

Identitet og mangfald

Det norske, det skandinaviske og det europeiske

av

J. Peter Burgess

Kva er identitet?

Kva er ein nordmann? Ein skandinav? Ein europear? Korleis kan vi *identifisere* dei? Korleis identifiserer dei seg sjølve?

Alle som oppfattar seg som norsk, skandinavisk, europeisk, men også som lesbe, kommunist eller fiskar, gjer det ved å referere implisitt eller eksplisitt til ein viss *identitet*. Dei refererer til ein identitet som det tilsynelatande ikkje er naudsynt å uttale eller å artikulere, ein identitet som er innskriven i medvitnet til alle som kjenner seg som medlem av ei gruppering, som deler idear, opplevingar eller erfaringar knytte til det å vere med. Om vi no kallar oss for norske eller skandinavar eller europearar, er det av di vi til omgrepet "det norske", "det skandinaviske" eller "det europeiske" knyter ei tyding som strekkjer seg langt utover det individuelle og langt utover ei eller anna form for nasjonalt borgarskap eller personleg gruppetilhøyrse. Identitet er ei orienteringsramme, eit tilknytingspunkt i stadig endring, eit ankerfeste som er både absolutt naudsynt og absolutt umogeleg å feste. Identitet er samansett. Han har fleire aksar, fleire dimensjonar. Det er ingenting i vegen for å vere både dansk, katolikk, rasist og biseksuell samstundes. Det er ingenting i vegen for at dei ulike storleikane ved ein identitet faktisk er i konflikt. I grunnen er det berre ved indre konflikt – om han no er psykologisk, sosial, militær eller internasjonal – ein tek til å skjone seg sjølv som sjølv, og sjå dei ulike fasettane ved eins eigen identitet.

Ein slik konflikt er også ein del av eit konfliktunivers som kompliserer vitskapen si tradisjonelle og ideologiske oppgåve som klårgjerande instans. Identitet sprengjer alltid kategoriane sine – i det dei vert tilrettelagde.

“Det norske” tyder mykje meir enn at vi har norsk pass, talar norsk, har norske foreldre, osb. Kollektiviteten som vert representert ved nemninga “det norske” er langt meir kompleks, mykje rikare og mykje meir ambivalent. Og det er her problemet ligg. Dersom vi er noko, dersom vi har éin viss identitet til éi viss tid – til dømes ein kulturell identitet – så er ein slik ambivalens sjølv opphavet og den avgjerande krafta for denne identiteten. Det er samspelet mellom dei empiriske fakta kring ein reelt eksisterande kollektivitet og omgrepa som organiserer dei tilgjenglege tankane våre kring denne kollektiviteten, som identifiserer oss for andre, men også for oss sjølve. Det er denne konstallasjonen av idé og røyndom som gjer oss til det vi er i den forstand at det vi er må vere tenkjeleg. Men denne konstallasjonen høyrer ikkje til oss. Identiteten vår er alltid til dels framand. Identiteten vår fungerer som om det skulle vere ein annan, ein annan autoritet eller agent som dirigerer og avgjer sjølvforståinga vår. Sjølv om vi kanskje er norske i juridisk forstand, er vi nøyddde til å respektere kriterium for “norskheit” som ikkje høyrer oss til, som vert laga av andre, som er eksterne eller prega av andre sine synspunkt og innspel. Når vi vil stille det nokså ordinære spørsmålet “kven eller kva er norsk?”, går difor eit anna spørsmål framføre, nemleg “kven skal vi spørje?” Oss sjølve? Nokon andre? Og dersom vi stiller spørsmålet til ein annan, korleis kan vi vite at han eller ho har rett? Eller at vi har rett? I kva forstand veit den andre? I kva forstand veit vi? Kven er den andre? Kven er vi? Eit nokså merkeleg svar på dette spørsmålet er følgjande: Når vi spør oss sjølve kven eller kva vi er, så spør vi ein annan.

Kva er identitet? Vi held fram med eit svar levert av metafysikken: Identitet er alt som er til for at ein er seg sjølv identisk. Identitet er det ein er. Det ein er inkluderer tanken om det ein ikkje er. Dermed går identiteten umiddelbart inn i eit nettverk av

andre. Korleis identifiserer ein seg sjølv ved å motsetje seg andre? Identiteten er både det som gjer det mogeleg for andre å identifisere oss, og det som gjer det mogeleg for oss å identifisere andre. Med andre ord, identitet er ein differensieringsreiskap, som både skil ting frå kvarandre og knytter dei saman. Identiteten er den samlinga av partikulære eigenskapar som er grunnføresetnadane for at eit individ eller ei kollektiv gruppering er seg sjølv, det som gjer det mogeleg å skjone individet eller kollektivet som unikt. Det dreier seg om kva som gjer at kollektivet er eineståande, særskilt og ulikt alle andre grupperingar.

I denne forstand oppstår identitet berre i møte med andre – eller med seg sjølv som andre. Med det første – *i møte med andre* – vert *møte* skjona som forholdet mellom oss sjølv og andre på alle plan. Dette kan innebære alt frå at ein konstaterer eksistensen til ein annan, at ein fornemmer andre menneske eller grupper utan nokon særleg kunnskap om dei, at ein vitskapleggjer dei gjennom analyse og systematisk observasjon, til at ein godkjenner andre nasjonar eller kollektiv på det statspolitiske planet gjennom diplomatiske kanalar eller militære operasjonar. Identitet omfattar med andre ord tilhøvet til så vel frende som fiende, til dei som er nærstående og dei som er så fjerne at dei berre vert fatta som rein innbiling. Møtet med andre er som trussel både individuelt og kollektivt. Møtet representerer både eksistensielle truslar mot liv og lekam, men kan også representere utsikt til kognitiv stabilitet og suverenitet.

Kva tyder identitet om ein skjonar han som *møte med seg sjølv*? Ikkje berre tilhøvet til konkrete andre er med på å konstituere identitet, men òg tilhøvet til seg sjølv som andre, tilhøvet til oppfatninga ein har av seg sjølv, og projiseringa og gjenspeglina av denne oppfatninga og alt dette medfører i forholdet til andre. På dette planet vidarefører identitetsproblematikken den tradisjonelle sjølvverkjenningsproblematikken. For mennesket er det vesenet som er sjølvmedvite, som skjonar seg sjølv som sjølv, som sjølvskjønande og som sjølvverkjennande. Kort sagt: mennesket veit at det er menneske, og då byrjar problema. Mennesket er ein

ting for seg sjølv, eit objekt for eit subjekt. At mennesket oppfatar seg sjølv føreset at mennesket gjer seg sjølv til eit objekt, at det er ei viss splitting mellom det tenkjande (mennesket) og det tenkte (mennesket). Menneske vert, med andre ord, dubla. Det er både subjekt og objekt, observerande og observert. Dette tyder at subjektet og objektet ikkje er seg sjølv *identiske*, men at denne motsetnaden er *intern*.

Desse prosessane fører fram til *krise*. For det er klårt at identiteten ikkje er berre litt problematisk. Han er systematisk problematisk. Identitet kjem alltid som eit svar på eit spørsmål, som noko ein finn når ein leitar etter ein identitet. Identiteten snakkar ikkje for seg sjølv. Han ser ut til å vere i krise same kvar ein ser etter han. Identiteten formulerer seg berre i det ein spør etter han, i det ein formulerer spørsmålet om identiteten. Forma til identiteten er dermed *spørsmålet*. Eller sagt med andre ord, identitet er *alltid* i krise. Identiteten er sjølv identitetskrise. Ein nasjon, ei gruppe, eller eit individ som er seg sjølv identisk stiller seg aldri spørsmålet om sin eigen identitet. Sjølv spørsmålet er utenkjeleg. Spørsmålet om identitet oppstår først der sjølv vert problematisert, anten av seg sjølv eller av andre, oftast av begge delar. Spørsmålet om nasjonale identitetar og ikkje minst om den europeiske identiteten dukkar stadig oftare opp på dagsorden. Moderniserings- og globaliseringsprosessar, samt økonomiske endringar og folkevandring har styrkt medvitet om dei nasjonale og kulturelle andre globalt. Medan det *andre* vert meir tydeleg, vert sjølv problematisert. Den europeiske identiteten, akkurat som den norske og den skandinaviske, byggjer difor på ei identitetskrise.

For å oppsummere, kjem ein såleis fram til to motstridande observasjonar: På den eine sida er det klårt at identitet – individuell så vel som kollektiv – er ein grunnleggjande tanke og både eit praktisk og teoretisk uttrykk for sjølvforståinga. Sjølv om omgrepet "identitet" har opplevd ein veldig inflasjon dei siste tiåra, har tanken om sjølv som det *seg-sjølv-identiske* vore på plass gjennom heile den vestlege tenkinga si historie frå Aleksander til

Delors. Identitet er, med andre ord, eit påtrengjande tema overalt. På den andre sida er identiteten si eksistensform i krise. I den augneblinken ein formulerer eller uttalar seg om identitet, avslører ein splittinga ved sjølv identiteten. For berre den som eigentleg *ikkje* er seg sjølv identisk har trong for å uttale seg om det. Sett på spissen: identitet er vesentleg og problematisk overalt.

Identitet og modernitet

Desse refleksjonane er tidsbundne. Sjølv om dei representerer eit forsøk på å kartlegge dei strukturelle mogelegheitene for individuell og kollektiv sjølvforståing, er det samstundes viktig å understreke at identitetsdiskursen er eit moderne fenomen, at han er ein sentral del av moderniseringsprosessen som tok til seint på 1700-talet og, som på ulike måtar, held på enno. Det er med andre ord ikkje tilfredsstillande å påstå at moderniseringa har skulda for den identitetsforskuvinga som vi nett har skissert. Moderniteten er identitetskrise. Identiteten vart ikkje problematisk som følge av ei eller anna hending som kom utanfrå. Identiteten er til som sjølv problemet, som ei problematisering og som ei krise.¹ Det er i denne overtydinga at Stuart Hall analyserer utviklinga ved det moderne subjektet parallelt med utviklinga til identitetsdiskursen.² Sjølv om det er klårt at identiteten alltid har vore i vanskar – dette er sjølv definisjonen på identitet – kan det likevel vere snakk om ei utvikling, om ein mutasjon, opning eller fragmentering ved identitetsdiskursen.

Hall differensierer mellom tre ulike historiske stadium som svarer til tre stadium ved utviklinga av den moderne subjektiviteten og til den moderne identiteten. Sidan desse stadia må

¹ Bauman 1996: 18.

² Hall 1992.

skjønast først og fremst som historiske, fungerer dei samstundes i *historia* og må dermed skjønast som ulike lekkar i eit trans-historisk referanse- eller nettverkssystem. Dei tre subjekt-stadia er (1) *opplysningssubjektet*, (2) det *sosiologiske* subjektet og (3) det *post-moderne* subjektet.³ Opplysningssubjektet er basert på ideen om eit suverent moralsubjekt, det einskaplege individet, utstyrt med fornuft, medvit og handlingsmogelegheit. Individet si sjølvforståing er basert på eit uproblematisk tilhøve mellom fornufta og verda. Det sentrerte individet har alltid vore sentrert, alltid eksistert på akse til sjølv, alltid falda seg ut i forhold til det sjølvidentiske. Det *sosiologiske* subjektet speglar den veksande kompleksiteten til den sosiale verda. Det byggjer på ei sjølvinnsikt om at den indre subjektive kjernen ikkje er sentrumet, at sentrumet vert danna i forhold til andre, til andre subjekt, andre individ og grupper. Vidare vert denne sjølvforståinga i forhold til andre danna og utvikla, ikkje umiddelbart eller "reelt", men på det symbolske planet. Mening, referanse, og dermed kontekst og nettverk vert operative storleikar. Det sosiologiske subjektet er til i samsvar med ein fast kjerne som likevel konstituerer seg relasjonelt. Det *postmoderne* subjektet svarer til ei vidare forskuving av subjektet frå opplysningstida sin faste kjerne. Det relasjonelle tek sentrumspunktet, slik at subjekt *er* nettverket sitt. Subjektet skifter identitet kontinuerleg, konstituerer seg i forhold til mangfaldige identitetar. Meningssystem multipliserer seg, slik at referanse- og symbolsystema fullstendig overskuggar subjektet i og for seg.

Kor "moderne" er den norske identiteten? Kor "moderne" er den europeiske? Den subjektive kløyvinga som kjenneteiknar den moderne utviklinga i samfunnsvitskapane kjem til syne, ifølgje Hall, både i den norske og den europeiske politiske moderniseringsprosessen. Fellestrekket knyter seg til den statlege

institusjonaliseringa sin natur: Det politisk moderne er *ikkje berre* eit sett revolusjonerande politiske og humanitære *idear*. Det er òg den systematiske, uproblematiskerte haldninga som går ut på at dei statlege institusjonane tilbyr det som skal til for å huse og verne eit sett *verdiar*. Slik sett kan ein studere identiteten fenomenologisk: han er meningsfull i det han kjem til syne eller konkretiserer seg gjennom institusjonane. Dei nasjonale og europeiske institusjonane vert så konseptualiserte *semiotisk*: Klårleiken deira kviler på posisjonane innanfor eitt eller fleire meningsnettverk. Desse knyter saman politiske, sosiale og kulturelle normer og verdiar og dei offentlege handlingane som vert utført i deira namn. Identiteten kjem til syne først når ein stiller spørsmålet om institusjonalisering. Det er kulturbryting, kulturproblematisering, som gjev opphavet til kulturelle determineringar.

Sjølv og andre ved det norske, det skandinaviske, og det europeiske

Spørsmålet om identitet oppstår i visse historiske situasjonar, prega av både dei konkrete saksforholda og dei *omgrepsmessige* forholda som råder for ei viss gruppe. Slik sett er det føremålsteneleg å differensiere mellom identitet som *form* og identitet som konkret *substans*, identiteten sine *universelle* trekk og identiteten sin *partikularitet*, identitet som *diskurs* og identitet som *fenomen*. På den eine sida vert identitet brukt konseptuelt som ein strukturerande reiskap – som ein diskurs. Identitet som diskurs er med på å levere premissane og føresetnadane for ei kollektiv sjølvforståing. Han avgrensar kategoriane som kan takast i bruk for å organisere tilhøvet sjølv-andre. Han dannar formene og omgrepa som er tilgjengelege til kvar tid for å forstå kollektiviteten sine eigenskapar og forholdet til andre individ og kollektivitetar. På den andre sida vert identitet sett i verk som eit konkret, partikulært innhald eller substans. I denne forstand svarar han til dei partikulære kulturelle, sosiale, etniske, men òg psykologiske, moralske og biologiske eigenskapane som utgjer eit individ

³ Hall 1992: 275.

eller kollektivitet sin partikularitet. Vår forståing av det norske, det skandinaviske og det europeiske vil såleis kunne kartleggjast i samsvar med både dei diskursive og innhaldsmessige aksane.

Det norske og det andre

På det nasjonale planet, og særleg på det norske nasjonale planet, dreier identitet seg om overgangen frå ein homogen nasjonal kultur til ein heterogen nasjonal kultur samla under ein nasjonal paraply.⁴ Det er overgangen frå ein universal kultur til kulturen sin universalitet, frå projisering av den individuelle opplevinga av den kulturelle røyndomen som universell for alle, som gyldig for alle, til aksepten av sjølve opplevinga om det universelle som det universelle. Moderniteten sitt dialektiske paradoks vert til den moderne nasjonen sitt kulturelle paradoks: den individuelle opplevinga – det partikulære – vert grunnlaget for nasjonen sin kulturelle universalitet. Den beste måten å vere eineståande på er å vere som alle andre. Heterogeniteten er føresetnaden for homogeniteten.

Noreg sitt forhold til Europa og til det europeiske vart "oppfunne" som ein lekk i den nasjonale rørsle. Ideen om at Noreg hørte til Europa kom aldri på tale før eit ideologisk grunnlag for det nasjonale vart skapt gjennom nasjonsbyggingsprosessen. Det er ideologisk strid som utgjer grunnstrukturen til den norske nasjonale identiteten, eller til identitet generelt. Som Uffe Østergård har peika på, var det i Noreg, som så mange andre stader, nasjonalistisk ideologi som danna grunnlaget for skapinga av nasjonen, og ikkje berre ein tidslaus nasjon som vert vekt og fann eit nytt uttrykk i ei nasjonal rørsle.⁵ Dette er hovudsakeleg det same synspunktet som vart artikulert av Jens Arup Seip i analysen hans av striden om norsk nasjonsbygging på 1800-talet.⁶ Striden om det norske var eit klårt politisk fenomen, som

⁴ Gellner 1983: 39-40.

⁵ Østergård 1997: 47-50.

⁶ Seip 1974: 52.

etter 1814 vart organisert kring kulturelitane: dei som rådde over aviser og tidsskrifter, forlagsverksemd, universitetsstillingane, osb. Før 1814 hadde nasjonale forhandlingar og stridar lite med norsk eigenart å gjere og vart utført innanfor ei ørlite elitemiljø i København: *Det Norske Selsskab*.⁷ Dette strukturelle paradokset kjem tydeleg fram i striden om "det norske" som utvikla seg først etter at det hadde vorte danna ein norsk nasjonalstat.

I ein viss forstand kan spørsmålet om "det norske" lett først attende til det 8. hundreåret og sagaen om Harald Hårfagre, som historikaren Erik Gunnes i band 2 av *Norges historie* ikkje nøler med å kalle for "riksamling".⁸ Harald var den første, så heiter det, til å sameine dei ulike rika som eksisterte på denne tida. Konseptuelt sett føreset denne tolkinga at det fanst eit prinsipp eller eit sett av kategoriar som gjorde det mogleg at "det norske" kunne tene som grunnlaget for denne sameininga. Sameining er eit *praktisk* gjeremål, ei militær eller politisk handling som byggjer på ei kjensle av ei eining, av fellesskap og av likskap. Det norske folket vart sameina fordi det allereie hørte saman. Det er ikkje råd å tenkje sameining annleis. Folk som ikkje er *a priori* sameina, det vil seie i prinsipp eller i teori, kan ikkje sameinast.

Slik sett er det ikkje uvanleg at det i historiene til dei europeiske nasjonane er *folkespråk* som tener som den *a priori* sameiningsstorleiken som danner det prinsipielle grunnlaget for ei politisk eining. Det same gjeld for utviklinga til den norske identiteten i middelalderen. Inntil omtrent Harald si tid delte dei skandinaviske folka eit nokolunde felles språk. Etter kristninga av Noreg mot midten av 1000-talet vart latin innført som det fyrste skriftspråket i landet. Slik vart det også synleg korleis talemåtane som rådde i Noreg skilde seg frå andre skandinaviske land. Noreg sin *partikularitet* vart etablert på eit *universelt* plan. På

⁷ Feldbæk 1991; Berggreen 1989; Witoszek 1998; Nerbøvik 2000.

⁸ Gunnes 1976.

1300-talet sytte Svartedauden for å svekkje Noreg økonomisk og politisk. Kalmartraktaten i 1397 gjorde Noreg praktisk talt til ein dansk provins; i 1536 forsvann det norske riksrådet og Noreg miste statusen sin som ei suveren administrativ eining.

Kva skjedde så med "det norske"? Gjennom cirka 3 hundreår og fram til det norske nasjonale sjølvstendet i 1814 vart "det norske" dominert av "det danske". Det er nettopp denne dominansen som gjorde sjølvstendet naudsynt. Hadde "det norske" kunne blitt sameina med "det danske" så hadde det ikkje vore unaturleg at Noreg skulle vere ein provins av Danmark før 1536 eller at Noreg vart regjert av Danmark mellom 1536 og 1814. På ein eller annan måte var det sjølv sagt at Noreg, kulturelt, sosialt eller politisk sett *ikkje* var dansk, utan at eit norsk nasjonsomgrep dermed var operativt.

Denne kulturelle legitimeringsforståinga vart modernisert ved byrjinga av 1800-talet då Noreg, gjennom ein kompleks forhandlingsprosess mellom Danmark, Sverige og dei kontinentale allierte på båe sider, fekk høve til å danne ein moderne nasjonalstat. "Det norske" som legitimeringsproblematikk vart då, på line med andre moderne modellar, underordna eit sett av prinsipp om nasjonale rettar, lover og identitetar. Å gje eit innhald til omgrepet "det norske" vart til ei offisiell nasjonsstatleg legitimert oppgåve, som vart prøvd utført i første rekkje av danskutdanna norske intellektuelle. Striden om det norske vart til ein strid om intellektuell autoritet.

Spørsmålet om innhaldet i det norske vart først systematisk undersøkt av det ein i dag kallar for *Den norske historiske skole*. Gåverike menn som Keyser, Munch, Lange, Unger og andre sette seg føre å utvikle originale historiske teoriar som kunne avdekkje og kartleggje det autentisk norske. Metodisk sett kan ein òg sjå at Den norske historiske skole gjorde mykje for å utvikle ein ny historievitskapleg metodologi.⁹ Tilnærminga var genealogisk: Ho

⁹ Dahl 1992.

freista å finne eit slags materielt prov for den norske partikulariteten. Denne freistnaden førte langt, enda lengre på det ideologiske eller polemiske planet enn på det vitskaplege. Men han hang seg likevel opp i eit paradoks som vi strever med enno i dag, nemleg at han ville finne det *vesentlege* norske i det *opphavlege* norske utan å nekte for eller gjere uvesentleg det norske som har rådd sidan, og utan å nekte for det norske som utgjør det kulturelle grunnlaget til det moderne norske sjølvstendet¹⁰. Er det utvendige norske som har levd gjennom fleire hundre år, uekte, medan det innvendige norske som ein gong eksisterte ekte, men som no ikkje kan meir enn å gjømm seg?

Det skandinaviske: rasjonalitet som Sonderweg

I innleiinga til *The Cultural Construction of Norden*, peikar Bo Stråth og Øystein Sørensen på at den nordiske *Sonderweg*, som alle forteljingar som brukar fortida til å legitimere notida, er fundert i ein mytisk konstruksjon, som i stor grad kviler på ei særeiga tolking av det fransk-engelske opplysningsprinsippet.¹¹ Den same hypotesen vert forfekta i Nina Witoszek sin analyse av norske naturmytologiar.¹² Ifølgje dette synspunktet vert den nordiske utgåva av moderniteten jamført med den franske. Opplysning forstått som ein rasjonaliseringsprosess motset seg den alternative teorien om den nordiske genesen som ulike versjonar av ein nasjonalromantisk sentimentalitet. Ei slik oppfatning byggjer på biletet av ein bondeklasse som vart meir integrert i dei politiske prosessane og kulturelle konstruksjonane enn i dei andre europeiske landa. Dermed står dei folkelege rørlene sentralt i stridane om den nordiske identiteten, og om dei politiske konsekvensane som bør følgje ifrå han. Desse folkelege rørlene, påstår Stråth

¹⁰ Burgess 1999: 14-18.

¹¹ Stråth & Sørensen 1997.

¹² Witoszek 1998.

og Sørensen, konstituerer ein lekk i ei kulturell rekkefølge som strekkjer seg frå den kontinentale opplysningstenkinga, som ein reaksjon på den lutheranske statskyrkja sin ortodoksi, gjennom 1700-talet sin pietisme og fram til den sekulariseringsprosessen som pregar den skandinaviske moderniteten.¹³ Den skandinaviske opplysninga får gjennomslag tildels gjennom den rurale dannelsingspolitikken. Utdanning var ein ideologisk reiskap og ein frigjeringsmekanisme, som uunngåeleg fremja ei implisitt identitetsforståing. Sosialdemokratiet representerer dermed vidareføring og transformasjon av lutheranismen. Kanskje sterkare enn i andre samanhengar, utvikla den nordiske identitetsdiskursen seg nedanfrå, ikkje minst gjennom kyrkjelege samanhengar. På denne måten spelte også lærarstanden ei usedvanleg viktig rolle i forminga av nasjonal identitet og det nasjonale politiske systemet.

Det europeiske: omgrepsmessig geopolittikk

På det europeiske planet ser vi ein liknande prosess. Omgrepet "europeisk identitet" oppstår først når det vert snakk om institusjonaliseringa av den europeiske identiteten. Omgrepet svarar til trongen til å ta tak i omgrepet, til å konkretisere det og å stadfeste det ved å institusjonalisere det. Identitetsomgrepet fungerer som eit kollektivt forsøk på å overtyde oss sjølve om at noko slikt finst. Dette er ein strukturell logikk som gjentar seg stadig vekk gjennom europeisk historie. Dei store "Europa-byggjarane" frå Aleksander til Djenghis Kahn, til Karl den store, til Cæsar, til Hitler, slost for eit ekspanderande geopolitisk Europa ut frå eit omstridd Europa-omgrep. Fokuserer ein på dei moderne forteljingane om Europa, ser ein tydeleg at krisestemninga er knytt saman med ein nøktern institusjonell arkitektur.

I mellomkrigsperioden finn ein tre viktig forsøk på å institu-

sjonalisere ei oppfatning om Europa: Det "Pan-Europeiske" prosjektet underteikna Coudenhove Kalergi frå 1923, prosjektet "Sameinte Statane av Europa" frå 1929, og Aristide Briand sitt "Nasjonanes samfunn" frå 1929.¹⁴ Etter den andre verdskrigen vert prosjektet teke opp att av Jean Monnet, Robert Schuman og ei gruppe europeiske teknokratar, som i europabyggingssprosjektet såg eit svar på dei mørkare momenta i den europeiske samtidshistoria. Arbeidet deira førte fram til underteikninga av avtalen om Den europeiske kol- og stålunionen i 1951.¹⁵

Dette er dei institusjonelle tiltaka som pregar vår tid. Kva konseptuell logikk kviler dei på? Likeins med det norske og det skandinaviske, har Europa som omgrep sine eigne grenser og former som dannar rammene for det europeiske sitt institusjonelle innhald. Europa, som kanskje utgjer den breiaste kategorien ved det norske og det skandinaviske si sjølvkonstituering, vert sjølv strukturert av andre som noko utanfrå. Europeisk identitet er alltid europeisk identitetspolitikk nettopp av di han ikkje er skapt av europeiske krefter åleine. Identiteten er skapt i samspel mellom det europeiske *sjølv* – som av prinsipp enno ikkje er til – og det europeiske andre.¹⁶

Her må også det identitetspolitiske kartet studerast langs fleire aksar, både historisk, geografisk og imaginært. Historisk kan ein byrja med biletet av grekarane som "ekte" opphavsgjevarar til den europeiske kulturen. Men, som Uffe Østergård spør: Kor europeiske var grekarane?¹⁷ Alt ved første augneblink vert det klårt at også grekarane si sjølvforståing måtte konstituerast gjennom eit samspel av eit indre, ekte sjølv og det framande andre. Det same kan ein seie om dei store "europearane" nemnde ovanfor.

¹⁴ Passerini 1998.

¹⁵ Burgess 2000.

¹⁶ Neumann 1999.

¹⁷ Østergård 1999.

¹³ Stråth & Sørensen 1997: 3-4.

Europeisk konstruksjon då som no skjer på bakgrunn av eit kontinent i krise, med utryggleik og manglande sjølvtilitt om kva eller kven Europa er som bakgrunn. Ingenting avslører dette meir enn den konseptuelle identitetspolitikken som vert utvikla gjennom EU sin utvidingsproblematikk. På same viset som at Skandinavia før i tida ikkje var nokon naturleg del av Europa, vert det i dag stilt spørjeteikn ved dei europeiske eller dei ikkje-europeiske trekka ved dei austereuropeiske landa, som sidan 1989 har spelt ei stadig viktigare rolle innanfor europeisk tryggingsspolitikk.¹⁸ Det politiske spenningsfeltet mellom NATO og EU utgjer eit omgrepsmessig spelerom for den europeiske geo-politiske framtida. Den tyngste utgåva av denne ideologiske dragkampen er striden om Tyrkia sitt medlemskap i EU. NATO vil ikkje vere utan tyrkisk medlemskap, medan EU opplever nok ei identitetskrise når ein skal presisere dei naudsynte kriteria som skal liggje til grunn for vurderinga av Tyrkia sin EU-søknad.

Identitet som gjenstand for samfunnsvitskapane

Identiteten sin logikk og konkrete manifestasjonar syner i kor stor grad han er primordial. Han er, med andre ord, grunnlaget for predikasjon generelt, for den kognitive prosessen som koplar saman ting og tingen sine eigenskapar. Identiteten er *dimensjonen* som femnar om både tilværet og eigenskapane til tingen. Å påstå at ein ting er eit eple, er å tilskrive denne tingen både eksistens og dei kvalitetane som høyrer til ei adekvat forståing av omgrepet eple.

Det metodiske problemet som knyter seg til samfunnsvitskapleg identitetsforsking er derimot nokså alminneleg. Dersom ein tek sikte på å samle inn objektiv kunnskap om ein gjenstand, så byr alle vitskaplege metodar på problem. For forskaren blandar

¹⁸ Wæver 2000.

seg nødvendigvis inn i forskingsobjektet ved å utføre sjølve forskinga. Å arbeide vitskapleg inneberer å ta val, å applisere reglar og kriterium, å ta i bruk metodar som er valde ut subjektivt, som ikkje høyrer objektet til, men som går forut for det. Historikaren må alltid velje arkivmateriale ut frå ufullstendig bakgrunnskunnskap, det vil seie kunnskap som berre er mogeleg eller tenkjeleg *etter* at forskning (og val) er fullført. Sosiologar hentar grunnstoff frå menneskelege subjekt, som ikkje kan la vere å investere desse subjekta med deira subjektive synsvinklar. Statsvitarar studerer politiske handlingar som kviler på subjektive haldningar til makt, meining, og politikk. Lista er lang. Vitskapleg objektivitet syner seg overalt å verte problematisert av si eiga manglande vitskaplegheit.

Problemet er ikkje enklare når det dreier seg om identitet som gjenstand for samfunnsvitskapane. Kva er det *objektive* uttrykket for identitet? Kva eller kven snakkar for det vi er? Eller for å uttrykkje det på ein annan måte: kven snakkar når "det europeiske" snakkar? Kven snakkar når arbeidarrørsla snakkar? Kven snakkar når *eg* snakkar? Kven er objektivt i stand til å gje eit adekvat objektivt uttrykk for kven eller kva *eg* er? Alt på 1700-talet gav Immanuel Kant eit overtydande svar på dette spørsmålet, noko han gjorde ved å innføre ei differensiering mellom fakta – lat oss definere det som "naturleg oppståande fenomen" – og vårt fornufts- eller forstandsbaserte medvit om desse fakta. Differensringa hans byggjer på skilnaden mellom to omgrep: *fenomena* og *noumena*. *Fenomena* definerer han som gjenstandar som vi oppfattar som gjenstand. Med andre ord dreier det seg om skilnaden mellom tingen slik som det eigentleg er (*von ihrer Beschaffenheit an sich selbst*) og måten vi oppfattar den på. Det finst ein slags dobbeltheit ved fenomen: vi har *gjenstanden* i blikket, men han kan ikkje skiljast åt frå kunnskapen om at vi har *gjenstanden* i blikket. *Noumena* er på den andre sida gjenstandar som berre er tenkte gjennom forståinga, som ikkje har opphav i empiriske forhold i røyndomen. Eit *noumena* er ikkje gjenstand for sansane våre, men ting-i-seg (*Ding an-sich*). Ting-i-seg er gjen-

standen forut for sansing, forståing, konseptualisering og rasjonalisering. Han er gjenstanden før han har vorte handsama av medvitet. Tingen slik som han verkeleg er i-og-for seg, er ikkje berre utilgjengeleg for det menneskelege medvitet, han er uforståeleg, uråd å gripa, han høyrer enno ikkje til kategorien "gjenstand". Objektet er ikkje seg sjølv utan subjektet som gjer det forståeleg.

Den andre sida ved Kants resonnement er at alle gjenstandar for tenking vert til gjenstandar for tenking ved å verte organiserte og strukturerte av forståingskategoriar som er gjevne på førehand i det menneskelege intellektet. Forståing er nødvendigvis ein avgrensingsprosess, ein differensieringsprosess som danner gjenstanden i samsvar med dei kategoriane som gjer verda til det vi kallar for forståeleg.

Relevansen av Kant sitt teoretiske resultat for samfunnsvitskapane er at vi no skjønar at empirisk forskning ikkje leverer tinga (fakta) slik som dei er – som fakta – men slik som dei kjem til syne og vert gjort forstålege. Fakta som har vorte gjenstand for forståing er ikkje lenger fakta, men ei gjenspegling av korleis forståinga vår er strukturert. Vi kan berre fatte fakta etter at dei har vorte filtrert gjennom forståinga. Vidare kan *skilnaden* mellom ein gjenstand for forståinga og gjenstanden i seg sjølv *ikkje vere gjenstand for forståing*. Kunnskap om verda som er henta frå empirisk sansing er ikkje rein kunnskap, han er kunnskap prega av ei viss type sansing. Dei formelle grensene for kunnskapsbaserte gjenstandar vert sjølve til gjenstandar.¹⁹

Identiteten sin vanskelege logikk

I ei brei idéhistorisk reise gjennom humaniora, samfunnsvitskapane, historievitskapen og litteraturen kjem idéhistorikaren Lutz Niethammer fram til ein meir radikal, men òg meir *empirisk* kon-

¹⁹ Kant, 1988: 275-84.

klusjon: identitet er eit omgrep på leiting etter eit innhald (Niethammer 2000). Samstundes er det viktig å merke seg argumentasjonen for det manglande innhaldet ved omgrepet. "Identitet" klarer ikkje å skaffe seg eit innhald fordi det byggjer på kontradiktoriske eller motstridande føresetnader. Men det er viktig å ikkje gå for fort fram ved å konkludere med at omgrepet manglar *koherens*. Omgrepet si *meaning*, akkurat som *meaningane* til eitkvart omgrep, vert ikkje uttømt ved å sidestille eit gjeve omgrep med eit gjeve empirisk objekt. Altså når Niethammer hevdar at "omgrepet ikkje har noko innhald, berre ein funksjon", så har han absolutt rett. Spørsmålet er om "funksjonen" – som i fylgje Niethammer berre er interessant som eit sekundært fenomen – på nokon vesentleg måte er med på å gje "meaning" til omgrepet.

Eitt svar på dette spørsmålet er allereie gjeve av tradisjonen etter 1900-talets amerikanske pragmatisme, representert ved Charles S. Peirce (1839-1914), William James (1842-1910) og John Dewey (1859-1952). Alle tre er viktige forgjengarar til Jürgen Habermas, og indirekte sentrale personar bak den sosiologiske fenomenologien utvikla i kjølvatnet til Edmund Husserl ved Arnold Gehlen, Helmuth Plessner, Arnold Schütz, Thomas Luckmann og Peter Berger. Ifølgje pragmatismen tek både prinsipielle ettertankar, teoriar og kategoriar, spådomar og teoretiske lover ein annan plass i høve til observasjonar om faktiske konsekvensar av vitskapleg aktivitet, anten han er vellukka eller mislukka. I denne forstand vert ikkje "sanningsverdet" til identitetsomgrepet noko meir eller noko mindre enn funksjonen det har. Denne filosofiske merknaden vert støtta av ein analyse av det ein kunne kalle for "identitetspolitikk".

I debattane kring spørsmålet om kulturell, nasjonal, eller europeisk "identitet" vert det klart at dei ideologiske stridane om *kva* ein identitet er i ein gjeven samanheng har langt meir å gjere med *kven* identiteten vert tilskriven, *kven* som tek imot tilskrivinga og *kva* føremål som driv fram identitetstilskrivinga. Med andre ord, det er omgrepet sin "instrumentelle" verdi eller bruksverdi som ber fram *meaningane*.

Eit anna svar på spørsmålet om innhaldet i identitetsomgrepet kjem frå ein sosiologisk ståstad. Ifølgje sosiologien sin logikk er rolla individa spelar innanfor ikkje berre sosiale samanhengar og interpersonale tilhøve, men òg innanfor institusjonelle og juridiske samanhengar, organiserte av individet si konkrete situering i tid og rom. "Personleg identitet" er ein relativt moderne kategori, som sidan opplysningsbølga seint på 1700-talet har hatt lagnadstunge konsekvensar for den moderne sjølvforståinga. Heile den moderne juridiske diskursen kviler, på ein meir eller mindre direkte måte, på dominansen til personomgrepet. Det er med på å strukturere alle institusjonaliserte system, frå familien til staten. Det organiserer tilgangen til moderne politiske representasjonssystem, til arbeid og til sosial- og helsetenester. Det er nøkkelen til anerkjenning innan utdanningssystemet og arbeids-etaten. Det er basis for ideen om privat eigedom. Men trass i den sentrale stillinga til personomgrepet i den moderne institusjonaliserte verda er den konseptuelle tvitydigheita klart operativ. Allereie Rousseau – ein ganske fersk republikanar og på ingen måte overtydd av tyngda til det nyfødde demokratiske politiske systemet – kunne gje seg i kast med ein slags post-demokratisk resignasjon i sin kjende merknad om at demokratiet finn stad berre ved sjølve avstemminga, at ingenting er ein meir virtuell, simultant målstokk for statsborgaren sin vilje, ein svinnande representasjon av den offentlege meininga sitt intensive sjølv-nærver. Med andre ord, ho er eit forbigåande uttrykk for *politisk identitet*, ein momentan representasjon av ei eining under kontinuerleg mutasjon, men som likevel er absolutt naudsynt for å danne grunnlaget til alle *legitime* politiske handlingar i det heile. På same måte svarar "personleg identitet" aldri adekvat til ein bestemt person i moralsk eller metafysisk forstand. Samstundes er "identitet" inngangsbilletten til dei sosiale, politiske og juridiske systema som den europeiske sivilisasjonen organiserer seg i forhold til. Trass i dette paradokset er det likevel mogeleg å historisere identitetsomgrepet. Med andre ord, det kan berre verte gjort til gjenstand for konseptuell genealogi ved å historisere dei histo-

riske institusjonane som vert tilskrivne identiteten for så å kontrollere han. Dette er den skandaløse innsikta som Zenon gjev uttrykk for i sitt kjende "paradoks": for å fatte og forstå ei flygande pil må ein tenkja seg at ho vert stansa midt i banen sin, det vil seie i eit slags snapshot. Kvar flygande pil er derfor ein uendeleg serie stillestående piler. Konklusjon: ei flygande pil er *både* statisk og dynamisk.

Det finst enno eit tredje svar på spørsmålet vårt om identiteten sin logikk. Det tredje svaret byggjer på ein djup filosofisk genealogi av termen "identitet". Det gjeld spørsmålet om omgrepet sin natur og predikasjonen sin rasjonalitet. Det kan forståast hovudsakeleg i samsvar med to aksar, ein pragmatisk og ein logisk.

(1) Det pragmatiske problemet oppstår frå den etnografiske-sosiologiske-antropologiske observasjonen om at einkvar person kan verte identifisert med eit vilkårleg tal predikat. Det er i det heile teke ikkje overraskande å oppdage at ein "identitet" som opererer på eit nivå på ein måte kor han ikkje kan kommunisere med eit anna, er, på eit anna nivå, heilt i tråd med den andre (sjølv om nokre kombinasjonar av predikat stemmer betre overeins enn andre). I kva grad to predikat står i motsetnad til kvarandre vert dermed eit spørsmål om kulturell tolking: under kva føresetnader kan ein jøde også vere katolsk, ein lærar også ein elev, ein bussjåfør også ein nattklubbdansar?

(2) Det logiske problemet er ein del meir komplekst, og kanskje meir påtrengjande. Identitetsomgrepets historie fører uunngåeleg attende til dei metodologiske observasjonane gjort av Aristoteles då han utvikla naturvitskapen sine grunnprinsipp. I eit kjent utdrag frå *Prior analytikk* greier Aristoteles ut om syllogismen sine "lover", med andre ord reglane for logiske resonnement. Ein syllogisme er perfekt "dersom han ikkje krev noko anna enn det som alt er inkludert i det som skal til for å gjere konklusjonen

tilsynelatande".²⁰ Eit perfekt *resonnement* er dermed sjølvsgt, *selfsame*. Det er, logisk sett, sjølvstendig og treng ingenting eksternt for å vere sant. Det har premissane og konklusjonane allerede implisitt i seg. (Det mest elementære døme er $A = A$, "ein hest er ein hest"). Aristoteles brukar ikkje uttrykket "identitet". Dette er ein språkbruk som fyrst oppstår som ei omsetjing av St. Augustin og andre latinske forfattarar. Aristoteles brukar i staden bindelekkjen "er" (*esti*) for å assosiere to "ordformer" i ein syllogisme. Den augustinske lesinga av Aristoteles stiller to termar ved ein "perfekt syllogisme" som "identisk" (*idem*). Basisen for denne identiteten oppstår frå Aristoteles si formulering av dei ulike typane syllogisme, deira funksjonar, reglar og parameter, og spesielt, det som i dag vert kalla for det "ikkje-motseielege prinsippet". Dette skildrar, i praksis, grensa for identitet mellom to element.

When three terms are so related to one another that the last is wholly contained in the middle and the middle is wholly contained in or excluded from the first, the extremes must admit of perfect syllogism. By 'middle term' I mean that which is both contained in another and contains another in itself, and which is the middle by its position also; and by 'extremes' (a) that which is contained in another, and (b) that in which another is contained. For if A is predicated of all B, and B of all C, A must necessarily be predicated of all C. [...] Similarly too if A is predicated of none of B, and B of all of C, it follows that A will apply to no C.²¹

Ein illustrasjon: dersom bilen min er raud og alle raude ting er raske, så er bilen min nødvendigvis rask. Og motsett: dersom ingen bil er rask og alle raude ting er raske, så er ingen bil raud.

²⁰ (24 b 23-6).

²¹ (25 b 32 – 26 a 2).

Eller, for å setje det på spissen: ein ting kan ikkje vere både heilt noko, og samstundes noko heilt anna. Det er kanskje ikkje heilt klart, men dette prinsippet ligg til grunn for dei fleste av våre handlingar i løpet av kvardagen. Når eg fyrst *rigorøst* har stadfesta at glaset mitt, som skulle innehalde frukostappelsinjuice, eigentleg inneheld frukostappelsinjuice og berre det – korleis eg no skulle kunne stadfeste dette – så kan eg drikke det, i trygg forvissing om at det *ikkje samstundes* er arsenikk. Dette er òg grunnlag for den vanlege forståinga av "identitet" som *selfsame*.

Sjølv om det kunne sjå ut til å vere heilt klart, så har dette prinsippet hatt det tungt opp gjennom filosofihistoria. Den tyske romantikken sin subjekt-filosofi til dømes, frå Fichte til Hegel sitt dialektiske historiesyn, har vore med på å diskreditere "identitet" forstått som det "eine". Eitt av dei mest kraftfulle momenta i Hegel sin filosofi er innsikta i at ved ein identitet treng ein eksklusjon for å vere ein identitet. Identiteten treng det han ikkje er for å vere det han er. Identiteten sitt *andre* – ikkje-identitet – er dermed, ifølgje Hegel, naudsynt tilstades i ein identitet. Eller, for å sitere Hegel si vanskelege formulering: "Veren si eining er identiteten mellom identitet og ikkje-identitet".²²

Den dekonstruktive teorien gjer ikkje stort meir enn å radikaliserare dette poenget. Han tilseier til dømes at formuleringa "Bilen min er raud" er meningsberande berre ut frå ideen om bilar som ikkje er raude, ein idé som sjølv er fullstendig bunden opp i eit nettverk av andre idear. Spørsmålet om kulturell identitet er dermed eit sært tilfelle for identitetsproblemet. Ingen identitet er berre ein sum av predikat. Han er alltid noko meir. Av dette følgjer Derrida si omformulering av Hegel sitt logiske teorem i ein kulturell-antropologisk samanheng: "Den einaste universelle eigenskapen til kultur er hans ikkje-identitet med seg-sjølv".²³ Ein kultur

²² Hegel 1972:74.

²³ Derrida, 1990:9; Benveniste 1986.

kan i denne forstand berre verte forstått i sin heilskap, med andre ord som heilt sameina og sjølv-identisk ut frå ein ståstad som er annleis eller hinsides, framand, ikkje-identisk. Men frå denne framande posisjonen vert sjølv identiteten korrupt. Han kan ikkje verte kjent absolutt, i si absolutt-heit. Dette *aporia* utgjer ikkje berre det feltet som ein god del av Derrida sitt arbeid spelar seg ut i; det er òg Vesten sin grunnleggjande augneblink.²⁴ "Rein skilnad," seier Derrida i *Glas* "ulik seg sjølv, sluttar å vere det han er for å vedvare som det han er. Dette er historia sitt opphav, byrjinga til nedgangen, sola sin nedgang, overgangen til den vestlege subjektiviteten".²⁵

²⁴ Burgess 1996b: 26.

²⁵ Derrida, 1986: 240a.