does he also include a punctual escape from the “Fliegenglas” of Wittgenstein? Is he implying a possible escape from the cosmic structures of the metaphor? Does he move beyond the opposition between logic and a poetic language? I think this is his intention. In the Wake one might chose to focus on these cosmic structures, there are plenty of them. But Derrida seems to focus on something in addition to these. The war internal to language is maybe the very thing at the core of Derrida’s project, though he states that he has no project, at least that there is no message. But it seems important to him to point to this war. In *Of Hospitality* he focuses on the foreigner, in this case Plato’s Xenos, through whom the radical opening in language, in the human making of meaning, might take place.

Derrida does not desire an *annulment* of the opposition between epistemology and ontology. But he might be *deconstructing* the opposition, which is a different matter. There is no monism or holism, no re-assurement or comfort in a nature’s embrace, no turning home of a lost son in Derrida’s oeuvres. Bateson gives Man responsibility for his own images of the world, of his creatura, because Man is

himself making them and he is therefore able to change them. But Bateson might still be keeping him under-aged, or as a legally incompetent when he states that freedom is an illusion. Will this perspective not have to point to a situation of responsibility without authority? Is the notion of unavoidable laws of nature compatible with this responsibility? In his essay on Edmund Jabès in *Writing and difference* Derrida says:

God separated himself from himself in order to let us speak, in order to astonish and to interrogate us. He did so not by speaking but by keeping still, by letting silence interrupt his voice and his signs, by letting the Tables be broken. In Exodus God repented and said so at least twice, before the first and before the new Tables, between original speech and writing and, within Scripture, between the origin and repetition (Exodus 32:14, 33:17). Writing is, thus, originally hermetic and secondary. Our writing, certainly, but already His, which starts with the stifling of his voice and the dissimulation of his Face. This difference, this negativity in God is our freedom, the transcendence and the verb which can relocate the purity of their negative origin only in the possibility of the Question. (Derrida, 78 p. 67)

To Derrida we are left with the Question, a question which is unable to find its answer in any Socratic dialectic. The impossibility of the answer exceeds the opposition between logic and metaphor. The metaphor might bring more life into language, into culture, into human making of meaning, but it does not bring any Answers with a capital A.

Kafka said: “We are nihilistic thoughts in the brain of God.” If God opens the question in God, if he is the very opening of the Question, there can be no simplicity of God. (p. 68)

Derrida is focusing on the separation, both from a God and from communities. This will have to be an unavoidable human experience, but maybe most clearly expressed in the Jewish cultural voice. “The Jewish consciousness is indeed the unhappy consciousness (...)” (p. 68) But he states elsewhere that in this respect we are all Jews. This separation from community with nature, fellow humans and God, is according to Derrida an unavoidable situation, and the only way which human beings might be said to have a responsibility. If any choice might be legitimised through any law, the choice does not exist. Only when any choice might have been done differently is it possible to speak of a choice. Laws expressed in a metaphoric language are still laws. The reading of nature will always have to be a human artefact. It is not nature itself. When presented as nature it is formed into an ideology. There is no escape from the cultural side of any description of nature. And as easy as it is to agree with the call for attention towards man’s use and misuse of nature, we might still have to give voice to suspicions when ideologies are formed.

Such paternal laws are deeply questioned, both by modernist perspectives in

literature and by post-structuralist philosophy. So, although inspired by Ovid, we would also have to challenge him when he makes the *transformative* into a tool for cosmic structures. The avant-garde, the modernist poets and writers, Joyce and Derrida among others have emphasised the possibilities which can be experienced at the borders of the receivable, which might be described as the walls of Wittgenstein's "Fliegenglas".

Jacques Aubert, through his vivid imagery, makes us experience the starting of the motor of the riverrun in Finnegans Wake. We might of course instead use another image: the noise or the music of the riverrun itself. But then again: *this* riverrun is started out by man, by Joyce, as a cultural artefact. It is not a sound of nature. This might be a significant point. There is something that must be done by man, something is to be set in motion, something, which demands courage. Few men in want of firm ground, pure concepts and clear cut logic would slip inside this river of words, which must be said to risk the possibility of the receivable. Virginia Woolf compares scientific texts with "pebbles on the ground" – or on the riverbanks? These pebbles are probably satisfactory for those in search for firm ground. People looking for metaphors and cosmic structures might be more courageous and risk a swim. But there is possibly more to it than pebbles and airy bubbles of metaphors like Wittgenstein's "Fliegenglas".

We are, by focusing on pebbles and bubbles, maybe missing the point. The point might instead be in the swimmer, in the ability to swim, or maybe in the ability not to swim, in the ability to let go, to "die", to let go of master-strategies, pieces of identities, or any thinkable ends. When Derrida is talking about a mutation it will have to be in the human mind, where a capacity to question in new fashions might be pointed out – and a capacity to think in a holistic way, without creating holism. The point might be of cosmopolitical more than of cosmological nature. This capacity will also have to include a total and unreduceable responsibility for any human action and making of meaning. The focus will have to be on the human capacity for political inventiveness: to be able to find preliminary answers to current issues without presenting them with a capital A. In an interview with Francois Ewald (In Biesta/Eg a Kuehne, 2001 p. 55) Derrida focuses on the actions and movement of the human mind. He privileges experience, refusing to build a philosophical system. Inspired by Kierkegaard he states that a certain "madness" must watch over thinking. There is a significant difference between annulling oppositions and deconstructing them. This ability to deconstruct might be an ability to endure, for short messianic moments, the situations outside, not only the logocentric structures, but also the metaphorical bubble, outside the "Fliegenglas". We have to remember that we are attending a Wake and that there might be some parallels between transformation and resurrection. With this in mind, might we, inspired by Joyce and Derrida, propose a venture into the River Liffey?

A way a lone a last a loved a long the

Finnegans Wake, JAMES JOYCE

References

- Aubert, J. (1984) "riverrun", in *Post-structuralist Joyce, Essays from the French*, Attridge, D./ Ferrer, D. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 69–77
- Bateson, G. (1980) *Mind and nature: a necessary unity*, London: Fontana/Collins
- Bateson, G. (1988) *Angels fear: towards an epistemology of the sacred*, Toronto: Bantam Books
- Blumenberg, H (2002) *Tenkning og metafor (Paradigmen zu einer Methaphorologie)* Oslo: Cappelen forlag
- Critchley, S. (2002) Preface in *On cosmopolitanism and forgiveness*, London: Routledge
- Derrida, J. (1978) *Writing and Difference*, London: Routledge
- Derrida, J. (1984) "Two words for Joyce" in Attridge, D./Ferrer D. *Post-structuralist Joyce, Essays from the French*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 145–159
- Derrida, J. (1995) *On the name*, California: Stanford University Press
- Derrida, J. (1997) *Of Grammatology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press
- Derrida, J. (2000) *Of Hospitality*, California: Stanford University Press
- Derrida, J. (2002) *On cosmopolitanism and forgiveness*, London: Routledge
- Ewald, F. (2001) "A certain "madness" must watch over thinking", In Biesta, G. And Egéa-
- Kuehne, D. *Derrida and Education* London/New York: Routledge, pp. 55–76
- Hart, C. (1962) *Structures and Motif in Finnegans Wake*, London: Faber and Faber
- Joyce, J. (1999) *Finnegans Wake*, Middlesex, England: Penguin Books, ltd.
- Mouffe, C. (1996) *Deconstruction and pragmatism*, London: Routledge
- Ovid, (1955) *Metamorphoses*, Middlesex, England: Penguin Classics, Penguin Books ltd.
- Sällström, P, (1993) *Goethe og Naturvitenskapen, (Goethe and Natural Science)* Oslo: Antropos Forlag

- Ulmer, G. (1985) *Applied grammatology Post(e)-Pedagogy from Jacques Derrida to Joseph Beuys*, Baltimore: Johns Hopkins University press,
- Wittgenstein, L.(2001) *Philosophische Untersuchungen*, (*Philosophical Investigations*, 1967) Oxford: Blackwell
- Woolf, V. (1986) "A room of one's own (Shakespear's sister) in Abrams, M.H. *The Norto Anthology*, London: Norton & Company, pp 1999 – 2010.

TRANSFORMATIVE TEACHING

– Restoring the teacher – under erasure



Abstract:

In the large and complex landscape of pedagogy, the focus seems to have turned away from the concept of teaching and towards a stronger emphasis on learning, probably supported by neo-liberal ideology. The teacher is presented more as part of the force of production than as an autonomous performer of a mandate given to him/her by society. He/she is supposed to supply knowledge that is considered useful to a society geared to production and consumption. During the past few decades, enlightenment as a legitimising concept for education has been challenged from different angles, both by a self-critique from within and from external forces. One angle of approach is the questioning of the relationship between the state and education, by way of a critique of modernity. One comes from a critique of knowledge, which has lost most of its universal implications and is left with more pragmatic and utilitarian considerations. Into this landscape of lost legitimisation, I will make an attempt to visualise an impossible/possible position for teaching, featuring ancient, contemporary and phantom-like figures. I am suggesting the concept of transformation as an alternative to development or improvement, which I find to be concepts with a close link to modernity and its linearity. By a careful and conscious use of the word transformation, taking Derrida's intensified focus of language into account, a possible active position might be intimated in spite of the fundamental critique, which has been directed at pedagogy and its imperialistic implications from different angles.

Olav down on the porch he sits
And tells his dreams out there.

The Dreamsong of Olav Åsteson

There is no neutral or natural place in teaching. Here, for example, is not an indifferent place

Who's afraid of Philosophy, JACQUES DERRIDA

Space, places, staging and thresholds

This article is an attempt to bring together two texts. One is *Draumkvedet*, *The Dreamsong of Olav Åsteson*: a visionary poetic work that has been sung in the mountainous regions of inner Norway at least since the early Middle Ages. The other text is from our times: Derrida's seminar lecture "Where a teaching body begins and how it ends", published in the book *Who's afraid of Philosophy*.

My intention is to focus on the thresholds – the spaces in between – both between these texts and in the texts themselves. This, because this space might be of significance if we are to think of the position of teaching in a fresh light. The spaces *in between* can be identified in a variety of different ways. There is of course the space of different genres, which in this case is obvious to us, one text being a poem, the other a lecture. But in addition to this difference, there is one of age and time, one of philosophy and poetry, of reality and fiction, of forgetting and bringing to mind, of dreaming and being awake, of life and death.

Derrida's philosophical works might be described as an intensified focus on such differences in and between concepts; especially where concepts gain their meaning by being placed opposite one another, where the one part is given a content and an identity as preferable – more true or more natural than the other. In this perspective *lectures, philosophy, remembering, being awake*, and the *contemporary* are concepts with a content usually viewed as being closer to truth and reality, than what is thought of as their opposites. Derrida's text is identified both by him and by us as belonging to this row of preferred concepts. But his works question the possibility of making such preferences, at least if we are to maintain the notion of their link to truth and nature. His works allow for a possible reading of texts taken from different genres and times foreign to our modern projects. This is a reading, which perhaps gives these texts back some of their lost respect, and a reading which even suggests the texts' capacity to reveal something about human beings and the world that exceeds the limitations of structures such as dichotomies and logocentrism.

In letting these texts interact I am suggesting the possibility of a new perspective on the position and action of the teacher and his/her relation to society's educational institutions. Post-structuralist perspectives might give us an intensified focus on identifying such contradictory laws or double binds. I find a teacher's situation and position to be one haunted by such double binds, perhaps to a degree that might even provoke depression and paralysis. My message on this occasion is to propose that a possible *pharmakon* might be found in ancient voices and messages, in polyphony with the contemporary, where the teacher takes the liberty of finding inspiration in a variety of cultural expressions – poetry, philosophy, science, art and religion.

This ancient voice of Olav touches us from centuries past with undiminished force and intensity, in spite of the lack of prominent gestures. With his gilded belt he sits down on the porch of the church. He has a message, one that cannot be suppressed, in spite of the fact that this message challenges authoritative law and institutions. The message is a silent revolution, no storming of a bastion, no street fights or raising of barricades. He takes the opposite position of the priest. He sits down on the threshold, while the priest stands before the altar with the people's eyes and faces turned towards him. When the priest spots Olav's belt he "no more read nor sung". The institutional "wide learned tongue" had to keep still "till the

brave swain Olav Åsteson his dream so strong was told”. We are confronted with two kinds of authority. In the front of the church, with his canonised text, we can see the priest. Olav is behind us on the porch, with his self-experienced message.

Derrida is standing in front of his audience in a room, which he associates with “a theatre or a cinema, a reception hall”. He says that he here and now, at last, after “*fifteen years of experience called teaching and twenty-three years as a civil servant, (...) I am beginning, then, this late, to question, exhibit, and critique systematically – in view of a transformation – the borders of that within which I have given more than one talk.*” (2002:70)

What is at stake here, what is questioned, are the teaching bodies, in all their expressions and disguises – the educational institutions, the subjects taught, and the individual teaching bodies, the pedagogues, the teachers.

The laws under the ceiling of the Enlightenment

Under the structures that make the ceiling, the pillars and the archways, of the Enlightenment, the teacher has for some centuries taken up a mandate and a pedagogical task with a firm conviction of doing good under the laws of democracy and knowledge. With a more or less firm hold, national authorities in the entire western world have for some time prescribed an educational content for the state’s citizens. With a belief in rationality, and a conviction of parallel interests for the state and for the citizens, the teacher has taken up his/her tasks, not much troubled by potential double binds. A possible double bind of importance might be that of acknowledging and confirming the dominant values on the one hand, and that of taking individual responsibility on the other. A personal experience might contradict the message and conditions, which the mandate originates from, and this might be problematic, not only in political states of emergency, but a problem also when the democratic system seems to be functioning.

Vil du meg lye, eg kveda full kan	Come listen to me, and I will tell
om einkvan nytan drengjen,	of a lad so brave and strong;
alt om han Olav Åsteson	I’ll tell you of Olav Åsteson
som heve sovi so lengje	who slept a sleep so long

I am taking liberties. In a cross-reading of texts and perspectives I am looking for something that might be impossible to find. But then again, perhaps this impossible something is the only thing worth pursuing. I am reading an ancient poem from what might be identified as a poststructuralist perspective. And I am doing the opposite: trying to give Olav voice and room, lifting him out of his religious,

temporal settings and describing what might be a message to us, in our attempt to construct the contemporary.

For pedagogues, there is always the question of how we are able to legitimise our actions. In recent decades, both an intensified scientific self-critique and a more pragmatic attitude towards the task of education have shaken some of the pillars of the Enlightenment. When the road to Platonic Truth must be abandoned, when the idea of the nation as a fixed subject and legitimator is questioned, and when a global market-ideology claims to take the place of the unquestioned Holy Text itself, where do we turn to? We teachers – pedagogues – in our innermost being still feel that there is a task that needs doing, feeling that the ideals of the Enlightenment still roam the corridors of our institutions, with, sometimes, an insistent voice of a calling.

It is into this field of existential questioning that I intend to bring in two voices, and two teaching bodies, which although different, perhaps contain similar ways of questioning and challenging the teaching authorities. And, of course, the motor – the motivation for this staging – is myself.

The process of deconstruction

Deconstruction – or at least what I have proposed under this name, which indeed is as good as any other, but no better – has therefore in principle always concerned the apparatus and function of teaching in general, the apparatus and function of philosophy in particular and par excellence. Without reducing its specificity, I will say that what is underway now is but a stage to be crossed in a systematic journey. A stage, no doubt. But it encounters a naked (or nearly naked, as benefits the gymnastic context) and formidable difficulty, a historical and political test whose principle scheme I would like to draw attention to. (2002:73)

Fyrste eg var í uteksti	First I was in utexti
Eg fór ívi tynnurmog	I went through briar and thorn,
Sund'e reiv eg mi skarlakskápa	And torn was then my scarlet cloak
Og neglan av kvor min fot.	And the nails from my feet were torn
For mánen skine	The moon it shines,
Og veggjine falle så vide.	And the roads do stretch so wide

These two texts so different in mood, in time and in genre, seem both to imply a journey. Obviously, this journey is no escape from problems, no pleasant, relaxed experience. It encounters a naked and formidable difficulty. Of letting go? Of de-

constructing the structures which might give shelter? The Cathedral, and/or the Academia, and my personal cloak are at stake. These are conditions associated with the journey, and the journey must be carried out.

Deconstruction, by some regarded as the letting go of responsibility per se, is instead presented by Derrida as some kind of a calling, as the Responsibility, which exceeds all responsibilities. By securing the dwellings, keeping the cloak is to prefer a responsibility for *the* Responsibility.

It concerns my body, as a teaching body, and the institutions. “A *university is always the construction of a philosophy.*”

But on the other hand: to conclude from a project of deconstruction that we are facing the pure and simple, the immediate disappearance of philosophy and its teaching, their “death”, as one might say with the inanity of those who have not discovered how frequently the dead return – this would be to abandon, once more, the field of struggle to very specific forces. In ways we will have to study, these forces have an interest in installing a properly metaphysical dogmatics – more alive than ever, in the services of forces that have from time immemorial been connected to phallogocentric hegemony – in places that have apparently been deserted by philosophy and that are therefore occupied, preoccupied, by empiricism, technocracy, moralism, or religion (indeed all of them at the same time.) (2002:73)

Bikkja bit og ormen sting	The dog bites, the serpents sting
og stuten stend og stangar	and the bull gores with its horn;
der slepp ingjen ivi Gjallarbrui	no one shall pass over Gjallar Bridge
som feller domane vrang	who passes judgements wrong
For månen skine	The moon it shines
og vegjine falle so vide.	and the roads do stretch so wide

The breaking of the barrier of logic, and the paradoxical bridge

Deconstruction is no destruction of the logos. What we have is an intensified logos, an intensified ability to spot the flaw in the project of logic or the different expressions of logic. Might we talk of breaking through the barrier of logic? Or perhaps we could talk of a possible construction of a paradoxical bridge, over an inanihable gap of différance, identified at last. A différance, which inhabits any text, regardless of this text being from “utexti”, taken and presented as a message from the regions of mere madness, or a text claiming to be from “this world” – texts of logic, philosophy or science. Derrida tells us in all of his writing: where there are texts, there is différance. Where there are human signs, there is différance. The

bridging of this *différance* is a constant task, together with a deconstruction of the same bridging. From the sensible to the intelligible and back. From me to the other. From the known to the foreign, and back. Knowing that the bridge will have to be under erasure, with a biting dog, a stinging serpent and a goring bull. The gap of *différance* is a treasure to be cherished as the principle itself at the core of my making of meaning. And my task in the making of texts is to use my words, my signs and my staging in such a way that this *différance* is secured. First of all, the gap itself has to be identified and welcomed. Then I will have to risk the crossing, on a bridge that is more than insecure. I will have to structure my texts of meaning with a duality: with confidence, strength and courage, yes, but also with the will and ability to let go, to put them under erasure. A threefold monster is trying to prevent my crossing, and this monster will have to be identified as a part of what I regard as myself: a watchdog for my structures of identity, with the task, perhaps, of achieving some kind of sanity; a watchdog that wants to scare me off and to make me stay put, on what seems to be solid ground.

Consequently, fighting as always on two fronts, on two stages, and in two registers, a rigorous and efficient deconstruction should at once develop the (practical) critique of the philosophical institution as it stands and undertake a positive, or rather affirmative, audacious, extensive and intensive transformation of a “philosophical” teaching.
(2002:74)

Vai so hev eg Våsemyran	Waded have I the miry marsh,
det hev inkje stai meg grunn	where never a foot finds hold.
No hev eg gjenge Gjallarbrui	Crossed have I also Gjallar Bridge
med rapa mold i munn	my mouth filled with grave-mould
For månen skine	The moon it shines
og vegjine falle so vide.	And the roads do stretch so wide

Not only a crossing of a Bridge under Erasure, but the marshes of Charles Sanders Pierce must also be waded, with a slightly different project in mind. This new project will not be one of finding preliminary secure platforms for my actions, at least if this platform is to be given identity as institutionalised knowledge shared with my fellow researchers in the territory of a paradigm. And not if we by philosophy mean that we are searching for an eternal platform, believing that a Hegelian movement of dialectics will generate a stairway to a heaven of univocal and pure ideas. The journey leads us instead in two directions.

One demands the courage of thinking: big thoughts, challenging the laws of the

gods in all his/her disguises, religion, art and science; accepting Eve's choice, at last, enduring the winds and unsteadiness of the Gjallar Bridge. During the other kind of journey I will be in need of another kind of courage, of seeking death, of tasting death – a courage to let go of the structures of identity, of fixed meaning securely tied up in tales and ideologies invisible to me but existing as reality itself.

I am suggesting a slight turn of focus, from tales, theories, models, paintings, poems, architecture, texts and to the human ability of making meaning. This might be an attempt to make the impossible possible, but nonetheless.

In my ability to make meaning – to acknowledge this ability and to be able to question and deconstruct any texts including my own, in this action and ability I can make the confirmation needed for a kind of “resurrection”. Or should we say a Wake? These words are difficult to use because of their religious implications and traditions, but I have decided to take a rather courageous path. This ability to write and deconstruct will have to include a crossing of the Gjallar Bridge, and, of wading the miry marsh, where my identity, at least the idea of a fixed or authentic identity at one with itself, is buried in a grave, perhaps even sacrificed? The focus has to be on this *ability*, first and foremost. And the ability can only be trained in a courageous journey carried out in complete solitude, on a pilgrimage fighting and facing my own tendencies towards securing territories for myself and in this way closing off myself in shelters that might function more as a tomb, preventing the “resurrection”. The cathedral might reveal itself as being a grave, and as long as I defend it as a steady and safe dwelling, I will prevent this resurrection, or, should we say, this transformation.

The Milky Way and the Stella Polaris

The *abilities* that are thus honed might be gained by travelling the “Milky Way” toward some strange kind of Stella Polaris. The fixed position of this Stella Polaris is not to be found in the products of mind, in texts of any kind, but in the identification of the abilities to make meaning, which at one and the same time is both a lifetime sentence and a priceless gift and wonder in itself.

...thought is here for me a perfectly neutral name, the blank part of the text, the necessarily indeterminate index of a future epoch of difference. *In a certain sense, “thought” means nothing.* (Of *grammatology*, p. 93)

So tok eg meg av på vetterstig

Then I turned to my right hand

Alt på mi høgre hand

Where the Milky Way does rise,

In Norwegian the Milky Way is named “vetterstig”, which is a winter-path, suggesting that the journey is done in a cold and hostile area. This might imply a

kind of sacrifice of content. If I am to visualise my ability to think as a neutral name, I will have to let go of my favourite contents, my favourite stories, explanations and theories regardless of these being identified as science, art, ideology or religion. These stories might be those, which in a spontaneous way, are felt to fill my existence with life and meaning. These might be stories or paradigms, which I am able to share with my fellow humans or colleagues, and that make me feel part of a communion. But in securing these communions I am also identifying the outside, those not included in the sharing. There is a journey to be done through a winter-landscape towards a realisation of another kind of communion with all of humankind, in an acceptance of a shared *ability*, not in a shared narrative or a shared paradigm.

The thesis, the teaching body and the question

"What is a teaching body?"

When I say I pose questions, I pretend to say nothing that would be a thesis. I pretend to pose or posit something that at bottom would not pose or posit itself. Since the question is not, it is believed, a thesis, it would not pose, impose, or suppose anything. This alleged neutrality, the non-thetic appearance of a question that is posed without even seeming to pose itself, is what constructs the teaching body.

...there is no question that is not constrained by a program, informed by a system of forces, and invested with a battery of determining, selecting, sifting forms. The question is always posed (determined) by someone who, at a given moment, in a language, a place, etc., represents a program and a strategy (which is by definition inaccessible to individual and conscious, representable control). (2002:89)

There are at least two levels here. Thought, as Derrida presents it, is this ability to make meaning, split from the meaning. The meaning that is made can be wise or shallow, clever and thorough, or the opposite. But regardless of the quality of this meaning, one can identify the ability as something, that in a certain sense is a neutral name. This neutrality can not be found in any statement, in any text, nor in the questioning of texts. Both the text and the question represent "a program and a strategy". Thinking is in this case thought of as an action and an ability that exceeds any product of mind. There are the two levels that cannot be made into one. Instead, it will have to be One+n, and this duality is the precondition for the making of meaning. If this duality is acknowledged, a blind dualism might be avoided, a dualism which builds the constructions of meaning by expelling the foreign. What might be avoided is at least the part of it that is blind to its own project.

*Fact and fiction, faith and truth,
St. Michael and the messianic, the scale and difference*

I am trying to cross the Gjallar Bridge. I am taking liberties. I am using my ability to make meaning by some insecure structures. I am bridging a gap of time by confronting Åsteson with Derrida, the Middle Ages with some of the most controversial thinking of our times. Why am I doing this? On the one side to challenge several laws implicit in the scientific project: one is formed by putting myth/religion/faith and facts/truth on opposing sides. The other is formed by establishing an ideology of the linear, implying that the insights of our times have long since falsified the beliefs of yesterday. This will have to be the juxtaposition of the contemporary and the outdated. I have also challenged the laws of form, by not accepting a mere argument as the one and only, but have used staging, a kind of collage of texts. In doing this I am jeopardising my identity as a scholar. I might have used a more traditional academic form, securing my own identity and the academic project. Instead I am putting them at stake.

Det var sankte Sâle-Mikkjel	It was St. Michael, lord of souls,
Han vog i skålevekt	He weighed the souls so fair
So vog han alle syndesåline	He weighed in scales the sinful souls
Burt til Jesum Krist	Away to Jesus Christ.

And, it is getting worse. I am presenting a challenge to the Law of everlasting damnation. But this will be damnation under the laws of “this world”, of the cultural rooms, cathedrals and academia, of the city of Athens, of the nation and of the modern liberal democracies, and the laws of pragmatism. I am challenging the Law of everlasting damnation under the laws of logocentrism. But this challenge does not have termination of the Law in mind. Instead the various laws are put under erasure, identified as expressions of human artefacts, which at one and the same time represent the possibility of human culture, and a reduction of the multiple faces of Truth. The Law will have to have the same two sides, which can never be made into one. The Law with a capital letter is the Law, which exceeds all laws; the Law, which forever hides its face, because it has no face. In giving it a face, we are making laws, assuming our responsibilities as being human without trying to secure the structures of law by mooring them to the idea of an univocal godhead, scientific or religious. This will also be a challenge to the institutions in every form and expression. Even so, the challenge has no escape, no landscape is to be formed in a foreign territory – no outside-text will be formed which eliminates such laws. Yet a challenge just the same – a kind of calling towards deconstruction of the belief of ever being able to create territories of meaning without reduction and without

violence. And a calling to continue the task over and over again in trying to keep an open space for the Law, for the Hope, that eternally is to come.

Jesus Christ, St. Michael? Is it possible to use such names, together with messianism, without inscribing religion as a more or less fixed set of creeds?

It is not a question of a messianism that one could easily translate in Judaeo-Christian or Islamic terms, but rather of a messianic structure that belongs to language. There is no language without the performative dimension of the promise, the minute I open my mouth I am in the promise. (Deconstruction and pragmatism, 1996:82)

St. Michael, – and Thot in the ancient Egyptian myths, are both figures with scales, the balance. It is a balance between two opposing sides, where the difference is identified and accepted, but where the hierarchic placement and preference of the opposition is questioned.

This scale might be used to say something important about the making of meaning, of the making of cultural structures, of identities, of language. Pure, univocal meaning might not exist. This univocal meaning can only come about by expelling what is foreign to it, and is thus doomed to an everlasting struggle of keeping the foreign in foreign territories, creating and recreating domestic territories this way. The dream of securing territory would have to be a dream of the one side of the scale being the victorious one – thus hiding the insight of the inexpellable difference between them.

I would like to make a new slight turn of focus, from ability back to sign. Every time I open my mouth, every time I make signs of any kind I am in the hope, knowing that the structures of language are unable to fulfil this hope, unable to redeem the hope in any expression. And just because of this, the hope is secured. It cannot be made into a utopia with unavoidable imperialistic implications. The hope is always to come, and has to be sheltered as an open space not to be filled with any content expressible in any language.

“The cadaverization of my body”

Has my body anything to do with it? I am to function as a teacher – this involves my body. Derrida is standing in front of his audience. The lights are on him. The audience can both hear and see him. In taking this position, he – as a teaching body – represents, or is thought to represent, another teaching body, which gives him shelter and the possibility of territory and voice. He is talking from within the walls of the institution of Ecole Normale Supérieure. When we see him and hear him, his message is framed with our expectations and associations of the position of his body inside this other body. From this position Derrida refuses to merely defend the institution of philosophy – and to participate in a murder. But at its core, this is a question of life and death.

When assuming the position of being a teacher, there is always a question of erasure. This will be erasure of life, which has to be expelled from the “body” for it to function as a body.

The body becomes teaching and exercises what we will call, (...) its mastery and magistrality only by playing upon a stratified erasure: in front of (or behind) the global teaching body, on front of (or behind) the corpus taught (here in the sense of philosophical corpus), in front of (or behind) the socio-political body.

(...)

This capturing by erasure, this fascinating neutralisation, always takes the form of a cadaverization of my body. (...) Having no life of its own but only a delegation of life.

The bodily effects upon which I am playing – but you understand perfectly well that when I say I, you already no longer know who is speaking and to whom I refers, whether or not it has the signature of a teacher, since I also claim to describe in terms of essence the operation of the anonymous body in transit, teaching – these effects pretend to suppose or make one believe that my body has nothing to do with it: It would exist, would be here, only to represent, signify, teach, deliver the signs of at least two other bodies. Which ... (2002:92–91)

This will have to be a more or less blind neutralisation, or a pretending to be neutral, of the possibility of a neutral position and a neutral agenda. There is none, and this is a fact that is not to be grieved. Because the ethic commitment and works are the very thing that makes us into human beings and that makes it clear that there is a responsibility to be assumed, a responsibility that is not to be put at rest in any neutral territory. My commitment – choices and actions – are therefore of the greatest importance. I participate in democracy, not only in giving my vote, but in creating and recreating this democracy, every day, at least, in the same way that I create and recreate a teaching body.

Inside-outside: The threshold and transformation

The Enlightenment might be the cathedral, which in different ways has been the domestic territory per se for anyone who is to take up the task of teaching, with the pulpit, and the gown, the altar behind me, the text in front of me. I represent. There is no escape, except, perhaps, in accepting multiple voices, which never is to be made univocal.

The avant-garde poets had their rebellion, in a kind of rejection of the institutionalised. From a position on the “outside”, the making of meaning in its more traditional understanding has been challenged or put under erasure. As Derrida states elsewhere, the poem would be nothing unless it risks the total loss of meaning. This rebellion has received acceptance to some degree, safely identified as an artistic movement and therefore not as presenting and representing reality.

But we are pedagogues. As academics or teachers we have found shelter and nourishment from the institutionalised. When the message from “the other”, from

utexti, imposes itself in a way that makes it impossible to take a stand as a defender of any institution, of any teaching body, including my own, the choice is made possible. Olav might have taken his message elsewhere. His dreams could have found shelter under the structures of the poetic, leaving the explicit institutions alone with their needs for the predictable, fixed and stable. But instead his choice might be seen as a response to a calling, to take his message to the church, to the most explicit institution of his time and age.

I am a teacher, I teach. I have accepted a responsibility, and I have accepted that my message cannot be kept as a kind of secret, outside the institutionalised. My message has a duality.

Yes, it is meaningful to teach, but the teaching must take the form of a message under erasure, where the potential *ability* to make meaning and to deconstruct might be of greater importance than the message itself. Yes, this will of course also have to be a paradoxical message – to let the message become more of *a means* than *an end*.

And yes, I am at one and the same time identifying myself with a teaching institution, letting my voice be heard as a representative for this institution, but then again challenging this institution, not letting it take the position as *an end*, but as *a means*.

And yes, I am accepting an identity as a teacher, putting this identity at stake, every day in the wading of the miry marsh and a crossing of the Gjallar Brigde, where my making of meaning creates daring structures from the potential of political inventiveness. I am putting my signature under my teaching performances and actions, and accepting a responsibility for them that does not find shelter under any structure of meaning, any law, any institution.

I have called this article Transformative teaching, implying that I am going to present a special kind of teaching which is possible to identify and recognise as such. Giving a name to something is a risky matter, and a double gesture. The action itself is at one and the same time an action of creation and an action of closure. When I propose a teaching under the name of transformation – inspired by post-structuralist perspectives – there is no possible definition of a more or less fixed content. The project can only come about in a kind of staging, where the pedagogical act is inseparable from the description of it. The project will not fulfil its intention if it does not succeed in being what it preaches.

As a staging, I have tried in this article to use some characters that might have something important to tell us when we are thinking of the action of teaching and the position of the teacher along some new lines. Derrida has not, as some other post-modern thinkers, abandoned the idea of the Enlightenment. But according to him we will have to try to let the idea transform. This might come about if we, as teachers, scientists and philosophers of education, are able to realise the paradoxical “nature” of neutrality; that it is not to be ascribed any place or position, neither inside,

nor outside institutions or paradigms, or bodies of teaching in any version. Still, we have had the courage to talk of neutrality in “a certain way” in relation to the human ability to make meaning. This neutrality is not to be found in the products of mind, not in the texts, but in the ability itself, which is so difficult to identify because we are preoccupied with the process of making meaning, making a content. In the ability to experience our own meaning-making processes lies the ability to deconstruct, and to take hold of the process with a new kind of responsibility.

When we feel the need to restore the teacher, this will have to be a paradoxical restoration. This will have to be a teacher courageous enough to accept the journey, leaving the cathedral of Enlightenment, crossing the Gjallar Bridge, and the Miry Marsh and returning to a cathedral, a script and an identity without capital first letters and constantly under erasure.

My preferred place is in a movement, from the outside, to the inside and back, maybe best identified as the porch, at one and the same time a bridge and a gateway. The outside will not be an alternative place. Instead it will be the non-place that makes the place possible, not in a dialectic move between recognisable places, domestic and foreign. The foreign will have to be the radicalised foreign, which makes any territory possible. It is not a question of preferring the un-institutionalised to the institutionalised, or vice versa. The institutionalised – viewed as temporary stable cultural structures – is inescapable. But the ability to question, to allow for the totally foreign, for the loss of meaning, for madness, might be viewed as the pedagogical ability *per se*.

Olav’s porch was richly carved, perhaps like the old stave church in Urnes, Norway, decorated with a mythical beast that manifests itself in several metamorphoses. The principle of metamorphosis might represent a change of form, not in a linear fashion, but a change of form that challenges the point of being without form, of being without recognisable meaning. This is the border to madness, a point of possible transformation – and of hope. Should this “point” be made to become the very point in a movement of writing and erasure, of preference and of sacrifice, for any act of teaching?

Literature

- Botnow, K. (1995) *Draumkvedet, the Dreamsong of Olav Åsteson*, HCD 7098, Oslo: Heilo
- Derrida, J. (1996) "Remarks on Deconstruction and Pragmatism", in Mouffe, C. (ed) *Deconstruction and pragmatism* London: Routledge
- Derrida, J. (1997) *Of Grammatology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press
- Derrida, J. (2002) *Who's afraid of philosophy?* Stanford California: Stanford University Press
- Mouffe, C. (1996) *Deconstruction and pragmatism*, London: Routledge

ADAM OG FADERMORDET

En derrickask slange i et bakhtinsk paradis.



Kun den mytiske Adam, som med det første ord nærmede seg en endnu ikke omtalt, jomfruelig verden, Adam alene kan i virkeligheten fullstendig undgå denne dialogiske vekselorientering med fremmede ord i genstanden.

MICHAEL BAKHTIN

Isn't the question of the foreigner [l'`étranger] a foreigner's question? Coming from the foreigner, from abroad [l'`étranger]?

JACQUES DERRIDA

Vi starter med et tilsynelatende uskyldig og perifert sitat tatt fra Bakhtins *Ordet i romanen*, ikke et av de sitatene som Bakhtinkjennere vil være tilbøyelige til å vise til når hans posisjoner skal beskrives. Men dette sitatet kan være et godt utgangspunkt når vi skal forsøke å sammenligne posisjonene til to sentrale tenkere i dette feltet mellom filosofi og litteratur: Michail Bakhtin og Jacques Derrida.

Og la det bli sagt med en gang. Denne artikkelen er mer et forsøk på å lese Bakhtin gjennom Derridaske briller, enn omvendt. Det er Derridas dekonstruktive manøver som blir en hovedsak. Begrunnelsen for hvorfor det er meningsfylt å ta fatt i det som kan oppfattes som et perifert sitat kommer i behandlingen i teksten selv. Dette blir ikke en viddepresentasjon av Bakhtin, men en problematisering av en forutsetning som kommer fram blant annet i dette sitatet, en forutsetning som muligens er grunnleggende i Bakhtins oppfattelse av språk.

I disse to tenkerne kan en finne en lignende kritikk av muligheten for entydighet, og ikke minst en problematisering av hierarkisk bruk av språklige strukturer. Bakhtins grep er å identifisere det dialogiske prinsippet som et prinsipp først og fremst tilstede i romanen, der stemmer i polyfoni danner en vev av mening. Romanen som genre blir ifølge Bakhtin en mulighet til produsere tekstvever som ikke skjuler, men i stedet aktivt spiller på det polyfone. Et slikt grep vil så kunne vise ut over denne genren og problematisere et monologisk prinsipp som har vært rådende i den vestlige tenkning, i språkfilosofi og vitenskap, ved at det er gjort en preferanse i forhold til genre der det foretrukne er et forhold mellom entydighet, logiske strukturer og sannhet.

Forskere har lagt ned mye arbeid i å identifisere noen av de nivåer og parallelle stemmer som er beskrevet hos Bakhtin i forhold til makro og mikronivå, og i forhold til forskjellige kontekster. I denne sammenheng, i denne sammenligningen med Derrida holder vi oss på et mer prinsipielt overordnet nivå med fokus på enstemmighet kontra mangestemmighet, men mest av alt i det Bakhtinske begrepet *ytring* og det Derridaske begrepet *skrivning*, som ved sammenligning muligens kan vise noe av Bakhtins uproblematiserte forutsetning.

Enstemmig og mangestemmig

I et essay om Joyces *Finnegans Wake* identifiserer Derrida prinsippet om det mangestemmige kontra det forsøkt enstemmige prinsippet som to paradigmer. Selv om han andre steder problematiserer paradigmatenkingen, så lar han begrepet her fungere i et forsøk på å beskrive to forskjellige måter å tenke på.

Husserl (...) proposes to render language as transparent as possible, univocal (...) The other great paradigm would be the Joyce of *Finnegans Wake*. (...)

I stedet for å etterstrebe dette gjennomstiktige og entydning gjør Joyce noe annet

(Joyce). repeats and mobilizes and babelizes the (asymtotic) totality of the equivocal, he makes this his theme and his operation. (Derrida 84:149.)

Så meget mer forbløffende er det, at språkfilosofien og lingvistikken fortrinsvis har orientert seg mot netop denne ordets vilkårlige tilstand, hvor det er afsondret fra dialogen, den tilstand, som antages for at være normal (selv om dialogens forrang for monologen ofte er blevet proklamert). (Bakhtin 03:70)

Det entydige som en preferabel størrelse er utfordret av begge disse tenkerne, men equivocal, mangestemmig, blir av Derrida foretrukket som et opposisjonsbegrep til et enstemmige, det monologiske, mens Bakhtin bruker begrepet dialogisk. Prinsippet om slike opposisjonsbegreper vil jeg komme tilbake til fordi det her ligger noe svært grunnleggende i Derridas manøvre.

Andre likhetspunkter hos Bakhtin og Derrida finner vi i oppfattelsen av forskjellige prinsipper som ligger til grunn for meningsdannelse.

Side om side med de verbal-ideologiske centraliserings- og samlingsprosesser foregår der uafbrudte decentraliserings- og differensieringsprosesser. (Bakhtin 03:59)

I en lesning av Austin i "Signature Event Context" kommer Derrida inn på forholdet mellom signatur, skriving, kommunikasjon og begrepet dissemination, som kan oversettes med spredning. Dette er en kritikk av muligheten for et enhetlig subjekt og av muligheten for en enhetlig kommunikasjon. I stedet for å tenke på språk som middel til å overføre mening, bruker Derrida begrepet skriving. Skriving vil si alle former for tegnytring, både skriftlige og muntlige, både i tradisjonell språklig drakt og i alle andre menneskelige tegn dannet rundt en ureduserbar differanse.

Writing is read, and "in the last analysis" does not give rise to a hermeneutic deciphering, to the decoding of a meaning or truth. (Derrida i Kamuf 91:109)

Derrida tar i denne teksten, som i mange andre tekster, et oppgjør med den opposisjonen mellom skrift og tale som har preget den vestlige filosofiske tenkning.

Oppgjøret er ikke bare et oppgjør i denne spesifikke dikotomien, men er i tillegg et oppgjør med slik opposisjonstekning. For:

Very schematically: an opposition of metaphysical concepts (...) is never the face-to-face of two terms, but a hierarchy and an order of subordination. (91:108)

Når Derrida kommer fram til sannhetens mangetydige ansikt, så er det ikke gjennom å foreta en preferanse, men gjennom å systematisk dekonstruere store deler av den vestlige filosofiske kanon. Det vil si at han viser til det punktet der de forskjellige tekstene foretar en preferanse som ikke holder logisk, og viser at denne preferansen danner grunnlaget, forutsetningen for den tilsynelatende konsistente logikken i teksten. Et gjennomgangstema, eller en gjennomgangpreferanse, en som svært ofte er gjort for å kunne danne grunnlaget for en enhetlig idé i ett med seg selv, er det å foretrekke tale framfor skrift. Her tenker blant andre Platon, Rousseau, Levy Strauss at talen er nærmere den rene ideen som er ett med seg selv og uttrykkbar i begrep. Skrift blir en avledet form som er blitt gitt materialitet og derfor er fjernere fra en platonsk idehimmel. Talen er innenfor Edens hage, skriften representerer skrittet utenfor. Derrida dekonstruerer denne forutsetningen i noe som kan presenteres som forlengelsen av Nietzsches retoriske grunnerfaring, der Nietzsche viser til at der ikke er noen ubrutt linje mellom ord og ting:

En nerveimpuls først omdannet til et bilde! Første metafor. Bildet igjen omformet til en lyd! Andre metafor. Og hver gane et fullstendig sprang over en sfære, midt inn i en ganske ny. (Nietzsche 1980:879)

Sånn kan heller ikke talen være i en paradisiske tilstand av enhet. Derrida viser at Cordillac har basert sin språkforståelse på en oppfatning av at skriftspråk er et tredje avledet stadium i menneskenes utvikling av språket som kommunikasjonsmiddel. Fra gester, til lyd, til tegn. Talen blir dermed en mer opprinnelig form for kommunikasjon, der skrift kommer inn som substitutt når sender eller mottaker eller objektet er fraværende. Her blir fravær sett på som en kontinuerlig modifikasjon av nærvær. Slik sett blir der en kontinuerlig forbindelse fra objekt til ide til tegn, og ord kan representere objekter i deres fravær.

Men som grunnlag for at mening skal dannes påviser Derrida et radikaliseret fravær som reell motsats, som forutsetning, ikke som en opposisjonsposisjon som kan unngås gjennom en preferanse. Det "opprinnelige" nærværet, tilstedeværelse, "presence" i forholdet mellom objekt, ide og begrep kan ikke finnes, kan ikke eksistere.

Opprinnelsesproblematikken som en grunnleggende problematikk

I mye av sin tidlige produksjon er Derrida opptatt med å vise gjennom forskjellige oppgjør med mange av fortidens mest markante tenkere: Platon, Saussure, Husserl,

Rousseau, blant annet for å kunne påvise svakhetene med en opprinnelsestenking, der opprinnelsen blir presentert som en mulig enhet. Dette gjelder både ved tenkte enhetlige subjekter og ved tenkte enhetlige meningsstrukturer. Kort sagt problematiserer han muligheten av et subjekts og en meningsstrukturs mulighet til å være enig med seg selv, muligheten til å være i en slags “presence”, tilstedeværelse i en enhet. I stedet for denne opprinneligheten plasserer Derrida differansen, en grunnleggende splittelse som nødvendig forutsetning for språk.

Når Bakhtin sier “ Adam alene kan i virkeligheten fullstendig undgå denne dialogiske vekselorietering med fremmede ord i genstanden.”(03:70), vil dette ikke være radikalt nok for Derrida. I et essay på poetens Edmond Jabés tekster i *Writing and difference* sier han det slik at Gud lot mennesket tale gjennom selv å tie, dette er ikke er religiøst utsagn, men mer en poengtering av at talen, og med den all annen form for meningsdannelse er gjort mulig nettopp fordi Loven ikke er gitt. Språk er gjort mulig gjennom en grunnleggende differanse, der mening blir til gjennom å ekskludere det fremmede. Ved å gjøre en preferanse som ikke holder logisk om en etterprøver den. Da blir det ikke slik at teksten bare kan være en vev av språkstrukturer som kan identifiseres som mer eller mindre fremmede. Alle meningsstrukturer må være fremmede, fordi ikke noe hjem eksisterer.

I *Of Hospitality* tar Derrida for seg begrepet det *nasjonale*. Han går, som så ofte ellers, til Platon. Denne gangen til *Crito*. Det er en uunngåelig skjerpning av den antagonistiske dimensjonen, nærmest av krigen, som den fremmede/utenlandske – Xenos – bringer inn i *Crito*, i sin samtale med Theaetetus.

Det greske ordet xenos kan oversettes både til “fremmed” og til “utenlandsk”. Derrida har kalt dette seminaret som han holdt 10. januar 1996 *Question d`étranger; venue de l`étranger*. Han starter det slik:

Isn't the question of the foreigner [l`étranger] a foreigner's question? Coming from the foreigner, from abroad [l`étranger]? (00:3)

Det som er behandlet her er det fremmede i språket, og hvor radikalt dette kan og må forstås. Derrida påpeker at i oversettelsen av *Crito* til fransk har man gått glipp av en viktig nyanse. Det greske ordet *diamacheteon* er blitt oversatt til debatt, en debatt i og om språket. I stedet for å identifisere en slags dialog eller debatt vil det ifølge Derrida være riktigere å oversette *diamacheteon* med krig, noe å krige om.

...This translation: “There, obviously, is where we must have the debate” (241d). No, more seriously: “It does seem that that is where there must be armed war, or combat, in discourses or in arguments”. The war internal to the logos, that is the foreigner's question (...) (00:9)

Adam vil ikke kunne stå med et eget sett av begreper uten fremmed innflytelse. I stedet vil vi se at mening og språk er umulig uten dette fremmede. Det er selve prinsippet for mening, at den blir til gjennom ekskludering. Derfor er det at Derrida

behandler dette i *Of Hospitality*, i en tekst som tar for seg gjestfrihet. Denne teksten vil ha et annet fokus på den problematikken med fremmede ord som Bakhtin reiser, uten på noen måte å bestride Bakhtins perspektiver om at tekster består av en vev av stemmer i polyfoni. Det som bestrides er muligheten av en tenkt opprinnelighet uten denne fremmedheten. Adam får utfordring, ikke bare ved at fremmede stemmer blander seg inn, men i at han kan ha noen opprinnelig entydige. Tvetydigheten, eller mangetydigheten ligger der som en forutsetning, eller klarere: differansen, prinsippet om det ureduserbart ulike ligger der som en forutsetning.

Om Adam selv opplevde det som et privilegium eller ikke, å tro at han kunne tale ut fra et jomfruelig språk uten fremmede stemmer, er ikke godt å fastslå. Men at flere av hans etterkommere har gjort gjentatte og iherdige forsøk på å finne fram til og å presentere det riktige forholdet mellom ide/begrep og verden, er lettere å slå fast.

Bakhtin viser til romangenren for å kunne foreta en vitenskapskritikk, til å kunne utfordre disse patriarkene som fremhever det entydige som mulighet og forpliktelse. Derrida har også et aktivt forhold til litteraturen i en lignende agenda. Men i tillegg til dette, viser han gjennom en systematisk begrepskritikk, blant annet i forlengelse av Saussure, ikke bare at flerstemmighet er tilstede i all beskrivelse av virkeligheten, men viser til differansen som grunnleggende prinsipp. Bakhtin påviser flerstemtheten, det at en tekst har flere lag av mening og at fremmede ord og stemmer alltid vil være tilstede. Dette prinsippet finner han i romanen, og bruker den som eksempel på en preferabel genre. Derrida påviser differansen i alle tekster, i språket som sådant, som en forutsetning for språkdannelse, og foretar ikke den samme preferansen av genre. I stedet blir det på den ene siden en påvisning av entydighetens umulighet og på den andre en vektlegging av entydighet som en "politisk" ferdighet. Det vil si å bevisst gjøre vold på sannhetens mangetydighet gjennom å øve ferdigheter til "å lyve", til å forenkle for å kunne handle. Blant annet derfor blir andre gener også viktige og riktige. For Derrida har tekster en grunnleggende likeverdig status som tekster, det vil si som forskjellige typer beskrivelse av verden. Men der teksten er basert på en preferanse som gjør krav på en identitet som sann eller naturlig, er det at en aktiv dekonstruktiv lesing er på sin plass. Disse preferansene kan alltid dekonstrueres. Slik sett kan Bakhtins preferanse også dekonstrueres nettopp fordi den gjør krav på å bli foretrukket som genre.

Når Derrida sier det slik: "An act of Hospitality can only be poetic", så er det ikke for å gjøre en lignende preferanse av genre, men i stedet for å løfte fram det poetiske som prinsipp, forstått som en radikal åpenhet overfor det helt fremmede. Det vil si, ikke det fremmede som en identifiserbar posisjon, i en slags dialogisk relasjon, men som et totalt tap av mening. Når poesien får inspirere til et oppgjør med logosentrismen, så er det ikke for å fremheve denne genren som nærmere sannheten, men i stedet for å anerkjenne det *mot* som slike meningsstrukturer viser gjennom å våge å balansere på grensen til det totalt meningsløse, noe man

kanskje også kan gjenkjenne i en av de mest radikale romanene vi kjenner til: Joyces *Finnegans Wake*, som må sies å være noe nær det uleselige, men som likevel har viktige budskap på svært mange plan.

I essayet “Two words for Joyce”, (84) fokuserer Derrida på to ord i *Finnegans Wake*. Dette blir eksempel på meningsstrukturer som er åpne i alle ender, og som leseren er tvunget til å være aktiv fortolker i forhold til, på måter der en hele tiden må være innstilt på å forkaste dem til fordel for andre muligheter. Og det viktigste budskapet står mer mellom enn på linjene, kanskje forstått som en vektlegging og synliggjøring av prinsipper i meningsdannelse og språk.

I spell them out: HEWAR, and sketch a first translation: HE WARS – he wages war, he declares or makes war, he is war, which can also be pronounced by babelizing a bit (it is in a particular Babelian scene of the book that these words rise up), by Germanizing, then, in Anglo-Saxon, He war: he was – he who was (“I am he who is or who am”, says YAHWE). Where it was, he was, declaring war, and it is *true*. Pushing things a bit, taking the time to draw on the vowel, and to lend an eat, it will have been true, *wahr* (...) (p. 145)

Derrida fortsetter ved å assosiere rundt det maskuline pronomen HE. Fra disse to ordene åpner han teksten i mange retninger. Som i *Of Hospitality* og andre av Derridas tekster, trekker han fram den uunngåelige aggresjonen i språket som sådant, en aggresjon som ikke må skjules eller bli forsøkt tilintetgjort fordi den på den ene side gir oss muligheten til å utfordre tendenser i alle tekster i forhold til totaliserende tendenser og imperialism, og på den annen side ikke er mulig å tilintetgjøre. Det å tro at det er mulig er kanskje den farligste formen for imperialism.

Når man gjennom filosofiske tekster fortsatt ønsker å forholde seg til vanskelige begreper som sannhet og erkjennelse, så vil disse også måtte forholde seg til dette poetiske prinsippet om radikal åpenhet. Når sannhet og erkjennelse er på “dagsordenen”, vil dette fordre at alle “lovtekster”, alle forklaringer og fortellinger er satt i fare for fadermordet, eller i litt mindre dramatisk språkbruk: er satt under utvisking. Dette kan ikke bli eller være en opposisjonell praksis som ligner et midlertidig ungdomsopprør mot autoriteter, men tvert i mot en praksis som framstår som en plikt til å utfordre, med det for øye at ingen farslover er hellige. I stedet er det spørsmålet og plikten til å spørre på de mest radikale måter som er “hellig”.

Bakhtins ytringsbegrep i forhold til Derridas skriving

I begrepet ytring mener Bakhtin å fange både det enstemmige og det mangestemmige. I *Ordet i romanen* blir begrepet brukt mer eller mindre synonymt med ord og betegner et utsagn fra et enkelt individ, men der denne ytringen kan være alt fra et enkelt ord til hele verk. Begrepet ytring blir utviklet spesielt i hans senere verker, men det kan være riktig å påstå at han knytter det opp til begrepsstrukturer og i mindre grad til andre meningsstrukturer, slikt som billedkunst og arkitektur.

Autors tale og fortællertale, de indskudte genrer, heltenes tale- alt dette er kun de fundamentale kompositionelle enheder, hvormed forskjelligsproglighed indføres i romanen; hver eneste af dem tillader mangeartede sociale stemmer og forskjellige former for indbyrdes relationer og bindinger mellem dem (som altid til en vis grad er dialogiserende). Disse særlige forbindelser og indbyrdes relasjoner mellom ytringer og sprog, denne tematiske bevægelse gjennom sprog og tale, temaets fragmentering i stråler og dråber av social forskjelligsproglighed, en dialogisering af temaet – er romanstilistikkens grunnleggende specificitet. (03:47)

Dostojevskijs heltes ytringer er en arena for udvejsløs kamp med det fremmede ord i alle livets og den dialogiske kreativitets sfærer. Netop derfor kan disse ytringer tjene som glimrende forbilleder for de mest forskjellige former for formidling og indramming af det fremmede ord. For det andet udgør så vel selve værkerne (romanerne) i deres helhed som deres autors ytringer sådanne udvejsløse, undre ufuldbyrdede dialoger mellem både heltene indbyrdes (som inkarnerede synspunkter) og mellom autor og heltene; heltenes ord bliver ikke fuldt ud overvåget, men forbliver frie og åbne (ligesom autors ord). (03:176)

Vi kan oppfatte ytringen som en meningsvev, eller et slags talekor, der romanen ifølge Bakhtin blir den genren som i størst grad er i stand til å uttrykke og spille på lag med den innsikt at meningsstrukturer er basert på og i slike prinsipper. Dostojevskij lar sine helter få komme til orde i verket uten å overstyre dem med sin egen intensjonalitet. Intensjonene blir i stedet stående i et uløst spenningsforhold, i en slags uavgjorthet, og ifølge Bakhtin vil dette være mer i tråd med en sannferdig beskrivelse av virkeligheten, enn et forsøk på å uttrykke en intensjon som er i enighet med seg selv. Vi ser at Derrida er opptatt av det samme, men er kanskje i sterkere grad opptatt av differansen, den grunnleggende splittelsen i og mellom alle ytringer, eller i all dannelse og fortolkning av uttrykk. Han har dermed et større fokus både på den uunngåelige aggressive og den tragiske dimensjonen i kulturuttrykk, i språk i smal og vid forstand, i menneskelige uttrykk som sådanne. Disse dimensjonene vil ifølge Derrida være til stede som forutsetning allerede i Adams første ord, som et selvfremsatt fundamentalt prinsipp. Disse tragiske og aggressive dimensjonene blir løftet fram som allmenne prinsipper, til stede som forutsetning i meningsdannelse. Litteraturen og poesien har kanskje i sterkere grad enn filosofi og vitenskap vært i stand til å formidle disse dimensjonene som allmenn erfaring. Som mennesker er vi ifølge Derrida dømt til å danne mening og å forholde oss til de prinsippene og de dimensjonene som slik mening er basert på og danner.

Ut fra denne innsikten bruker Derrida begrepet *skrivning*, som gjennom en erkjennelse av den grunnleggende aggressiviteten fordrer ydmykhet og åpenhet overfor det som til enhver tid *må* være ekskludert for at *ytringer* skal kunne bli gjort. Slik ydmykhet og åpenhet kan i punkt, i det som Derrida kaller messianske øyeblikk, utfordre meningsstrukturer og identiteter og dermed virke emansipatorisk uten å kunne vise til sannere meningsstrukturer utenfor. Slike utsidetekster finnes ikke, og denne innsikten sikrer håpet, nettopp fordi dette aldri kan fanges i en

meningsstruktur. Adam ville ha like stor nytte av å stille spørsmål ved sine begreper, sine oppfatninger og fortellinger som du og jeg. Paradisets porter vil alltid allerede være stengt i det øyeblikk han er i stand til å oppfatte at han oppfatter det, eller det øyeblikk han oppfatter å oppfatte noe som helst. En oppfattelse vil alltid allerede være en fortolkning. Prinsippet om den fremmede er alltid allerede en intern så vel som en ekstern affære. Paradiset har aldri eksistert, bare troen på paradiset har det. Ut fra Derridas perspektiver vil vi måtte erkjenne at paradiset verken kan være en fortidig eller en fremtidig tilstand. I stedet vever mennesker i fellesskap med seg selv og andre en vev av mening over differansens avgrunn. En avgrunn som ikke har noen begynnelse, noen ende eller noen avslutning. I *Of Hospitality* legger Derrida vekt på prinsippet om gjestfrihet i identiteter og i de meningsstrukturer vi lar gjelde, de strukturer vi bebor og de strukturer vi bebor dem med. Han peker på at en åpenhet mot det fremmede, og mot Den Andre, også gagnar og vitaliserer verten, i like stor grad som gjesten. Slik åpenhet overfor spørsmål fra den fremmede ville nok også ha kunnet gagnet Adam – og Eva ...

Litteratur

- Bakhtin, M. (2003) *Ordet i romanen*, København: Gyldendal forlag
- Derrida, J. (1984) Two words for Joyce, in D. Attridge & D. Ferrer (eds) *Poststructuralist Essays from the French* (pp 145-159) Cambridge, UK: Cambridge University Press
- Derrida, J. (1991) "Signature Event Context" i P. Kamuf (ed) *A Derrida reader* (pp 83-109) New York: Columbia University Press
- Derrida, J. (2000) *Of Hospitality*. Stanford CA: Stanford University Press
- Nietzsche, F. (1980) "Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne" I: Colli & Monferari (Hrsg) Bd 1

DERRIDAS FOR-UT-SETNING

Meningsdannelsens uunngåelige for-ut-setningsprinsipp?



Å forutsette noe vil måtte gå ut på å sette noe ut på forhold. Vi bruker ordet gjerne synonymt med premiss, som igjen må vise til noe av det samme. Pre-miss, en erkjent, skulle en tro, utelatelse som grunnlag for den meningsstrukturen som skal komme. Men i vår dannelse av meningsstrukturer har vi kanskje i forholdsvis liten grad erkjent at den er blitt til på grunnlag av en for-ut-setning, en pre-miss og at denne forutsetningen som prinsipp kanskje til og med er en forutsetning for mening?

Jeg har i denne avslutningsdelen av min avhandling satt meg fore å kunne peke på slike forutsetninger i det vi kan kalle Derridas filosofiske prosjekt, samt knytte disse refleksjonene om forutsetning til en del andre aktuelle tenkere. Jeg tillater meg å kalle Derridas filosofi for et prosjekt, til tross for at han gjentatte ganger har benektet å ha et. Vi må gi ham støtte i at han ikke har noe filosofisk prosjekt om vi med det mener en slags “positivt” meningsinnhold, en filosofi som har som intensjon å forklare eller beskrive en del av tilværelsen, et innhold som er identifiserbart som en “pakke” filosofi som kan overføres og/eller diskuteres. Han har i stedet noen gjenkjennbare manøvrer, en filosofisk praksis. Disse manøvrene og denne praksisen kan vi tillate oss å identifisere som Derridas filosofiske prosjekt.

Derridas dekonstruktive praksis går ut på å identifisere forutsetninger hos mange markante tenkere i den vestlig filosofiske kanon. En sentral forutsetning som Derrida har dvelt mye med er muligheten av ideer før erfaring, der ideen i prinsippet skal kunne være ett med seg selv. I dette ligger det implisitt en oppfattelse av en mulig “ren” eller hel opprinnelse. Vi kan gå til Derridas egne tekster på søken etter det han selv ville kalle opprinnelsesmetafysikk. Ved et grundig ettersyn i Derridas tekster kan kanskje slike forutsetninger påpekes også hos ham?

Det kan være mulig på peke på at Derrida har disse eller lignende forutsetninger, med variasjoner, til felles med svært mange tenkere. Spesielt alle dem som i forskjellig grad og fra forskjellige perspektiver har et samfunns- og et samtidskritisk grunnsyn. Mange har i løpet av det siste århundret foretatt en modernitets- eller opplysningstidskritikk. Nietzsche har vært en inspirasjonskilde for de fleste. Sentralt i kritikken står varianter av en utopisk framtidstro, en ensidig satsing på rasjonalitet, et positivistisk vitenskapssyn. Disse kritikerne har til felles en fokusering på språkets muligheter og begrensinger.

“THE END OF THE BOOK AND THE BEGINNING OF WRITING

Socrates, he who does not write – Nietzsche

However the topic is considered, the *problem of language* has never been simply one problem among others. But never as much as at present has it invaded, *as such*, the global horizon of the most diverse researches and the most heterogeneous discourses, diverse and heterogeneous in their intention, method and ideology. The devaluation of the word “language” itself, and now, in the very hold it has upon us, it betrays a loose vocabulary, the temptation of a cheap seduction, the passive yielding to fashion, the consciousness of the avant-garde, in other words – ignorance – are evidences of this

effect. This inflation of the sign “language” is the inflation of the sign itself, absolute inflation, inflation itself. Yet, by one of its aspects or shadows, it is itself still a sign: this crisis is also a symptom. It indicates, as if in spite of itself, that a historico-metaphysical epoch *must* finally determine as language the totality of its problematic horizon. It must do so not only because all that desire had wished to wrest from the play of language, finds itself recaptured within that play but also because, for the same reason, language itself is menaced in its very life, helpless, adrift in the threat of limitlessness, brought back to its own finitude at the very moment when its limits seem to disappear, when it ceases to be self-assured, contained, and *guaranteed* by the infinite signified which seemed to exceed it.”

OF GRAMMATOLOGY (97:6)

Som en Moses fra fjellet, kanskje mindre tordnende, men like intens bringer Derrida fram dette budskapet som også kan leses som en programerklæring. Neste sekvens, det som følger etter det siterte, er da også kalt The program. Det er intet mindre enn et påbud han kommer med. Den siste setningen gir en opplevelse av å være prisgitt en inflasjonens bølgebevegelse. Det er språket som er prisgitt, truet av inflasjon: på den ene siden til å gå i oppløsning, til å miste all mening, på den andre å bli brakt tilbake til en sluttethet, innesluttet i et meningsinnhold.

Det er snakk om liv og død, og døden, trusselen ligger på to kanter. Språket er truet på livet ved en inflasjonsbølge, en inflasjon i meningsproduksjonen som er selve Inflasjonen. Men språket er også truet av å bli innestengt i språklige strukturer, holdt innestengt i jakten på det ene sanne, og dermed levende begravd. Redningen ligger i å kunne, endelig, identifisere som språk, innlemme all tegnsetting, inn i språkets vanskelige horisont.

Derrida proklamerer sitt redningsprosjekt. Det vil si å bidra til å redde livet i språket. Livet er truet både gjennom oppløsning, og gjennom sklerotisering, på samme tid. Både i overskriften, Nietzschesitatet, og i innholdet i dette innledende stykket til *Of grammarology* bringer Derrida inn tidsaspektet. Det er en tidsepoke som må reagere på tegn i tiden, både i forhold til det helt nære i tid og det som kan ha røtter mer enn to tusen år tilbake.

Derrida knytter an til Nietzsches Sokrateskritikk fra *Tragediens fødsel* (1993). Ifølge Nietzsche tar Sokrates livet av tragedien, kanskje både i livet generelt og som genre. Sokrates står fram som forstandsmenneske, med vektlegging av tenkningen forstått som en analyse basert på årsak og virkning. En slik analyse blir opptatt av enkeltheter og oppdeling. Men dette, analyser av årsak og virkning, en oppdeling i stadig mindre deler, kan ikke, ifølge Nietzsche, gi ansatser til handling, eller være et utfyllende livsgrunnlag. Et livsgrunnlag må i tillegg være grunnet i følelser og drivkrefter, der livet framstår som mysterium og ikke er forsøkt forklart i overforenklete årsaks og virkningssammenhenger. Sokrates formidler ifølge Nietzsche en forflatet utopisme basert på troen på rasjonalitetens muligheter til å komme fram til og uttrykke det entydig riktige.

Derrida synes å identifisere spor av denne “sokratismen” i vår tid som en veldig inflasjon, et ordgyteri uten innhold som samtidig baserer seg på muligheten for rasjonelle meningsprodukter som kan legge grunnlag for en naiv fremtidstro, som følger lettvinde motesvingninger og som gir seg utslag som ignorans. Et ordgyteri som låser meningen, språket, inne i et skred av meningsytringer som i sin tomhet er på utrettelig jakt etter det umulige, å fange virkeligheten i faste entydige meningsstrukturer, å finne og uttrykke det sanne gjennom å ekskludere det usanne.

The program

By a slow movement whose necessity is hardly perceptible, everything that for at least some twenty centuries tended toward and finally succeeded in being gathered under the name of language is beginning to let itself be transferred to, or at least summarized under, the name of writing. (97:06)

Tidsdimensjonen er tydelig, og det er antikkens, og kanskje spesielt Sokrates/Platons filosofiske prosjekt som har initiert en forståelse og bruk av språk som nå gjør det nødvendig å sette det på plass i et utvidet språkbegrep, *skrivning*. Derrida er langt mer nyansert i sin kritikk av Sokrates/Platon enn det Nietzsche er, både her i *Of Grammatology* og i andre arbeider. Vi kan kanskje slett ikke identifisere hans nærlesing av Platon som kritikk, likevel tar han også sats fra dette viktige og markante punktet i historien om og i det europeiske menneskets meningsdanningsutvikling. Det synes som om Derrida mener en overgang eller utvidelse av språkoppfatningen til det mer omfattende begrepet skrivning på den ene side er noe som tvinger seg fram av seg selv, at språket selv lar seg bli overført til, eller i det minste lar det seg bli oppsummert til skrivning. På den annen side må vi, i vår tid, endelig ta inn over oss konsekvensen av disse innsiktene og på den måten bremse opp vår inflasjonsdrivende språkvirksomhet. Kanskje ikke bare bremse, men en innsikt i problematikken vil kunne føre til en bråstopp og en fornyet respekt for menneskets meningsdannende evner, der en tar høyde for at meningsstrukturer alltid vil måtte basere seg på en forutsetning. Slik som denne teksten av Derrida selv også gjør det.

Derrida, dekonstruktøren av all moraliserende påbud basert på troen på preferable posisjoner, tar altså her sats gjennom å utfordre det vi kan kalle filosofiens epoke i vår vestlige kultur, som har vart i mer enn tjue århundrer. Det er intet mindre enn et redningsprosjekt han hermed programmerer. Livet i språket har vært truet i hele denne epoken, med en akselererende dødbringende inflasjon.

Det er mulig at Derrida vil støtte Nietzsche i at det er tilintetgjørelsen eller tilsidesettelsen av tragedien som har satt i gang denne inflasjonen, men hos Derrida finner vi en større vektlegging på den tragiske dimensjonen som *allmenn* erfaring, mer på et prinsipielt nivå, tilstede i, og som grunnlaget for menneskelig meningsdannelse, for kultur, men også en dimensjon, et prinsipp som alltid er mer

mangfoldig enn noe konkret uttrykk.

Opprinnelsestenkning hos noen flere sentrale tenkere

Nietzsche og Derrida er på ingen måte alene om slik opprinnelsestenkning der man kan identifisere historiske punkt for et forfall. Diverse gullaldermyter er et kjent fenomen i all verdens mytologier, og gjenkjennbar som en opprinnelsesforståelse, eller som et forfall, som kan påpekes hos flere store tenkere: Walter Benjamin, og som vi skal se, med en noe annen vektlegging, hos Mikhail Bakhtin. Er det i det hele tatt slik at mening forutsetter en eller annen implisitt eller eksplisitt tenkt opprinnelse? Hos Julia Kristeva (1983) er det livmoren, det biologisk første rom, som danner en opprinnelig helhet.

“ IX

Min vinge er beredt til å slå
jeg vil gjerne vende tilbake,
for om jeg ble i levende tid,
ville jeg ha lite lykke.

GERSHOM SCHOLEM: *Gruss vom Angelus*

Det finnes et bilde av Klee som heter Angelus Novus. Det framstiller en engel som ser ut som den er i ferd med å fjerne seg fra noe som den stirrer på. Den flyr med øynene sperret opp, åpen munn og utspente vinger. Slik må historiens engel se ut. Den har ansiktet vendt mot fortiden. Der hvor en kjede av begivenheter framtrer for oss, der ser den en eneste katastrofe som uopphørlig dynger ruiner på ruiner og kaster dem for dens føtter. Den ville nok stanse opp, vekke de døde og føye sammen ødeleggelsene. Men det blåser en storm fra paradiset; den har fått tak i vingene og den er så sterk at engelen ikke mer kan folde dem sammen. Denne stormen driver den uimotståelig inn i framtiden, som den vender ryggen, mens ruinene foran den vokser opp mot himmelen. Denne stormen er det vi kaller framskrittet.” (Benjamin 75:98)

Klarere enn her hos Benjamin kan tapshistorien knapt fortelles. Hos Bakhtin er forfallshistorien ikke like klar, kanskje den til og med kan identifiseres som en utviklingshistorie, men en opprinnelighet kan likevel påpekes.

Kun den mytiske Adam, som med det første ord nærmede seg en endnu ikke omtalt jomfruelig verden, Adam alene kan i virkeligheten fullstendig undgå denne dialogiske vekselorientering med fremmede ord i genstanden. (Bakhtin, 03:70)

Bakhtins opprinnelsestenkning er tidligere presentert i en artikkelenhet i denne avhandlingen. Vi kan sammenligne Benjamin og Bakhtin og påpeke klare ulikheter. Hos Bakhtin er flerstemthet ingen tragedie, det å måtte akseptere det fremmede ord

i gjenstanden gir i stedet mulighet til å foreta en vitenskapskritikk. Utdrivelsen fra Eden vil være en mindre tragedie for Bakhtins Adam enn for Benjamins historiske engel. Likevel kan vi se likheten i å tenke en opprinnelighet som er gått tapt.

Hos Benjamin kan vi identifisere selve troen på framskrittet som sannhetens største utfordrer. Sannheten er ikke å finne i de ruinene som vokser opp mot himmelen, men kan anes i små glimt som utfyllende skygger til disse ruinene, i mellomrommene. Hos Bakhtin er sannheten truet gjennom troen på muligheten av et rent språk uten fremmede stemmer. Det vil si: i prinsippet kunne det ifølge dette Bakhtinsitatet finnes som ren helhet, men i *bruken* av språk vil det være en umulighet. Der kan ligge en likhet mellom disse, Bakhtin og Benjamin i å kritisere en utopitenkning basert på troen på entydighetens mulighet. Men mens Bakhtin utfordrer entydighetens mulighet gjennom å vise til en *lekens* uutryddelighet der han går til middelalderens karnevalstradisjoner for inspirasjon (Bakhtin, 2001), vil Benjamin løfte fram de tyske *sørgespillene* som en gjeninnføring av et tragisk element (Benjamin, 1977). Dette som et element eller en innsikt som var påviselig i den tyske kulturen på 1600 tallet, men som i Benjamins samtids framskrittstro var forsvunnet fra meningsdannelsens horisonter som et allment fenomen. Bakhtin vil utfordre sin samtids vitenskapsidealer gjennom å vise til en dialektisk meningsdannelse basert på karnevalets midlertidige utfordring av samfunnets institusjoner. Benjamin løfter i stedet fram prinsippet om dialektiske bilder med det utgangspunktet at verden slik den fortøner seg for oss, er å oppfatte som en ruin, og at virkeligheten kun i messianske øyeblikk kan viser seg for oss som utfyllende bilder, som negativen/positiven til denne ruinen. I denne forbindelse vil det også være av interesse at Bakhtin ikke støtter Nietzsches Sokrateskritikk (Bakhtin, 84:106), men i stedet løfter fram Sokratiske dialog som genre og som forutsetning for middelalderens karnevalistiske folklore. Noe Bakhtin igjen trekker fram for å kunne problematisere sin samtids vitenskapssyn. Hos Bakhtin blir derfor rammefortellingen om og rundt historien om menneskets meningsdanning mer sammensatt, som en utvikling, men også som en forfallshistorie i og med innsnevringen til det rådende og dominerende vitenskapsidealet.

Derridas forfallsfortelling

Når Derrida så er opptatt av forfall, hva er det så han løfter fram som et slikt allment tap? Han knytter seg på sett og vis opp mot Nietzsches gjeninnskriving av den greske tragedie, men har kanskje et annet tyngdepunkt. Når Benjamin griper tilbake til 1600 tallet, vil Nietzsche gå mye lenger tilbake i tid for å finne midler til å revitalisere sin samtids tenkning. Men begge er opptatt av det allment tragiske element som er gått tapt i samtidens reduksjonistiske framtid- og framskrittstro. Derrida går, som Nietzsche, tilbake til antikken, men har ikke det samme prosjektet med å skulle revitalisere tragedien som genre. I stedet identifiserer han tapet, eller

den store utfordringen, som vår samtid må få en bevissthet om, som et spørsmål om liv og død, der språket står i fare for å bli redusert i en livløs meningsinflasjon. Ut fra de tidsangivelser Derrida kommer med i sitt redningsprosjekt må en kunne trekke den slutning at han mener livet i språket hadde gunstigere vilkår før Sokrates. Mens Heidegger er opptatt av spørsmålet som skal ha stilnet fra og med Sokrates vektlegging på svaret, er Derrida opptatt av et livsprinsipp i meningsdannelsen som er truet. I et kraftig oppgjør med opposisjonsparet i meningsdannende uttrykk: *tale* og *skrift* er det ikke nye preferanser han foretar. Han er i stedet opptatt av hvordan oppfattelsen, preferansen av tale, som et uttrykk som skulle ligge nærmest det signifierte og uttrykke det best, hvordan denne preferansen har bidratt til å låse meningsdannelsen i faste, logosentriske strukturer.

Vi ser at Derrida med dette på sett og vis skriver seg inn i en intellektuell tradisjon som baserer seg på en tanke om en slags opprinnelighet og at vi i vår samtid på ta utfordringen som kan ligge i et slags rednings- eller revitaliseringsprosjekt. Hos Derrida er det ikke en genre som kan trekkes fram: den greske tragedie (Nietzsche), de tyske sørgespillene (Benjamin), eller romanen (Bakhtin), men i stedet er det et livsprinsipp i språket, i meningsdannelsen, som er truet og har vært det i de siste tju århundrene.

Dette blir en uproblematisert forutsetning i Derridas redningsprosjekt, en type rammefortelling som på ingen måte kan falsifiseres, men som kan påpekes. I stedet for at dette er en kritikk av Derridas posisjon, kan det bli en bekreftelse av at det alltid vil være mulig å påvise implisitte forutsetninger i enhver meningsdanningsstruktur. Enhver tekst, enhver meningsstruktur kan dekonstrueres, et utsagn Derrida gjentatte ganger kommer med i sine tekster. Det at de kan dekonstrueres vil nettopp si at en kan finne en uuttalt for-ut-setning. Derridas forutsetning er et opprinnelig språklig livsprinsipp som i vår samtid, eller opp til vår tid, har vært / er truet av noe så paradoksalt som en sklerotiserende inflasjon. Dette er paradoksalt, men likevel forståelig. I stedet for å forsøke å unngå paradokser er det for Derrida et poeng å påpeke dem, samt påpeke at de er et uunngåelig prinsipp i all meningsdannelse. Å produsere såpebobler som en tvangshandling kan være et bilde på denne sklerotiserende inflasjonen.

Historie: i dikotomien forfall – utvikling

Det som er satt ut, som er ekskludert eller som ikke får samme oppmerksomhet her i begynnelsen av *Of Grammatology* er fokuset på “det andre” i denne rammefortellingen, slik alle rammefortellinger uunngåelig vil måtte være basert på “den/det andre”. “Det andre” perspektivet i denne sammenheng vil være at historien om menneskelig meningsdannelsesevne også kan fortelles som en utviklingshistorie. Menneskets meningsdanningshistorie kan fortelles både som en taps- og en vin-

ningshistorie, der ingen av dem kan verifiseres som den riktige eller sanne. Å foreta preferanse på det grunnlaget vil være umulig.

Derrida har altså en klar vektlegging her i begynnelsen av *Of grammarology* på tapshistorien, men det er ingen entydighet i denne vektleggingen. I et historisk perspektiv i beskrivelsen av epoker sier han:

The privilege of the phone does not depend upon a choice that could have been avoided. It responds to a moment of *economy* (let us say of the “life” of “history” or of “being as self-relationship”). The system of “hearing (understanding) oneself-speak” through the phonic substance – which *presents itself* as the nonexterior, nonmundane, therefore nonempirical or noncontingent signifier – has necessarily dominated the history of the world during an entire epoch (...) (97:7-8)

Det har vært en nødvendighet med en logosentrismens epoke for at vestens mennesker har skullet kunne danne en ide om verden, en ide om verdensopprikkelse, “that arises from the difference between the worldly and the non-worldly, the outside and the inside, ideality and nonideality, universal and nonuniversal, transcendental and empirical etc.” (97:8)

Ideer, forståelser av verden, er ifølge Derrida avhengig av slike dikotomier for i det hele tatt å kunne stå fram som mening, som språk. Og denne indre talen, og preferansen av det talte som har blitt gjort i en tjuerhundrelang epoke, har lagt grunnlaget for dannelsen av slike dikotomier og dermed for ideer om verden.

I det vitenskapelige/filosofiske landskapet Derrida ser rundt seg i sin samtid, synes han å kunne peke på et gjennombrudd, en innsikt som tar inn over seg at *preferansen* som gjerne er knyttet til slike binære dikotomier, at denne preferansen ikke holder. Gjennombruddet synes å ligge nærmest i lingvistikken og i psykoanalysen. (97:21)

Vi ser dermed at Derridas forfallsfortelling også blir en vinningsfortelling, en fortelling om utvikling av menneskelig meningsdannelse, en utvikling som har måttet tåle en lang, men midlertidig begrensning av livets muligheter i språket, og at dette midlertidige offeret har vært et nødvendig offer.

Til tross for de gjennombrudd som Derrida synes å kunne spore, både i kunsten, i lingvistikken og i psykoanalysen er det at han innstendig oppfordrer oss, ut fra nye innsikter, til å ta fatt på oppgaven med å redde livet i språket. Vinningsfortellingen blir dermed ikke en seier som kommer av seg selv, som en historisk naturlov. Den er avhengig av menneskelig aktivitet og menneskelige valg, ikke minst til å gjennomskue våre egne og andres språkbruk og forståelser: en dualistisk, logosentrisk bruk av språklige strukturer som bidrar til en økt inflasjonsbølge av meningstomhet.

Et spesielt interessant spørsmål oppstår i forbindelse med forholdet mellom opprikkelse og levende språk. Derrida sier: “(...) Différance by itself would be more “originary”, but one would no longer be able to call it “origin” or “ground”” (97:23) Livet i språket må dermed forstås som en bevegelse rundt en grunnleggende differanse. Når vi identifiserer to grunnfortellinger i forståelsen av utvikling av

menneskelig meningsdannelsesevne, en taps- og en vinningsfortelling, så må det bli opprinnelse tenkt som differanse som er alle fortellingens, alle teoriens paradoksale “grunn”.

Denne “grunnen” har Derrida gitt flere navn: *différance*, *Khora*, den fremmede, og er et prinsipp uten grunn, uten begrunnelse og uten territorium. I stedet er det en grunn som gjør all begrunnelse, alt territorium mulig.

Denne avhandlingen, sterkt inspirert av Derrida, og som er gitt navnet Den andre Skoleporten, blir ikke en port til et riktigere territorium – med en riktigere begrunnelse. Det “stedet” vi søker, må i stedet bli åpningen *mellom* Den ene og Den andre. Dette “stedet” er ifølge Derrida åpningen mot liv og håp, umulig å fange og derfor uuttømmelig. Opprinnelsen, sett gjennom Derridas perspektiver, er ikke og har aldri vært hel, men kanskje mer levende? Målsettingen for vårt virke som forskere og pedagoger kan heller ikke være et ønske om helhet. Utfordringen vi får gjennom Derridas perspektiver er å tåle det paradoksale, og likevel si Ja til å handle i verden.

Litteratur:

- Bakhtin, M. (1984) *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bakhtin, M. (2001) *Karneval og latterkultur*, Fredriksberg: Det Lille Forlag
- Bakhtin, M. (2003) *Ordet i romanen*, København: Gyldendal Forlag
- Benjamin, W. (1991) *Kunstverket i Reproduksjonsalderen*, Oslo: Gyldendal Forlag
- Benjamin, W. (1977) *The origin of German tragic drama*, London/New York: Verso,
- Derrida, J. (1997) *Of Grammatology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press
- Kristeva, J. (1989) *Black Sun, depression and melancholia*, New York: Columbia University Press
- Nietzsche, F. (1993) *Tragediens fødsel*, Oslo: Pax Forlag

Etterord

SIRENE-IMPROVISASJONER VED DEN PROGRESSIVE PEDAGOGIKKENS LIKVAKE

Bronse ved gull hørte hovjernene, stålklingende.

Ulysses, JAMES JOYCE

Pedagogikk som improvisasjon og sorgarbeid

Jeg vil starte med en påstand. Pedagogikk er uunngåelig. Fra vugge til grav sender vi som mennesker, så godt som uavbrutt, ut meldinger, beskjeder og tegn: som lyd, som skrift, som gester. Ja, sporene etter disse meldingene vil overleve oss langt og i noen tilfeller; lenger enn langt, både i rom og tid. Selv eremitten har et budskap. Kanskje også et av de heller mektige. Å trekke seg unna, og å foretrekke ensomhet som erkjennelsesrom og inspirasjonskilde, er i seg selv litt av et budskap. Om vi legger oss under dyna i årevis, vil det alltid være noen som vet at vi gjør det, og handlingene våre vil være signaler. Ikke alltid så lette å tyde, og slettes ikke entydige, men våre signaler kan og vil bli fortolket og "lest". Scenekunstneren, reklameguruen, ja, selv mannen i gata har et budskap og er opptatt med å få det formidlet, enten det nå er gjennom dramaturgi, scenografi eller gjennom mer eller mindre bevisst selviscenesettelse i bybildet.

Vi slipper altså ikke unna. Pedagogiske problemstillinger er allmenne og går ut over påstått politisk skolesatsing, nasjonale prøver og basiskunnskaper. Pedagogikk er så definitivt ikke noe som er forbeholdt hvitkrittete skolemesterfingre, selv om vi først og fremst tenker på pedagogikk når vi har et forsøksvis bevisst forhold til de signalene vi sender ut, at vi har en eller annen bevisst pedagogisk agenda.

I et pedagogisk prosjekt skal det tradisjonelt sett være mulig å skille form og innhold. Det viktige skulle være å finne en form som letter overføringen av innholdet, av budskapet. Dette skal være didaktikkens oppgave. Slik tenker man gjerne når man tror at *innhold* er grei beskjed og enig med seg selv. Blant andre perspektiver viser filosofen Jacques Derridas språkkritiske perspektiver oss at det imidlertid ...

Bronse ved gull, Miss Douces hode ved Miss Kennedys hode, over Ormondbarens vindusforheng hørte visekongens hover klapre forbi, klingende stål.

... ikke er så enkelt.

I en knisende latter blandet unge gullbronsestemmer seg, Douce med Kennedy, det rene vås. De kastet unge hoder bakover, bronsefnis gull, lot latteren frittfly, skrek det rene vås, tegn til hverandre, høye gjennomtrengende toner.

Jeg lar meg altså inspirere av to kilder i dette forsøket på å si noe om pedagogikk, pedagogikk som frittflyende improvisasjon – og som sorgarbeid. Improvisasjon og sorgarbeid blir her og nå påpekt som nødvendige og uunngåelige elementer i enhver form for pedagogisk virksomhet, spesielt påkrevd der pedagogikken som fagfelt befinner seg i dag, innfanget i et stadig akselererende maskineri av reformvirksomhet. Kildene er språkfilosofen Jacques Derrida og forfatteren James Joyce. Jeg foreslår kapittel nr. 11 i *Ulysses*, med tittelen “Sirenene”, som et passende territorium, eller skal vi si vassdrag, for mitt formål og motiv: å skrive fram en tekst som både i form og innhold forsøker å formidle, skape, iscenesette – allmenn pedagogikk, forstått som et uttrykk utsprunget av lyst, nødvendighet og plikt, i ett. En pedagogisk virksomhet som er inspirert av litterær modernisme og filosofisk postmodernisme, men som har svært gamle røtter. Jeg drister meg til å nevne Sokrates som inspirasjonskilde til en pedagogisk iscenesetting hvor det å forstyrre oppfatninger og å stille radikale spørsmål er et etisk imperativ.

I Sirenekapittelet lar Joyce ordene være mer lyd enn innhold. Jentene som er gjennomgangstema, med sitt gyllne og bronsefargede hår, gir assosiasjoner både til antikkens Sirener og til en Lorelei på Rhinens bredd. Her skal det lokkes.

Bronsehvithet

– Det var fryktelig usikkert av Dem, sa Mr Dedalus til henne og trykket hånden beskyttende. Å friste stakkars uskyldige menn.

Og når form og innhold ikke kan behandles hver for seg, må dette uttrykket som du nå leser, og som skal handle om pedagogikk, improvisasjon og sorgarbeid, selvsagt også søke å være det det snakker om. Denne teksten ønsker å være pedagogikk i tillegg til å handle om pedagogikk.

Teksten tar utgangspunkt i et problematisk ønske om å være enig med seg selv. Et ønske som ligger i bunnen i de fleste budskap, og i akademiske arbeider spesielt. Det er et ønske som knapt er uttalt eller uttenkt, men det går på å kunne frembringe konsistent argumentasjon uten logiske brister. Et slikt perspektiv og ønske hviler på den forutsetning at et budskap kan og skal være entydig og enkelt overførbart, helst gjennom gode didaktiske metoder som samler fokus effektivt og tidsbesparende. Det er liten tvil om at politikere flest tenker på pedagogikk på denne måten, som didaktikk, i en litt snever forstand. Pedagogikkens nytteverdi står og faller på dette punktet, for mange.

Med imøtekommende ynde vendte hun seg mot det forgylte speilet fra Cantrell og Cochrane. Med ynde tappet hun et mål whiskey fra krysstallankeret. Frem fra frakke-

skjørtet tok Mr Dedalus tobakkspung og pipe. Han blåste to hese fløytetoner gjennom munnstykket.

Ja. Han fingret ned små biter av hår, hennes venushår, hennes Havjomfruhår ned i pipehodet. Fliser. Trevler. Funderte. Taus. Ingen sa ingenting.

Så kan vi, som akademikere, inspirert av musikk, litteratur og kryptisk språkfilosofi, forsøke å stille spørsmål rundt dette med nytteverdi. Ja, vi har kanskje til og med en plikt til å snu på oppfattelsen av begreper som forførelse og opplysning. Det kan ligge en pedagogisk forpliktelse i å finne didaktiske former som kan formidle et budskap som på sett og vis er hinsides alle budskap. Et budskap som går utenpå dem uten å kunne samles i noe konkret budskap. En didaktikk som *åpner* i sannhetens og rettferdighetens og fremtidens navn.

Gjennom et mandat gitt oss av samfunnet er vi som pedagoger, akademikere og forskere satt til å finne gode tilnærminger til praktiske utfordringer, men også til å forfølge sannhetens skygge, den som stadig unnslipper. Vi kan gi sannheten et bilde lik kisten med gull ved regnbuens ende.

Han løftet på lokket og stirret (hvem?) ned i kisten (kisten?) på skrå tredoble (piano!) strenger. Han trykket (den samme som beskyttende trykket hånden hennes) med demperpedalen på tre tangenter for å høre slaget fra de dempede hamrene.

En kiste kan gi assosiasjoner i flerfoldige retninger: alt fra skattekiste til grav. Disse to bildene kan sees i motsats til hverandre. Den ene kan gi oss en opplevelse av det entydig verdifulle, den andre som slutten på alt, det endelige tapet. I pedagogiske styringsdokumenter kan det virke som om det verdifulle er en enkel, fast identifiserbar størrelse. Det er pedagogikkens oppgave å fremme og formidle slik kunnskap som setter den enkelte i stand til å fylle en plass i samfunns kroppen. Det som gagnar den enkelte, og det som gagnar helheten skal være uproblematisk kompatibel størrelser og verdier. Fortellingen som disse kunnskapsbitene er plassert i virker enkel og grei. Suksessen blir sikret gjennom å følge oppskriften.

En viss mengde og type improvisasjon blir av styringsvillige politikere sett på som et gode, om man bare aksepterer forutsetningene. I det dagsaktuelle utdanningspolitiske landskapet, som er skapt gjennom mer enn stor fortelleriver, basert i ny-liberalistiske vendinger, i dette landskapet blir en tillatelse til en ufarliggjort dose improvisasjon gitt under begrepet “metodefrihet.” Didaktikken kan gies et visst frihetsrom. Kistens vegger, fortellingens rammer og grunnstrukturer, må det derimot ikke rokkes ved. De bør knapt merkes. Rammefortellingen om Konkurranssevne og Børs som alle tings mål og mening må få fremstå som Virkeligheten selv.

Et duoden av fugletoner kvitret lyse diskantsvar under følsomme hender. Tangentene lyste og strålte, møttes i cembaloklanger og kalte på en stemme for å syne sin vise om duggvåt morgen, om ungdom, om kjærlighetens farvel, livet og kjærlighetens morgen.

Om vi kan snakke om en akademisk plikt, så må den gå ut på at man ikke lar lokket forbli lukket, eller at man fra kistens dyp spiller slik at tonene når ut, ikke lar seg holde inne. Lyd har en egen egenskap som går ut over synsinntrykk. Om lokket er lukket vil synet ikke kunne hjelpe, men lyd lar seg ikke stoppe så lett, noe Jerikos innbyggere fikk erfare. Lyd er til og med et eget begrep som kommer i tillegg til begrepet hørselsinntrykk. Synsinntrykk har ikke et tilsvarende. Og – vi kan lukke øynene for det som virker for inntrengende, for utfordrende, men ørene derimot ...

– Krig og kjærlighet, Ben, sa Mr. Dedalus. Leve de gode gamle dager.

Miss Douces modige øyne vendte seg usett fra vindusforhenget, truffet av solen. Borte. Tankefull (hvem vet?), truffet (det treffende lyset), så senket hun persiennen med en snor. Hun senket tenksomt (hvorfor gikk han så fort når jeg?) over sin bronse, over baren, hvor skallete sto ved siden av søster gull, utsøkt kontrast, kontrast utsøkt ikkeutsøkt, langsam kjølig halvmørk havgrønn glidende skygge fra dypet, eau de Nil.

Vi snakker om å danne mening. Vi snakker om hvordan vi som mennesker danner strukturer og fortellinger som vi gir navnet kultur, og hvordan slike strukturer også danner identiteter. Det kan være behagelig å tro at en meningsstruktur kan si noe utfyllende og sant om virkeligheten. Likedan kan det være behagelig å tro at innerst inne i det vesenet som jeg kaller Meg, der ligger det en autentisk kjerne som kan finnes gjennom å skave av storknede lag etter sosialiserende og pedagogiserende virksomhet. Andre finner det mer behagelig å bruke løken som bilde. Kjernen finnes ikke; vi er summen av de gener vi er gitt pluss den påvirkning vi har fått. Punktum. Skrelling gir derfor liten mening. Åpning av kistelokk likeså. Der finnes ingen utsidetekst, sier den kryptiske språkfilosofen som jeg har proklamert som inspirasjonskilde. Det finnes ikke noe konkret budskap utenfor alle budskapene, en redningstekst utenfor alle spørsmål. Der ligger heller ingen klump av purt gull på kistens bunn, knapt nok av bronse. Vi er altså fanget i kulturens og identitetens strukturer, uten håp om en tilværelse på utsiden og uten fortrøstning i en opprinnelig gullklump på kistens bunn, eller fortrøstning i mytiske fortellinger om forgangne gullaldre. Desillusjonert kan vi trekke ned persiennen.

Bravo! Klappklapp. Flott, Simon. Klappeklappeklapp. Dacapo! Klappeklappe klapp. Som klokketoner. Bravo Simon! Klappeklappeklapp. Dacapo, klapp, sa, ropte, klappet alle. Ben Dollard, Lydia Douce. George Lidwell, Pat, Mina Kennedy, to herrer med to ølkrus, Cowley, første herre med krus og bronse. Miss Douce og gull Miss Mina.

Men så var det altså ikke så enkelt heller. For kista kan være gjort av flettet siv. Og den utsideteksten vi ikke kan finne, kan være en erkjennelse av at vi ikke befinner oss på land. I stedet er vi henvist til en oppfattelse av mulighet til Mening som ligner Nilen, Rhinen og Dublins River Liffey. Og så var det dette med Livets Vann, da.

En etterklang av Cowleys toner stilnet, døde hen en rikere luft. Og Richie Goulding

drakk sin whisky og Leopold sin sider drakk, Lidwell sin Guinness, andre herren sa at de ville ha to seidler til om hun ikke hadde noe imot det. Miss Kennedy smilte, bar ut, korallepper, til første, til annen. Hun hadde ikke noe imot det.

Vannet er både på innsiden og utsiden. Livets vann. Klukkende, sildrende vann. Vann som skal kunne løse opp rigide strukturer. Spesielt effektivt er det mot kalk, og kritt. Det kan vaske kritt hvite skolemesterfingre. Vannet kan, i samarbeid med kalk, lage spennende kalksteinsgrotter både der ute, i det vi kaller natur, samt i vår indre natur, i form av ørets mystiske kalkformasjoner, formet allerede da vi var omgitt av vårt private lille hav. Et enda mindre hav finnes der inne i sneglehusets indre ganger, selve forutsetningen for at vi det hele tatt skal kunne oppfatte denne lyden, som vi i denne improvisasjonsteksten er så opptatt av. Kalk altså, og vann. Kalk kan spres over ufruktbar jord og sørge for at omdanningsprosessene får fart på seg. Å kalke graver gir også mening. Vann og kalk ønsker vi å spre over et stivnet pedagogisk landskap der man er omgjort til et middel i vår tids religions dogmatisme, markedets overopphøyethet som Hellig Tekst. Innsikter i dette med kalk og vann, mening og ikkemening kan gi muligheter til De hvitkrittete skolemesterfingrenes hevn. I ei våronn, med livskrefter, der tistel og brennesle får rom ved siden av genmodifiserte nyttevekster som nasjonale prøver og basiskunnskap. I tillegg handler det om mot, og om ensomhet.

For eksempel det han spiller. Improviserer. Kunne vært hva som helst inntil man hører ordene. Må lytte grundig. Nøye. Begynner greit, så hører man noe lenger borte, føler seg desorientert. Inn og ut av sekker, over tonner, gjennom piggrådgerder, hinderløp.

Hva spiller han nå? Improviserer. Intermesso. PS. Taramtei. Hvordan vil du straffe meg? Du straffe meg? Den skjeve kjolen svaier for hvert steg. La la la ri. Toner sørgmodig bort i moll. Hvorfor moll sørgmodig? Undertegn H. De liker sørgmodigtoner til slutt. PPS. La la la ri. Jeg føler meg sørgmodig i dag. La ri. Så ensom. De.

Her og nå har vi latt oss selv, som skolemestere, få låne ord fra Leopold Bloom, i vårt opprør og i vårt sorgarbeid. Det er et sorgarbeid som vi ikke kan kimse av. Å la tro fare er smertefulle prosesser. Skolemesteren har i årtier, ja hundreår, trofast tjent sitt land og tålmodig sådd sin sæd av kunnskap i opplysningens ånd. Bare for nå å oppdage at fruene, nasjonen, landet, har – en annen herre.

Hunbronse skjenket fra krukken tykk sirupbrennevin for leppene hans, så mens den rant (blomsten i jakken hans, hvem har han fått den av?) og sirupet med stemmen sin:

– Lite men godt.

Det vil si henne selv. Behendig skjenket hun opp sakt sirup sloegin.

– Skål, sa Blazes.

Han slengte en stor mynt på disken. Mynten klirret.

Skjebnen er uunngåelig og tapet er endelig. Den nye elskerens mynt har talt. Det

ukompliserte ekteskapet mellom statsmakten og det pedagogiske prosjekt er hinsides alt håp. Paralysert må han gå rundt i Dublins gater eller i skolestuene og vite og tro, at akkurat nå ...

Mange av oss, som på ett eller flere nivåer har et forhold til pedagogikk, går for tiden og føler oss som en Leopold Bloom. Skal vi velge å fortsette ekteskapet med statsmakten, må det gjøres på andre premisser. Men her og nå, i Sirenekapitlet, er ikke Bloom kommet til valget ut fra slike refleksjoner enda, og det er vel heller ikke vi. Vi har ennå en lang vandring, med Leopold Bloom og Bård skolemester, før sorgarbeidet er gjort.

Forbi rose, forbi silkebarm, forbi kjærtegnende hånd, forbi flekker, forbi tomflasker, forbi opptrukne korker, hilste på veien ut, forbi øyne og venushår, bronse og blekt gull i dyphavskygge, gikk Bloom, myke Bloom, jeg er ensom Bloom.

Bank. Bank. Bank.

Be for ham, ba Dollards bass. Dere som lytter i fred. Hvisk en bønn, fell en tåre, gode menn, gode folk. Han var den unge rebellen.

Progressiv pedagogikk ble den kalt, den pedagogikken som hadde som formål å utfordre det bestående med nye perspektiver, nye didaktiske virkemidler. Ut fra en slik pedagogikk skulle samfunnet gjennomgå en forvandling til et bedre sted, gjennom problemorientering og samarbeid. Noe gikk galt på veien. Det utopiske samfunnet ville ikke materialisere seg i noen fast form. I stedet ble byggverket en ustadig konstruksjon som i ny-liberalistiske vinder bøyer og brekker og faller ut av syn og sinn. Med vemod, sorg og spredte forsøk på selvgransking tar noen fatt på et opprydningsarbeid. Noen nekter å innse tingenes tilstand, andre har virkelig ikke fattet det ennå. En sorgens paralysing, delvis skjult av frenetisk intetsigende aktivitet, er i ferd med å bre seg over et pedagogisk landskap. Det er selve utopien som er utfordret. I alle fall hos oss som ikke er nyfrelste ny-liberalister. Utopien var troen på at det gikk an, gjennom iherdig entreprenørskap og rasjonalitet, å bygge samfunnsstrukturer til gode for alle mennesker til alle tider.

Det er den uunngåelige imperialismen man har vært blind for. Alle utopier er dømt til å bære en skygge, et spøkelse. Det er blant annet dette han snakker om, den kryptiske språkfilosofen. Han snakker om denne skyggen som er en forutsetning for språk og kultur i seg selv. Det er språket selv som forråder oss, forfører oss til å godta enkelte strukturer som mulige entydige sannheter. Mens den eneste entydige sannheten som lar seg påvise er den paradoksale, at entydig sannhet er umulig. Når vi danner meningsstrukturer, hus eller kister for vårt virke, bygger vi for å skille ute fra inne. Det fremmede skal alltid være forvist til fremmed territorium og kan kun innvilges asyl om det godtar en identitet som fremmed. Men fienden, den fremmede er uttryddelig og umulig å utvise. Han finnes i det innerste, som en grunnleggende kløft mellom meg og meg, mellom Leopold Bloom og Blazes Boylan, mellom alle uttrykk, mellom alle stemmer som jeg er i stand til å gi lyd.

Det totalt fremmede finnes ikke engang der, det er ikke en Annen stemme,

men det å være stemmeløs, uten et mulig territorium, en mulig grav å sørge ved. Det er ikke bare de forskjellige utopiene som må besørges, men Utopien i form av en mulig fremtid trygt plassert i et nasjonalt/statlig territorium og bygget av rasjonalitet. Rasjonaliteten, logikken viser seg å være utallige logikker, gode som sådanne, men aldri som en vei til Utopia. Meningsstrukturene må i stedet fungere som midlertidige hus. Som lauvhytter og snøhus, som sivkister, gir de mulighet til kulturell virksomhet, men de må vedlikeholdes, eller forlattes, den avgjørelsen må taes, hver dag, minst.

Den eneste, men dog så viktige, trøst i sorgprosessen er at slike innsikter utfordrer effektivt, ikke bare Den Progressive Pedagogikkens Utopia, men også Det Ny-liberalistiske Utopia. Alle står de fram i sine sanne skikkelser, som ideologiske konstruksjoner – som kan, skal og må dekonstrueres når de gjør krav på å presentere en uunngåelig virkelighet og fremmer moraliserende krav om lydighet.

Det kan altså, likevel, være mening i å løfte på kisteløkk, ikke for å unnsnippe, men for å bygge nye former for bygg på litt andre premisser. Den kryptiske kaller det for messianske øyeblikk, dette at vi i punkt kan åpne for det som stenger for så å få kraft til å skape nye former i det man er klar over at alle former, alle uttrykk, alltid vil bli til på bekostning av det ikke-skapte. Vi kan ikke slutte å skape fordi om vi innser dette, men vi skaper med en annen innstilling, med en forpliktelse til punktvis sivil ulydighet i kombinasjon med ansvar og ydmykhet. Igjen er det språket som på en og samme tid er selve kistens struktur, den strukturen vi utfordrer, men som også representerer håpet ...

Til en improviserende virtuositet er vi muligens kallet, vi pedagoger som løfter krittet til nye didaktiske formasjoner i den grad sorgarbeidet har båret frukter. Den kryptiske kaller det for politisk oppfinnsomhet, og gir oss en ny svamp godt fuktet i en intensivt evne til refleksjon, samt nye kritt, til erkjent dobbel skrift. I dette ligger det en grundighet i grunnarbeidet, et inngående kjennskap til bærende strukturer i det som kalles kunnskap om verden, og – en evne til å gi slipp – til å la livet selv få tale, i rytmer som ligner mer på havet enn på togets målsikkerhet. *Den* målsikkerheten, bejublet av styringskåte byråkrater og politikere, har aldri innfridd.

Nær bronse fra nær gull fra fjern klinker de alle med de klirrende glassene, klarøyde og oppstemte, foran bronse.

Jeg startet med en påstand. Pedagogikk er et allment og uunngåelig fenomen. Vi påvirker andre, om vi vil eller ikke. Pedagogikk er mer enn et fag. Vi har alle våre budskap, eller i alle fall har vi et uttrykksbehov, et behov for å komme til uttrykk. Vi har behov for å trykke noe ut av oss, mer eller mindre vel fordøyd, midt i et mediebilde fullt av støy fra alle kanter, enten det nå er bil eller buss, tog eller trikk, som raser forbi i dette landskapet, i denne byen, Dublin, Oslo, Trondheim, osv., også kalt “kunnskapssamfunnet”. Vi kan kanskje bruke disse uttrykksbehovene

i Mollys, dvs. statens eller nasjonens tjeneste, litt i skjul for hennes vurderende og moraliserende blikk. Kanskje tie litt strategisk om vårt tidvise samkvem med Sirener. Leopolds ja til videre samliv kommer først i siste kapittel av *Ulysses*. Slik er det muligens også med oss. Selv om vandringer i Dublin eller i “Kunnskaps-samfunnet” i første omgang kan lede oss alle til å gjøre valg som ligner eremitens. I tankeeksperiment kan vi så, vi som står mellom å være eller å ikke være – pedagoger, forlate våre varme skolestuer og forskningskontor, og heller søke en tilværelse under pappkasser i byens mange bakgårder, snike oss langs husvegger, søke skjul under brohvelvinger, som Den Andre, i et samfunn basert på Børs mer enn Katedral og Akademi.

I et indre oppgjør må vi ta et valg: Om vi vil løfte vårt medtatte nasjonale pedagogiske mandat og utføre didaktiske kunster, for med dobbel skrift å flette sivkister – sanne lik/liv- improvisativkister:

Sjøbloom, bløbloom betrakter siste ord. Langsomt. Når mitt land inntar sin plass blant.

Prrrr.

Må være bur.

Fff! Oo. Rrpr.

Verdens nasjoner. Ingen bak. Hun er gått. Da og først da.

Sporvogn kran kran kran. God mul. Kommer. La min gravskrift være. Kraaaaa. Skrevet. Jeg har.

Ppprrpffrrppffff.

Talt.

