

TEXT RESONANS: Pedagogik – kropp - materia

Konferens Forskargruppen INTRA - Vandalorum 9-10 november 2024

Innehåll

- **Anslag**
- **Pedagogisk reflektion**
- **Rum för resonans**
- **Avslutningsvis**
- **Välkomna**

Anslag

Vi går in i ett lek område, ett mellanområde.

Begreppet lek område, eller mellanområde, myntades av Winnicott (1981) och avser den sfär i vilken leken tar plats. Begreppet mellanområde används med samma betydelse som lek område. Poängen är att begreppet betonar lekens roll i människans hela livscykel med dess olika scener i form av barndom, familjeliv, yrkesliv, föreningsliv och ålderdom.

Lek är en grundläggande och ursprunglig form för att erövra en förståelse av liv och sammanhang. I leken bearbetas händelser, här söks överraskande perspektiv genom att pröva, fabulera, fantisera, ensam eller tillsammans med andra. Alla djur såväl som barn, med undantag av några få (Knuttdotter Olovsson 1998) leker som en naturlig del av sin tillblivelse. Ordet används också om vissa djur som parar- och fortplantar sig. Detta stryker under lekens betydelse. (Apelmo, 2024 s 56, 2009)

En öppenhet inför olika former av materialiteter, agens och fenomen

Vuxna tappar lätt bort lekens nödvändighet i sina vardagsliv. I och genom lek skapas alltid något mer. Leken tar sin utgångspunkt i kroppen. Bearbetningen i och genom leken kan komma till uttryck på alla de olika sätt som EXA benämner som centrala; i rytm, ljud, rörelse, i gestaltande, något som kan ske på många olika sätt, med eller utan redskap som papper, färger, kriter, lera, träfigurer, leksaker av olika slag, genom fabulerande, rollspel, sagor, poesi och teater, berättelser i ord men också genom andra kanaler för kommunikation.

Här spelar också platsen, "rummet" i ordets vidgade mening, en avgörande betydelse. (Apelmo 2024, s 66, 2008, 2009, 2016)

Vi söker nya vägar

I och med ansatserna ovan tar vi avstånd från en västerländskt präglad liberal-humanistisk och antropocentrisk hållning. Denna är i sin tur nära förknippad med en språkligt verbalt förankrad representationalism. En "antropocentrisk hållning" avser den utgångspunkt där människan ställs i eller förutsätts utgöra ett centrum som en autonom och självständig individ med möjligheter att göra autonoma val. Människan har enligt detta synsätt en förmåga att ställa sig utanför sitt sammanhang som en betraktare, med en förutsatt objektiv blick. Naturen, i motsats till kulturen, ses här som och förutsätts vara icke-historisk och tidlös. Människan som ställer sig utanför sin kontext intar en position som innebär en pseudo-distans med tron på att den intar ett självständigt perspektiv utifrån och uppifrån (Barad 2007).

Barad benämner detta som uttryck för en representationalism.

"Representationalism" står för den tradition som delar upp tillvaron i å ena sidan ting och å andra sidan representationer av dessa ting. Ting definieras som att tillhöra den fysiska världen och den verbala representationen den diskursiva, den på ord baserade världen. Barads kritik mot denna tradition består i att hon ifrågasätter att representationer inte skulle vara materiella och att ting inte skulle vara diskursiva, med andra ord processer som stegvis bygger upp en sammansatt intra-relationell erfarenhet och kunskap. (Apelmo, 2024 s. 79-81)

En materia-diskurs (Barad, 2007)

En apparatus är enligt Barad (2007) någon eller något som sätter i gång/skapar rörelse med intentionen/-er att påverka.¹

Det är här frågan om en materia-diskursiv ansats, en ansats som med andra ord kan beskrivas som ett framhållande av de nära sambanden mellan de materiella tingen, de materiella apparater som omger människan, om människans sätt att uppfatta dem, se dem, tolka dem, vilja göra något med dem samt om deras samtida intra-relationella inverkan och agens. Det är sammanhang där apparater med agens som trasslas samman och samvarierar och som därigenom skapar påverkan. Dessa samvariationer av agens betyder makt/inflytande/maktsammansättningar – och därigenom genereras olika

¹ Begreppet apparatus kan härledas till kvantfysiken. I sitt kvantfysikaliska utforskande använde sig forskarna av mätinstrument, man konstruerade sinnrika apparater som mätredskap. Forskarna upptäckte att olika mätinstrument gav olika resultat trots att det var samma fenomen som studerades: Det klassiska exemplet är ljus som kan förstås antingen som en våglängd eller som en ström av partiklar.

historia, tillstånd och framtida möjligheter. Det är detta i form av skeenden och rörelser som vi på ett särskilt sätt vill uppmärksamma

Genom apparatusens påverkan skapas alltså fenomen, som ger upphov till diffraktion – rörelser i olika riktningar - och som i sin tur ger möjlighet för kunskapande och kunskaperövring. (Apelmo, 2024)

När människan, vi som konferensdeltagare, går in i försök att beakta, ”lägga märke till”, i våra kroppar erfara för att därmed på ett särskilt sätt vara delaktiga genom närvaro, i att påverka och att låta sig låta oss påverkas är var och en en apparatus. En apparatus med en öppenhet inför tillvarons ständiga förändringar med en beredskap och ambition att vara med och i någon mån avgöra riktningen på dessa förändringar, Människan i sig är (som alltid) en apparatus, en apparatus som i sin tur använder sig av redskap eller instrument. Dessa redskap och instrument skall också förstås som apparatuser i sig. I vårt fall handlar det om konferensrummet med dess material och utformning, av instrument och bilder, papper och kriterier samt dikt för att nämna några av de mer uppenbara uttrycken för det vi kallar ”redskap och instrument” eller andra ”apparatuser” som trasslar tillsammans i och genom deltagarna.

Hur vill vi att mötet skall ges gestalt – en fråga om pedagogik

Som tidigare nämndes är resultaten av en undersökning beroende av vem som tittar och vilken ”lins” eller vilket mätinstrument som forskaren/deltagaren tittar igenom, hur forskaren/deltagaren ”tittar”, går till väga; vilka frågor som ställs, vilken form av instrument eller vilka metoder som används. Denna ”lins” är ofrånkomlig för människan som apparatus i linje med en intra-humanistisk ansats. Detta fördjupas i det som följer när begreppet ”subjekt” diskuteras av Lundkvist (2024). Vi inbjuder våra deltagare att öppna sig i närvaro i syfte att forska, ”lägga märke till”. Här erbjuds möjligheten att fördjupa den egna och den gemensamma förståelsen avseende den eller de linser som vi som respektive deltagare möter världen med.

Allt som i stunden möts trasslas samman²; bär och äger agens, bär en verkande kraft, vilket innebär att äga påverkan, att beröra och därigenom skapanden av betydelser och företeelser.

Denna process medverkar till att fenomen har möjlighet att bli till genom intra-aktivitet. Agens hör därför varken till subjektet eller objektet, eftersom båda dessa skapas som en konsekvens av en specifik intra-aktivitet som medverkar till blivandet av dessa fenomen. Agens är att ”göra” eller ”vara” i sin intra-aktivitet. (Juelskjær 2019). Genom materiens sammantrasslingar, hänvisar agens (agency) också till ”the possibilities for worldly re-

² Jag undviker orden ”vävs samman” eftersom det är en platt metafor och som hänvisar till en ”enkel” teknik sett i relation till ”trassla samman” där metaforen med fördel kan hämtas från tovet av ull.

configurings". (Barad, 2012, s. 55). I min översättning blir detta "möjligheterna för vardaglig omkonfiguration – med andra ord nya sätt att närma sig existensen eller delar av densamma". Enligt ny-materialistisk ontologi och filosofi är du och jag som deltagare i konferensen inlemmade och sammantrasslade i en tillvaro av ständig flerfaldig ömsesidig påverkan och därmed förändring. Hur väljer vi att förhålla oss till detta faktum? Vilka konsekvenser får det för oss om vi anammar en sådan ontologisk förståelse för hur världen är sammansatt?

Vi inbjuder på ett särskilt sätt våra deltagare att genom närvaro och intra-relationell kommunikation försöka fånga och förstå skeenden. Skeenden som dessa benämns som analytiska snitt. Analytiska snitt möjliggör för insikter att träda fram – insikter om vad som händer när fenomen blir till genom att koppla samman – så som det sker när vi till exempel rör oss i rummet så som detta rum tar gestalt med hjälp av exempelvis ljud. Tillvaron är stadde i ständig förändring. När ett snitt görs i processer av pågående förändring, avses inte att något skärs bort. Allt det som var närvarande vid snittet kommer fortsatt att finnas kvar men nu i och genom en ny förbundenhet, i nya konstellationer och kluster av sammantrassling. Det är genom dessa snitt som specifika framträdanden skapas och blir meningsfulla. Världen förändras av och med dessa aktiviteter (Juelskjær 2019).

Du som läser detta, du som deltar i vår konferens är en apparatus i ditt liv och sammanhang. Du "är din lins": du är närvarande, du intra-relaterar, du "lägger märke till", ställer frågor, går till väga, använder redskap och instrument och du tolkar.³ Du gör det utifrån en samlad erfarenhet av att vara Kropp. Du är deltagare, närvarande och därmed delaktig i och på väg att trasslas samman, i någon mån med allt och alla som du möter. Ju längre, ju oftare vi på olika sätt möts desto mer sammantrasslat. Med dig in i processerna bär du, bär var deltagare sitt samlade sammantrasslade erfarenhetsmoln av både implicit, fysiskt och biologiskt förankrat materia såväl som materia av explicit natur, det senare ofta sammanfattat i verbala utsagor.

Forskargruppen INTRA som bjudit in till konferensen har ett grundläggande tanke om och ansvar för hur mötet mellan deltagarna skall ges form, ta gestalt i linje med konferensens tema men framför allt utifrån det som är INTRA:s grundläggande ingångspunkter: Ny-materialism, Freires pedagogik samt Expressive Arts och därmed intra-relationell kommunikation med betoning på ickeverbala expressiva estetiska uttrycksformer.

Detta ställer särskilda krav på pedagogisk reflektion.

³ Ordet apparatus översätts ibland till "apparat". Detta leder dock tankarna fel; ordet apparat, precis som ordet materia, äger i sin vardagliga användning en tydlig koppling till naturvetenskapligt och tekniskt/matematiskt tänkande och därmed en traditionell syn på kunskap och kunskapande. I forskargruppen INTRA:s texter behålls därför ordet apparatus (singular-) eller apparatuser (plural-form).

Pedagogisk reflektion

Forskargruppen INTRA hämtar grunden för sin pedagogik hos P Freire. Det som följer är hämtat från "Tvetydighetens pedagogik. En läsning av Paulo Freires filosofi genom Hegel." (Lundkvist, 2024)⁴ inklusive källhänvisningar. Lundkvists arbete är enligt min mening nyskapande och ger ett dagsaktuellt och avgörande bidrag till en fördjupad förståelse av Freires pedagogik. Lundkvists arbete bygger därtill på en stark Freireansk tradition avseende tillämpning (Lundkvist, 2024, s 97-142) i svensk kontext. Lundkvist erbjuder samtidigt idéhistoriska linjer relaterade till Freire.

För att klargöra den pedagogiska ansats som präglat planeringen av konferensen med en ambition att ansatsen också skall tillämpas blir följande punkter centrala

1 All pedagogik vilar på en ontologisk grund, med andra ord på implicita eller explicita föreställningar om hur vår tillvaro skall förstås. Texten som följer tar därför sitt avstamp här.

2 För att på djupet förstå Freires pedagogik måste vi i linje med Lundkvists arbete se Hegels inflytande. Detta kräver en förståelse för den nya läsning av Hegel som idag sker på kontinenten. Detta leder i sin tur till en kritik av den tolkningskultur som än i dag dominerar läsningen och förståelsen av Hegel och som gör att Hegel ses som daterad. Den nya läsningen av Hegel ger oss också möjligheten att direkt koppla till Ny-materialismen så som Barad presenterat densamma vilket leder oss in i en kritisk förståelse av natur-kultur begreppen.

3 När vi kommit så här långt är det dags att söka en förståelse för människan, inom ramen för en ny-materialistisk ontologi och som delaktig i ett pedagogiskt arbete. Detta innebär att vi diskuterar människan utifrån begrepp som; Medvetenhet, humanisering/att bli till som människa, människan som subjekt samt alienering som en utmaning.

Ontologi.

All pedagogik vilar på en ontologisk grund, med andra ord på implicita eller explicita föreställningar om hur vår tillvaro skall förstås. Hannes Lundkvist skriver:⁵

⁴ I min text utgår jag från Lundkvist (2024). Jag har tagit mig friheten att sammanfatta och i något enstaka fall välja andra begrepp och ord i min framställning i förhållande till ursprungstexten. Detta för att vara trogen riktningen i min egen framställning.

⁵ Texten återger, med några få redigeringar, Lundkvists arbete. Alla referenser är hämtade från originaltexten (2024). För den som önskar följa med i originaltexten återges den i referenser med sidhänvisningar. Utdragen från Lundkvist arbete är kursiverade. Mina kommentarer är inflikade och skrivna utan kursivering och med ett bredare avstånd över sidan. Lundkvists bidrag är kursiverade.

”Ontologi” är vetenskapen om varandet eller studiet av existensens beskaffenhet (Kenny, 2010 ur Lundkvist, 2024). Den franske filosofen Simone de Beauvoir (2012, 2019) menade att människans tillvaro aldrig kan reduceras till enbart psykologiska, biologiska eller sociologiska förklaringsmodeller. Vi kan därför inte skriva om existensen utan att i någon mån tagit ställning ontologiskt. Du håller vissa antaganden för sanna, och detta styr ditt handlande, vare sig du är medveten om det eller ej. (Lundkvist, 2024, s 25-27) Allt du och jag gör utgår från ”försanthållanden”; en samling ontologiska och till stor del oreflekterade, implicit grundlagda premisser för vårt handlande.

När Freire skrev sin bok ”De Förtrycktas Pedagogik” (2021) ⁶, inledde han med att synliggöra de ontologiska premisser som hans pedagogik vilar på. Här betonade Freire existensens inneboende motsägelsefullhet, tvetydighet och ofullständighet och drog radikalt egalitära (en inriktning mot jämlikhet) slutsatser utifrån denna syn på existensen. Därmed kan Freires bok uppfattas som mer filosofisk eller som ett ideologiskt manifest snarare än pedagogisk forskning.

Empirism

För någon som utgår från en empiristisk ontologi, vilket många natur- och samhällsvetenskaper gör idag, kan Freires forskning till och med uppfattas som godtycklig eller ovetenskaplig. Hegel, som inspirerade Freire, menar dock att empirismen ensidigt bortser från tillvarons subjektiva dimensioner. Även Sartre (1992) hävdade empirismens inneboende oförmåga att begripa tillvarons komplexitet. Filosofen Jonna Bornemark (2018) lyfter fram hur en empiristisk ontologi tagit över genom vad hon benämner som ”scientism”, med andra ord de fenomen som uppstår när empirism används som och medverkar till förenklingar och mytologiseringar av tillvarons komplexitet i olika institutioner och verksamheter. Faktum är att empirismen ofta vilar på knapphändiga ontologiska principer (Tomsic, 2015, Marcuse, 2013). (ibid s. 27)

Perneman (1977) skriver att alla pedagoger har en filosofi, en ontologisk grund, vare sig den är konsekvent, uttalad eller ens medvetandegjord. Det är först när vi benämner vår filosofi med dess ontologiska utgångspunkter som

⁶ ”Pedagogia do oprimido”, 1970, - i första svenska upplagan med titeln ”Pedagogik för förtryckta”, 1972 i nyöversättning 2021.

den blir gripbar. Är ansatsen aldrig benämnd sysslar du inte med kunskap utan utgår från mytbildning, menar Freire. (ibid, s 28)

För att greppa Freires ontologiska ansatser är det nödvändigt att studera hans filosofiska influenser hävdar Lundkvist.

I Freires bok finns hänvisningar till Marx och den marxistiska teoribildningen i hans egen samtid (Louis Althusser, Antonio Gramsci, Ernesto Guevara, Karel Kosík, Georg Lukács, Mao Zedong med flera), hänvisningar till den existencialistiska idétraditionen som växt sig stark vid den tiden (Simone de Beauvoir, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre med flera) och till den psykoanalytiska filosofin efter Sigmund Freud (Frantz Fanon, Erich Fromm med flera). Gemensamt för de flesta av dessa tänkare är att de på olika sätt och i olika grad förvaltar ett arv efter Hegel, oftast via Marx skriver Lundkvist (2024). Lundkvist argumenterar sedan för att det inte är Marx, existencialismen eller psykoanalysen utan i första hand Hegel som formulerat Freires huvudsakliga ontologiska utgångspunkt. Freires pedagogik, hävdar Lundkvist, kan i viss utsträckning förstås som en tillämpning av Hegels filosofi i en pedagogisk praxis – detta trots att hänvisningarna till Hegel är relativt få, en aning parentetiska och bitvis undflyende. (Ibid s 29)

Freire och Hegel.

Freires ontologi bygger i min mening på den logik som Hegel skrev fram under första halvan av artonhundratalet, skriver Lundkvist.⁷ Här är begreppet "dialektik" centralt.

⁷ i huvudsak i texterna *Phänomenologie des Geistes* (publicerad 1807, sv. *Andens fenomenologi*, se Hegel, 2008) och *Wissenschaft der Logik* (publicerad 1812, ej övers. till sv. se Hegel, 2010a). I dessa böcker använder han sig av en ontologisk logik som kallas för »dialektik« och som är central för att förstå Hegel. Begreppet är väletablerat inom filosofin, i huvudsak genom Platons dialoger i vilka han talade om dialektiken som en »samtalsmetod« (se Platon 2017; Hamlyn, 1994). Det är en filosofisk metod för att genom dialogen utforska sanningen. I Platons dialektik utgår man från ett argument (tes) som man ställer mot ett motargument (antites) för att därigenom nå en sannare förståelse av det fenomen man undersöker (syntes). I Platons dialoger tar det sig uttryck i att olika personer möter Sokrates och yttrar allmänt hållna sanningar för honom. Sokrates ställer då kritiska frågor som möjliggör att personen tvingas undersöka sitt yttrande och logiken bakom det, till den grad att dess motsägelsefullhet eller godtycklighet synliggörs, vilket i slutändan möjliggör för dem båda att nå fram till en sannare förståelse av verkligheten. Den platonska förståelsen är den gängse uppfattningen av vad dialektik är och det är därför vanligt att denna metod felaktigt projiceras på Hegels tänkande, men det är dock en alltför yttlig läsning av hans filosofi.

I sina föreläsningar om filosofins historia lokaliserade Hegel (1995) dialektiken till den försokratiska filosofen Herakleitos som har en ontologisk ingång till begreppet. Herakleitos är kanske mest känd för att ha liknat existensvillkoren vid flodens föränderlighet i citaten »Man kan inte stiga ner två gånger i samma flod« och »På samma gång de stiger ned i floden flyter ständigt nytt vatten till dem« (se fragment från Herakleitos i Kahn, 1981, s. 53, övers. från en.). Engels (1978a, s. 371) sammanfattade Herakleitos dialektik kanske tydligast när han skrev »Allt är och är ändå inte, ty allting flyter, befinner sig i en ständig förändring, i ett ständigt vardande och försvinnande« och lite senare »...världen [består] inte av färdiga ting utan av processer, i oavbruten förändring« (1978b, s. 572). Vad som sker när världen till synes »står stilla« är snarare att skeenden repeteras. (Ibid s 29-30)

Att läsa Hegel - en kritik av den tolkningskultur som än i dag dominerar läsningen och förståelsen av Hegel.

Dialektiken för Hegel är därigenom inte begränsad till en samtalsmetod så som hos Platon. Inte heller handlade den för honom om en framåtskridande eller evolutionär utvecklingsprocess från punkt A via punkt B till punkt C, likt den platoniska dialogen som går från tes, via antites till syntes. Många läser honom dock på just detta sätt. Att förstå Hegel utifrån begreppstriaden »tes-antites-syntes« är en vanlig feltolkning som baseras på Johann Gottlieb Fichtes beskrivning av hans filosofi. Denna tolkning populariserades långt senare genom Bertrand Russells filosofiska historieskrivning från mitten av 1900-talet och har starkt präglat hur Hegel lästs sedan dess. Enligt Engels (1978b, s. 550) vänder denna förvrängning av Hegel dock upp och ned på »...den verkliga betydelsen och den revolutionära karaktären hos den hegelska filosofin – att den en gång för alla gav dödsstöten åt föreställningen om det slutgiltiga i alla resultat av det mänskliga tänkandet och handlandet«.

Många av Hegels kritiker utgår från en Russelsk typ av tolkning, däribland Deleuze och Lévinas, för att nämna två centralfigurer inom fransk efterkrigsfilosofi (Crockett & Davis, 2011). Även tänkare som varit starkt influerade av Hegel har trots allt präglats av en "Russelsk" läsning (se exempelvis Marx, 1978c, Beauvoir, 2019, och Sartre, 2003). Bland de senare finns det skäl att utgå från att de på samma gång vilar på Hegels ontologiska grund, även om de inte alltid ger honom det erkännandet. Detta eftersom att de utifrån Fichtes och Russells tolkningar förenklar vissa aspekter av honom. (Ibid s. 30-31)

Hegels dialektik

*Snarare, skriver Lundkvist vidare, än att Hegels dialektik skulle röra sig stegvis mot en slutgiltig och allomfattande kunskap handlar den om att greppa tillvarons nödvändiga tvetydighet, för att använda ett begrepp hämtat från Beauvoirs bok *Pour une morale de l'ambiguïté* (publ. 1947, sv. *För en tvetydighetens moral*, 2018). Hegels dialektiska process handlar om att greppa denna motsägelsefulla tvetydighet som sådan, inte som något dualistiskt eller dikotomiskt utan som dialektisk: motsatserna i tillvaron speglar två sidor av samma mynt (Hegel, 2010a). Han menade således inte att tillvaron består av dualismer och enkla motsatser (tes-antites), utan snarare att tillvaron är tvetydig (antitetisk) i sig.*

Det är en avgörande skillnad att benämna tillvaron som tvetydig snarare än dualistisk något som ofta misstolkas i hans filosofi. Som den tjeckiske filosofen Karel Kosík (1978) skrev går den dialektiska processen ut på att utforska, synliggöra och nyansera tillvarons tvetydigheter, snarare än att upplösa dem. Vi kan alltså inte bli kvitt att tillvaron är tvetydig, utan vi måste i stället utforska tvetydigheten som faktum. Beauvoir (2018) menade att det är relationen till blivandets tvetydighet som skiljer människan från övriga djur: medan övriga djur lever i en lika tvetydig tillvaro som människan är det endast människan som kan uppleva och tänka tvetydighetens komplexitet. Det är, enligt henne, en av utgångspunkterna för människans frihet och förmåga att överskrida sin situation. Människan kan uppleva blivandets tvetydighet och därmed sin egen ofullständighet och föränderlighet. Människans mänsklighet består i detta sökande. (Ibid s 31)

Dialektiken bär således på en logik som kan vara svår att bekanta sig med initialt, men enkelt uttryck handlar det om att förstå motsatser inte som »antingen-eller utan både-och« (Burman, 2016, s. 96–97). Denna logik kan kännas kontraintuitiv men synliggör på ett övertygande sätt hur tvetydighet är ofrånkomlig och att det vi uppfattar som fel, brister och paradoxer i tillvaron är ofrånkomligt och till och med utgör en nödvändig del av varandet – eller med andra ord ett ontologiskt villkor. Det betyder att det är först när vi uppfattar ett fenomenets tvetydighet som vi förstår det – försöker vi tänka bort tillvarons paradoxer så begränsar vi vår förståelse av tillvaron i sig. Vi förstår inte hur tillvaron är beskaffad förrän vi uppfattar att tvetydigheten alltid kommer att existera hur vi än gör. Vi kan så att säga eliminera det som just nu skaver, men inte skavandet i sig.⁸ (Ibid s 32)

⁸ Det är själva utgångspunkten för den i vår tid mycket uppmärksammade slovenske filosofen Slavoj Žižeks hegelska ideologikritik (se i synnerhet Žižek, 2001, och även 2018 och 2020 för senare tillämpningar).

Tvetydigheter - Flertydighet⁹

Hegel återkom ständigt till detta »både-och« i alla begrepp han redde ut. Hegel (1995, 2008) synliggjorde att det inte finns något som sammanfaller helt och hållet med sig självt eftersom varat sammanfaller med intet och ändligheten sammanfaller med oändligheten. Dessa motsatspar är inte dualismer hos Hegel utan tyder på tillvarons tvetydighet. Det kan vara enklare att tänka oss det i termer av förändring: förändring består i att något nytt sker, samtidigt som detta nya inte kan ske utan att ta avstamp i det gamla. Förändring är således både nytt och gammalt på samma gång – förändringen behåller något som den samtidigt lämnar. Inte ens liv och död går att skilja åt eftersom det som är levande också sammanfaller med det som är döende.¹⁰ (Ibid s 32-33)

Koppling till Ny-materialism

Utifrån denna logik analyserade Hegel alla fenomen. På samma sätt sammanfaller till exempel det vi kallar för natur med det vi kallar för kultur, vilket kan exemplifieras i kvantfysikens upptäckt att all materia är diskursiv i den meningen att den kommunicerar, samtidigt som allt språk är fysikaliskt i det att det består av vibrationer (se Barad, 2007). Det innebär att det vi traditionellt sett kallar natur inte existerar enligt Hegel, och inte heller det vi kallar kultur, utan de måste förstås som två sidor av samma mynt – som ett tvetydigt både och. (Ibid s 33)

I ett närliggande exempel från samma kvantfysiska tradition har man även kunnat visa hur människan är sammantrasslad med världen. Det innebär att det varken existerar något slags autonomt jag eller medvetande och inte heller någon materialitet i en mer traditionell mening, utan ett tvetydigt både och. Medvetandet är å ena sidan något världsligt – något materiellt –, och materialiteten präglas å andra sidan av en subjektivitet och den bär på en agens. Det gäller även på en individnivå: människan är varken ett tänkande medvetande eller en fysikalisk substans inför sig själv, utan ett tvetydigt både och. Det ligger i linje med Hegels förståelse av att subjektiviteten sammanfaller med objektiviteten (se även Lacan 2006). Det finns inte någon objektiv värld utanför oss, bortom vår subjektivitet, och inte heller någon socialt konstruerad subjektiv värld i våra huvuden, utan tillvaron är tvetydig, det vill säga både objektiv och subjektiv. Människan är

⁹ Ett försök från min sida att laborera med begreppet "flertydighet" som ett alternativ till "tvetydigt". "Flertydighet" ligger närmare en ny-materialistisk ontologi och borde kunna accepteras av en Hegelian då tvetydigheterna i tillvaron är många och flerfaldiga.

¹⁰ Se också Martin Häggglunds genomgång av dialektiken liv/död i hans uppmärksammade *Vårt enda liv* (2020).

varken ett objekt eller ett subjekt, utan både och. Världen som människan är en del av är varken ett objekt eller ett subjekt, utan både och. Det innebär att tillvaron består varken av statiska och passiva objekt eller för den delen av alltigenom fria och obegränsade subjekt, utan är både begränsad och obegränsad på en och samma gång. (Ibid s 33-34)

Dessa exempel ger en skymt av hur dialektiken kan förstås ontologiskt. Det viktiga är att understryka att svårigheten med det dialektiska tänkandet är att tänka dem »både-och« i samtidighet och inte som motsatta dualiteter utan som tvetydiga enheter. Det är särskilt svårt i vår idétradition som är starkt präglad av den strikt cartianska uppdelningen av dualiteten kropp och själ. Det är först när vi kan tänka bortom dessa dualiteter utifrån denna tvetydiga samtidighet som tillvarons komplexitet blir möjlig att utforska bortom vad Freire benämnde som mytbildning.

Den uppmärksamme läsaren som är bekant med Freire upptäcker redan nu hur det resonerar med Freires egna begrepp och ser det dialektiska tillvägagångssätt han använder i *Pedagogia do oprimido* exempelvis genom motsättningarna mellan »människa« och »värld«, »handling« och »reflektion«, »objektivitet« och »subjektivitet«, »jag« och »icke-jag«, »förtryckare« och »förtryckt« etcetera.

Viktigt när vi talar om Freires ontologi är den dialektiska motsättningen mellan »humanisering« och »avhumanisering« eftersom den utgör vad han benämner som människans ontologiska kall. (Ibid, s 34)

Humanisering - Att bli till som människa

Humanisering och avhumanisering utgör i historien, och i ett verkligt, konkret och objektivt sammanhang, möjligheter för människan som ofullständig och medveten om sin ofullständighet. Om båda alternativ utgör möjligheter förefaller det dock för mig som att endast det första är vad vi kallar för människans kall (Freire, 2021a, s. 46).

Centralt för Freires ontologiska utgångspunkt är vad han kallar människans ontologiska »kall« som han hänvisar till i citatet ovan. Det är i samband med användningen av detta begrepp som han överhuvudtaget talar om ontologi rakt ut, och det är därför här vi kommer ta vår utgångspunkt och tydliggöra hur denna idé är kopplad till Hegels filosofi. Begreppet ontologiskt »kall« låter mer invecklat än det är. Ett annat sätt att benämna detta kall är människans existentiella strävan, eller kort och gott det som gör människan till människa. Detta kall är enligt Freire människans inneboende och ständiga strävan efter humanisering, som vi ser i citatet ovan. (Ibid, s 34-35)

Vad innebär då »humanisering« utifrån denna ontologi? Begreppet kommer av det latinska ordet »humanus«, som betyder »mänsklig«, och kan definieras som processen att bli till som människa. Redan här stöter vi på en paradox i Freires tänkande: det som gör människan till människa är processen att bli människa. Det vill säga, att vara människa är att ännu inte vara människa fullt ut. Det är en viktig aspekt av Freires filosofi som återknyter till Herakleitos idé om att människan liksom allt annat i tillvaron är i ständig förändring och därför aldrig kan sammanfalla med sig själv helt och hållet. Freire skrev uttryckligen att begreppet humanisering ska förstås som ett blivande och avhumaniseringen ett varande. Det bör läsas i ljuset av den hegelska filosofin där blivandet är den dialektiska rörelsen mellan varandet och icke-varandet. Blivandet är således varken ett varande eller ett icke-varande utan ett både-och (Hegel, 1995, 2010a). Det är även så man enligt mig bör läsa relationen mellan varat och intet i Sartres Hegel-doftande bok *L'Être et le néant* (sv. *Varat och intet*, 2003): inte som motsatser utan som den dialektiska tvetydighet som människans blivande består i. Det innebär paradoxalt nog att blivandet innebär att något är samtidigt som det inte är. Vi är människor och samtidigt inte. Vi är på väg. Samtidigt är det inte givet att människan befinner sig i processen att bli människa. (Ibid s 35)

I denna mening bör vi förstå humaniseringsprocessen. Humanisering handlar inte om att uppnå ett idealtillstånd där vi blir »våra sanna mänskliga jag« eller där vi förverkligar oss som människor utan är förbundet med en nödvändig ofullständighet – det är förbundet med ett ofrånkomligt och ständigt blivande och sökande. Denna ofullständighet är en utgångspunkt för människans subjektivitet och agentskap eftersom den gör att människan drivs till att överskrida det som är givet här och nu (Beauvoir, 2019).¹¹ I enlighet med Hegels logik är människan inte människa utan blir till som människa, och denna oavslutade tillblivelse benämnde Freire som »humanisering«. Du blir således inte en gång för alla humaniserad. (Ibid s 35-36)

För att återknyta till vår utgångspunkt: det som gör människan till människa är processen att bli människa. Människans humanisering är inte ett tillstånd utan ett skeende. I detta skeende är människan både subjekt och objekt i förhållande till sig själv i det att hen är både aktiv som medvetandevarelse i att påverka och förändra sin tillvaro och samtidigt en perceptiv kroppslig substans. (Ibid s. 36)

¹¹ Det ligger i linje med ett psykoanalytiskt perspektiv (se Lacan, 2017). Se även de Klerk (2009) för en studie i kopplingen mellan Jacques Lacans psykoanalys och Freires pedagogik.

Människan som subjekt

Denna dialektiska tillblivelse bör förstås som något i rörelse. Humanisering innebär att människan tillåts utöva sin subjektivitet och därigenom tillåts ständigt röra sig mellan avhumanisering och humanisering – mellan liv och död – utan att avstanna i ett passiviserat förtingligande. För att förstå komplexiteten i humaniseringens dialektik och för att förstå vad denna passivisering och detta förtingligande består i behöver man förstå den del av Marx filosofi om människans artväsen som tydligt influerat Freire.

Freires begrepp »ontologiskt kall« och »humanisering« bygger vidare på en idé om människan och människans artväsen som Marx (1978a, 1995) utvecklade utifrån Hegels filosofi.¹² (Ibid s 36)

Enligt Marx idé om människan utmärks vårt artväsen av att vara »historiskt« och »socialt«. Människan är historisk genom att vara fri att påverka sin historiska tillvaro. Människan är social genom att aldrig kunna påverka sin historiska tillvaro som en autonom individ utan enbart som kollektiva varelser. Därtill menar Marx att vi som människor är en del av den värld som vi påverkar. Vi kan således inte separera människan från världen eller tänka att människan har ett väsen som är autonomt eller sträcker sig bortom världen.

Sartre (1976a, s. 21–22) sammanfattade det i påståendet att »historien skapar människan och människan skapar historien«, vilket enkelt formulerat innebär att människan bestäms av sina förutsättningar och samtidigt kan påverka dem.

Freire refererade i sin förståelse av människan till det koloniala förtrycket som därigenom berövades sin historicitet. En central del i det koloniala förtrycket var att de koloniserade människorna internaliserade myten om sin oförmåga att skapa historien och reducerades till varelser som enbart skapades av den. (ibid s 37)

Människan som subjekt - Natur och kultur

Det är lätt att förstå termen »artväsen« som en naturvetenskaplig term. Detta begrepp bör dock inte förstås som ett biologiskt eller essentialistiskt faktum eftersom människans natur bör förstås som dialektiskt sammantrasslad med vår kultur, som vi sett utifrån Hegels dialektik. Det innebär att natur och kultur hänger samman även hos Marx och att de

¹² Se Allelin (2019) för en analys av det svenska skolväsendet utifrån denna teori. Se Bartonek & Burman (red. 2018) och Hamza (2018) för redogörelser av relationen mellan Marx och Hegel i detta avseende.

därför inte går att separera från varandra på det sätt vi traditionellt har gjort inom natur- och samhällsvetenskap (exempelvis när vi på ett förenklat sätt separerar biologi från sociologi). Med andra ord tillhör inte idéer och språk en annan bortomvärldslig dimension utan är materiella fenomen precis som de substanser och ting vi oftast hänvisar till när vi talar om materialitet; på samma sätt bär substanser och ting på idéer som de kommunicerar precis som de språkliga och kulturella fenomen som vi hänvisar till när vi talar om diskurs. (Ibid s 38)

Karen Barad – entanglement – natur och kultur

Detta kan jämföras med Karen Barads (2007) sammantrassling av natur och kultur i hennes kvantfysiska begrepp »materia-diskurs« som i Sverige omsatts i pedagogisk forskning av bland andra Hillevi Lenz Taguchi (2012) och Bosse Bergstedt (red. 2017). Människans artväsen är i enlighet med det inte en natur utan snarare en »natur-kultur« som både påverkar och påverkas av sin historia (Hegel, 1956; se även Kosík, 1978, och Sartre, 2007). Marx lyckas på så sätt formulera en människosyn som undviker att statiskt definiera människan på förhand (West, 1993). (Ibid s 38)

Att människan har en natur-kultur hänger samman med att människan varken är ett subjekt eller ett objekt inför sig själv, utan både och. Även det känner vi igen från Hegel. Som art är människan ett subjekt i den meningen att den aktivt skapar och tar sig an sin tillvaro; samtidigt är människan ett objekt inför sig själv i den meningen att den inte endast agerar för sig själv utan även har människan som art som föremål för sina handlingar (Marx, 1978a). Enligt Marx är människor fria när vi förändrar världen, och när vi förändrar världen förändras även självet. Det ligger i linje med Hegel (1977b) som tidigt synliggjorde hur människor är betingade av den värld vi samtidigt betingar. När människor förändrar världen som vi är en del av förändrar vi på så sätt även vår egen natur-kultur. Eller kanske rättare sagt: genom att människan handlar förändrar världen sig själv. (ibid s. 38-39)

Människan som subjekt, del 2

Marx tydliggjorde utifrån det hur de ting som människan skapar står i dialektiskt förhållande till människans subjektivitet. Vår subjektivitet är sammanvävd med det vi skapar som inte bara svarar till ett »behov«, utan också svarar till vad Hegel (1995) benämnde som människans »begär«. De objekt som svarar till våra behov är ändliga i den meningen att behovet är mättat när vi fått till oss objektet. De objekt som svarar till våra begär är

däremot oändliga i den meningen att de förhåller sig till människans självmedvetande och dess oavslutade sökande – när vi får till oss objektet mättas inte begäret utan förmeras (Hegel, 2008).¹³ Denna typ av »oändlighet« kan vi till exempel känna igen i pedagogikens värld: ju mer vi fördjupar oss och söker oss vidare inom ett ämne, desto större blir vårt projekt att söka oss ytterligare vidare. Att tillägna sig kunskap blir ett oändligt projekt som växer sig större ju mer vi begriper och förstår. Hur hänger det ihop med Freires idé om »humanisering«? Som han skrev i *Pedagogia do oprimido är livet endast meningsfullt genom kommunikation (intra-relationell kommunikation, min anm.)* och det bör förstås i ljuset av Hegels och Marx idéer om människans artväsen: när vi kommunicerar gör vi det som begärsvarelser och inte blott som behovsvarelser – vi gör det inte enkom för att leva utan för att tillsammans existera i en vidare mening.

I den andra delen av Martin Hägglunds *This Life* (2020, sv. *Vårt enda liv*) går han så långt som att hävda att detta är en förutsättning för demokratin eftersom demokrati kräver av staten att värdesätta var och ens förmåga att existera som historiska varelser. Till skillnad från den kapitalistiska staten, som endast kräver av oss att leva och andas som objekt för det kapitalistiska maskineriet och som baseras helt och hållet på ekonomiska värden, kräver den demokratiska staten att vi omstrukturerar vad vi systematiskt värdesätter i enlighet med vårt artväsen. (Ibid s 39)

När människor tvingas till arbete som är icke-kreativt och som inte syftar till att skapa eller förändra utan endast syftar till att upprätthålla vår överlevnad existerar vi inte utan »alieneras« enligt Marx (1978a, se även Kosík, 1978). Med alienering syftar han till att människan blir främmande inför sitt väsen.¹⁴ Det är således en process som avhumaniserar människan.

På så sätt lever den alienerade människan bara som individ och har inte människan som art som föremål för sina handlingar. Å ena sidan blir människan själv ett objekt som inte skapar utan bara upprätthåller, å andra sidan blir andra människor och ting främmande för människans handlingar eftersom arbetet enbart syftar till att upprätthålla den egna existensen. Alieneringen består på så sätt i en passivitet, eller kanske snarare en uppfattning av sig själv och världen som passiv och statisk (Fromm, 2013). Det sker till exempel när människan under längre tid utför handlingar som är repetitiva, meningslösa och statiska och som saknar kopplingar till hoppet, tillblivelsen, kreativiteten etcetera. Alieneringen kan bestå i att man tvingas

¹³ Se McGowan (2019) för en fördjupning av denna del av Hegels tänkande.

¹⁴ Hegel (1991) beskrev alieneringsprocessen som aktiviteten att bli till någon annans egendom. Till skillnad från Marx menar dock Hegel att alienering är historiskt nödvändigt i blivandet, vilket gör att deras alienationsbegrepp inte bör blandas ihop (se Rose, 2009, och Ruda, 2013).

till en objektifiering av sig själv och bör inte enbart ses som något som bygger på dominans; som Sartre (2003) och Beauvoir (2012) skrev har människan även en tendens att söka sig mot alienering i en strävan att undfly sig själv och sin frihet när den väcker ångest och osäkerhet. (Ibid s 40)

Det finns således hos Marx en inneboende drivkraft i människan att existera och inte bara leva, vilket innebär att människan inte bara strävar efter att förstå tillvaron utan också att förändra den.¹⁵ På så sätt undviker Marx att bli deterministisk eller fatalistisk eftersom hans filosofi utgår från att världens alla orättvisor inte bara går att förändra utan att människan som artväsen oundvikligen faktiskt förändrar världen genom sitt sätt att förstå och agera som en del av den. Vi är både produkter av och producenter av vår naturkultur (Marx, 2013). För att förändra tillvaron måste både tillvaron i sig och vår förståelse av den förändras. Denna marxistiska tes är central för Freires pedagogik. (Ibid s. 40-41)

Humaniseringens dialektik – människan i världen

Freire använde »humanisering« som ett ontologiskt och dialektiskt begrepp. Det innebär att humanisering inte endast är något som är avgränsat till människan utan snarare handlar om människan i relation till sin omvärld.

För att människan ska bli till som människa behöver hen förhålla sig dialektiskt till världen som en del av den. Så fort vi avgränsar vår förståelse av tillvaron till dualismer och dikotomier så frångår vi den dialektiska ontologin och då ser vi den som en samling isolerade motsatser i stället för att se den som något tvetydigt i sig. Det sker när vi exempelvis förstår verkligheten som entydigt objektiv eller entydigt subjektiv, eller när vi tänker att människan inte är en del av världen utan autonom i förhållande till den; det sker även när vi tänker att människan är en alltigenom biologisk organism eller tvärt om en alltigenom social konstruktion. Det sker inte minst när vi förstår oss själva och världen som något statiskt, passivt och oföränderligt. Dessa sätt att förstå tillvaron reducerar dess komplexitet och är i Freires mening avhumaniserande eftersom de är oförenliga med människans ontologiska kall.

”Humaniseringsprocessen” skrev Freire (2021a, s. 98) är inte »...ännu ett tomt, mytbildande ord, utan ... innebär mänsklig handling och reflektion om världen med avsikt att förändra den«. Humanisering sker således inte i

¹⁵ Se Balibar (2014) för beskrivningar av denna aspekt av Marx tänkande.

människan som individ utan genom människan som artväsen i och med världen. Därigenom återaktualiseras dialektiken som berör människan och världen. (Ibid s 41)

Världen är inte avslutad. Den befinner sig ständigt i en tillblivelseprocess ... Min roll i världen är inte enkom att vara den som registrerar vad som sker, utan den som kan tillföra något till det som sker. Jag är både subjekt och objekt i den historiska processen (Freire, 2001, s. 72–73, min övers. från en.).

Med referens till Sartre skrev Freire att det inte kan finnas en objektiv verklighet bortom människans ingripande i den, på samma sätt som människans subjektiva ingripande i tillvaron hade varit omöjlig utan en värld som utmanar oss (se Sartre, 1968). »[V]ärld och handling förbundna med varandra i en nära solidaritet« skrev Freire (2021a, s. 61) om hur människan oförtrutet relaterar till sin omvärld. Världen villkorar människans existens och samtidigt (om)skapar människan sin tillvaro som en del av denna värld, som vi varit inne på tidigare (Freire, 2013).

Världen bör förstås som i grunden tvetydig: människan och världen är antiteser, det vill säga två sidor av samma mynt. Jaget och icke-jaget hänger samman dialektiskt. Det betyder att människans förståelse av tillvaron faktiskt påverkar vad den är, och samtidigt betyder det att tillvaron som den är påverkar människans förståelse av den. Denna till synes paradoxala relation mellan människa och värld har utifrån kvantfysikens upptäckter beskrivits av Karen Barad (2007).¹⁶ Vi människor kan således aldrig förstå något »bortom« våra handlingar eller »bortom« världen som vi är en del av eftersom denna förståelse hade reducerat både världen och människan till döda objekt (Hegel, 2010a). (Ibid s. 42)

Arbete och kunskap medierad av världen

Hegel (1971) beskrev arbetet som människans sätt att skapa sig själv på nytt som en del av världen. I denna process samspelar människan med naturen som en del av naturen och därigenom inte bara förändrar materialet i sig utan även sin natur (Marx, 1978a). Arbete är i denna mening således inte synonymt med lönearbete på det sätt vi är vana vid, utan benämner ett grundläggande samspel mellan människan och världen vi är en del av. Därigenom synliggjorde Marx hur människan är både ett subjekt och ett objekt i samspelet med naturen – på samma sätt som naturen också

¹⁶ Även om Freire inte själv hänvisar till kvantfysiken finns det andra tänkare som synliggjort kopplingen mellan Hegels ontologi och kvantfysikens upptäckter under 1900-talet (se i synnerhet Žižek, 2007, 2012, 2016).

är detsamma.¹⁷ Det gäller inte enbart den praktiska handlingen; även människans tänkande präglas av dess materiella omständigheter, samtidigt som tänkandet i sig är en materiell aspekt av hur vi blir till.

Freire (2001) beskrev i enlighet med det hur människan inte bör förstås som någon som endast anpassar sig till världen utan någon som i grund och botten tillhör världen från början. Som del av världen måste människan förstå sig själv (det vill säga världen) i sitt utforskande och denna oändliga och oavslutade process gör människan till människa – en ständigt sökande, handlande och i grunden nyfiken och hoppfull människa. På så vis är världen en del av humaniseringsprocessen. (Ibid s. 43-44)

Människan som subjekt, del 3 - Ett kollektivt och historiskt subjekt -En kulturkritik

Vi har genomgående i det som hittills skrivits benämnt att både människan och världen bär på en »subjektivitet«. Begreppet »subjekt« ska i denna tradition förstås som något kollektivt som omfattar dialektiken människa och värld. Enligt Robert B. Pippin (2005) har dock subjektet som begrepp blivit förknippat med den så kallade »fria« individen i modern tid, det vill säga individen som tänker och agerar rationellt utifrån en egen fri vilja oberoende av sin omvärld. Det är historiskt sett ett nytt sätt att förstå människan, även om det för oss i dag nästan blivit en självklarhet i dagligt tal eftersom det är en grundbult i den narcissistiska människosynen som hör till det nyliberala tidevarvet (Tomšič, 2015).

Utifrån denna idé är allt som finns utanför individen dess »objekt«. Individen är här ett autonomt subjekt som riktar sitt tänkande och agerande mot ting utanför sig självt. Detta synsätt härleds ofta till 1600-talsfilosofen René Descartes och vad som brukar beskrivas som hans »dualism«: hos honom är subjektet (det tänkande jaget, cogito) det enda vi kan ta för givet och det enda som inte är möjligt att ifrågasätta genom vad han kallar för »tvivlets metod« (Descartes, 2017). Allt utanför subjektet är subjektets objekt, inklusive den egna kroppen, och är möjligt att betvivla i någon grad: jaget kan aldrig utesluta att det jag upplever är en sinnesförvrängning, dröm eller demonisk vilseledning, vilket gör att upplevelsen av objektet alltid är delvis en fråga om tro snarare än vetskap, till skillnad från jaget som är konstant. Därigenom etablerade Descartes en tydlig uppdelning mellan det subjekt som upplever och den objektvärld som upplevs, en relation vari subjektet är separerat i förhållande till objektet. Denna dualism är vanlig i vardagligt

¹⁷ Se Balibars (2014) beskrivning av hur Marx upphäver distinktionen individ/organism. Även här går det att göra en koppling till kvantfysikens teorier om materialitetens agens och diskursivitet (se Barad, 2007).

tal, i sättet vi talar i termer av kropp och själ, idé och verklighet etcetera.
(Ibid s 44)

Som Pippin (2005) visat har denna dualism präglat den europeiska idétraditionen och har lett till att vi riktat fokus mot att utforska frågor kring ett sådant individsubjekt, till exempel frågor om »den personliga identiteten« och förhållandet mellan tanken och tankens objekt.

Det dröjde fram till den så kallade tyska idealistiska eran tills det problematiserades inom västerländsk filosofi (även om denna problematisering ännu inte kan sägas ha spridit sig till det västerländska samhället i nämnvärd utsträckning).

Subjektet i Hegels filosofi är »ett blivande som uppfattar sin egen tvetydighet» (Hegel, 1977c). Hegels idé om subjektet skiljer sig därför från både Descartes och Kant genom att betona en mer radikal sammanbundenhet med objektiviteten och därmed en mer radikal kollektivitet och historicitet. Subjektet är med andra ord inte autonomt i förhållande till sin värld utan påverkas och påverkas ofrånkomligen av världen som det tillhör, som vi varit inne på tidigare. Medan subjektet för Descartes och Kant är individuellt är det kollektivt för Hegel. (Ibid s 45)

Subjektet är inte bara den individ som försöker förstå och uppfatta världen som sådan, utan subjektet är också »substans«, det vill säga en del av den värld som det uppfattar. Det innebär att vi inte kan särskilja subjektiviteten från objektiviteten – vi kan till exempel inte göra skillnad på människans medvetande och kropp, eller på tanke och objekt. Subjekt och objekt är inte ontologiskt separerade utan bör utifrån Hegels filosofi förstås som två sidor av samma mynt.

Vi bör således inte sammanblanda subjektivitet med psykologiska begrepp som är kopplad till en enskild människas hjärna och kropp, eller med en individualitet som är kopplad till en enhetlig uppfattning av ett autonomt jag. Ett subjekt är alltid utslängt i en intersubjektiv tillvaro, för att tala med Sartre (2007, utifrån Heidegger). Subjekt är aldrig autonoma utan påverkas och påverkas av andra subjekt. Vi kan komplettera det med Barads (2007) förskjutning från inter-subjektivitet till intra-subjektivitet, för att markera att begreppet utgår från en pluralitet snarare än en dualitet, det vill säga att tillvaron subjektet är utslängt i är subjektiv och har agens i sig, vilket inkluderar materia, ting, kroppar etcetera. Denna kvantfysiska upptäckt är helt i linje med Hegel, hävdar Lundkvist. Subjektiviteten existerar inte i människan utan mellan jaget och icke-jaget (Sartre, 2016). Vi kan inte särskilja människan som subjekt från andra subjekt; var mina och dina handlingar, känslor, tankar och språk börjar och slutar är inte vattentätt.

Individens tänkande och kännande föregås av ett intrasubjektivt tänkande och kännande, snarare än tvärt om (Freire, 1985; Sartre, 1992). (Ibid s 46)

*Människan som subjekt bör således inte förstås som en individ som enbart tänker och handlar i förhållande till sin omvärld, utan som en varelse som gör det som en del av världen. Subjektet gör historia i stället för att endast vara ett offer för historien, för att tala med Marx.¹⁸ Beauvoirs klassiska studie av kvinnan i *Le Deuxième Sexe* (publ. 1949, sv. Det andra könet, 2012) är en genomarbetad studie av subjektets historicitet i denna mening. Det är även så vi bör förstå Sartre (1980, s. 54) när han säger att »[v]arje människa är politisk« i meningen att varje människa ingriper i sin historia. Alienering av subjektet består i att människan gör sig till objekt inför historien, eller kanske snarare uppfattar sig själv så. Vi är således inte subjekt om vi inte också är skapande: subjektiviteten är beroende av att vi är medskapare av vår gemensamma historia.*

Kunskap är på så vis också alltid medierad (förmedlad/ i samband) av världen och vår intrasubjektiva tillvaro. Den undervisning som inte är medierad av omvärlden, menade Freire, handlar i förlängningen inte om att förmedla kunskap utan snarare om att utöva dominans, vilket vi kommer fördjupa oss i under kapitel II. Freires kunskapsbegrepp hänger således intimt samman med hur människan står i dialektiskt förhållande till världen, i både handling och reflektion, vilket är ett viktigt begreppspar i Freires tänkande. (Ibid s. 46-47)

Frigörelse och kunskapande genom praxis

Kunskap står enbart att finna i uppfinning, i återuppfinning, i det rastlösa, otåliga och ständiga sökandet som människor företar sig i världen, med världen och tillsammans med andra. Detta sökande är även hoppfullt (Freire, 2021a, s. 86).

En av Freires mest centrala idéer är hans förståelse av begreppet »praxis«. Begreppet är besläktat med ordet »praktisk« och kommer från Aristoteles (2009) som använde det till att tala om praktisk vishet, eller den mänskliga handlingens vishet, vilken han särskiljer från vetenskaplig kunskap (eller tänkandet – theoria) och konstnärlig kunskap (eller skapandet – poiesis). Hos Aristoteles handlade praxis om att handla för handlingens skull, det vill säga att handla för att handlingen i sig gör något gott för den som utför handlingen och för människor i allmänhet. (Ibid s 47)

¹⁸ För en diskussion om subjektets roll i Marx filosofi, se Balibar (2014).

Hegel (1991, 2010b) själv använde inte praxisbegreppet men talade om dialektiken mellan den teoretiska och praktiska idén. Detta sätt att beskriva praxis ligger nära den kanske tydligast framträdande bestämningen av Freires praxisbegrepp: tänkandets och handlingens sammanbundenhet. Jameson (2009) har synliggjort hur det gemensamma i marxismen och psykoanalysen består i att de inte är filosofiska idéer utan snarare att de är praxis – de förutsätter denna tänkandets och handlingens sammanbundenhet. Denna beskrivning placerar Freires pedagogik på ett tydligt sätt i en idéhistorisk tradition.

Praxis bör således inte förstås som en sekvens av olika skeden där vi tänker först och sedan handlar eller omvänt. Snarare bör de ses som två sidor av samma mynt där tänkande är handling och handling är tänkande. För att kunna förstå och förändra vårt handlingsutrymme måste vi utgå från deras samtidighet. Som pedagog, exempelvis, behöver jag förstå att tänkanden är handlingar som präglar vad som sker och vad som kan ske i den pedagogiska situationen; samtidigt behöver jag förstå att handlingar i samma situation kommunicerar tänkanden. När vårt handlingsutrymme är begränsat eller låst kommer vi inte vidare förrän vi förstått eller benämnt denna sammanbundenhet.

En av de böcker som allra tydligast utvecklat denna idé och som också influerat Freires användning av praxisbegreppet är Kosíks bok *Dialektika konkrétního* (publ. 1963, sv. *Det konkretas dialektik*, 1978). Han menade att praxis bestod i den mänskliga handling som innebar att människan gestaltar sin verklighet och genom vilken tillvarons inneboende motsättningar övervinns till förmån för dialektiken. På så sätt är praxis en handling som varken går att härleda till människans natur eller kultur, utan till både och. (Ibid s 48)

I linje med det hävdade även Sartre (2007) att verkligheten endast existerar genom vår praxis. Människan är således en praxisvarelse, vilket betyder att praxis är något oundvikligt för människan (Beauvoir 2019; Sartre 1968). Han beskrev fortsättningsvis hur praxis är en del av människans kollektiva tillblivelse (Sartre, 2004). Vi kan inte fråntas det som människor – däremot kan vi leva i villfarelsen att tanke och handling är separerade från varandra, vilket begränsar hur vi förstår våra handlingsutrymmen. (Ibid s 48-49)

Freire hade som avsikt att formulera ett ramverk för en pedagogik som möjliggör förändring och motsätter sig förtryck och han baserade hela sin uppfattning om vad förändring innebär på detta resonemang om praxis. Han menade att det endast är genom den dialektiska relationen mellan reflektion och handling som verklig förändring kan åstadkommas (Freire,

2021a). Reflektion och handling hänger ihop och kan inte särskiljas som dikotomier eller som separata faser i ett förändringsarbete och denna samtidighet benämner han som »praxis«. När vi lurar oss att det vore möjligt att skilja reflektion från handling leds vi till en förståelse av vårt handlingsutrymme som är präglad av passivitet och verbalism (reflektion utan handling) eller av våld och aktivism (handling utan reflektion).

Subjektet måste agera och ingripa i tillvaron och samtidigt undvika att hänfalla till det Freire benämner som aktivism, det vill säga handlingar som saknar reflektion och som därigenom blir våldsamma och avhumaniserande. (Ibid s.49)

Precis som Aristoteles (2009) kopplade praxis till den fria människan menade Freire att vi endast kan sträva mot frihet genom att arbeta för den genom praxis. När Freire talade om frihet talade han på så vis inte utifrån samma frihetsbegrepp som vi vanligtvis använder till vardags i dag.

Frihet är som Kosík (1978) betonade inte ett tillstånd och därför inte något som aldrig kan ges eller erövras en gång för alla, utan något som människan i samlevnad åter och åter igen behöver söka sig till. Frihet innebär inte heller att man gör sig helt kvitt funktionen av en auktoritet i sin tillvaro, utan snarare innebär det insikten att man vare sig man vill det eller ej kommer att skapa sig auktoriteter att förhålla sig till och söka sig mot (McGowan, 2019). Till skillnad från en mer alldaglig förståelse av frihet handlar det alltså inte här om att kunna agera helt autonomt och obegränsat utan innebär att befinna sig i mellanrummet mellan det som är föränderligt och samtidigt begränsande (Hegel, 2010a). (Ibid s 49)

På grund av att människan befinner sig mellan friheten och ofriheten, mellan det som är och det som skulle kunna bli, är hon en sökande varelse. Detta har Beauvoir kanske allra tydligast exemplifierat i tidigare nämnda *Le Deuxième Sexe* (2012): människans frihet består i att överskrida (existens) en situation som begränsar oss (essens). Man bör således inte blanda samman friheten med subjektiviteten, vilket Beauvoir (2019, s. 113) påpekade – människan kan inte överskrida sin situation utifrån något autonomt oberoende av sin omvärld utan måste ta avstamp i det som begränsar för att kunna utöva sin frihet. För en del människor är således frihetens vägar mer stängda än för andra. Sartre betonade även gång på gång hur friheten är intrasubjektiv i det att självets frihet alltid är en förlängning av den andres frihet (se bland annat Sartre, 1986). På så sätt kan inte jag vara fri om jag inte i samma stund tillåter dig vara det.

Denna frihet skiljer kunskap från myt, enligt Freire (1975a). Friheten är således inte enbart ett ontologiskt begrepp utan också epistemologiskt hos

honom. För att förstå tillvaron räcker det inte att människan observerar den, utan måste också ingripa i den genom praxis. Kunskap om världen hänger således samman med människans medvetenhet om sin sammanbundenhet med den. Kunskap hänger samman med förståelsen av tillvaron som både begränsad och möjlig att överskrida. På så sätt befinner sig kunskap mellan frihet och ofrihet och är en process snarare än ett resultat, som Freire (1978) påminde om. Eller som Sartre (1980, s. 25) uttryckte det: »Sanningen återstår alltid att finna, emedan den är oändlig«. Sanningen existerar men är onåbar och ogripbar, och när vi framställer den på något annat vis förtingligar vi den. (Ibid s 50)

Kunskap sitter inte i tanken - du hittar den i Kroppen

Utifrån det vi hittills skrivit kan vi konstatera att kunskap är avhängig människans ontologiska ofullständighet – det faktum att människan är sökande och saknar slutgiltiga svar på hur tillvaron är beskaffad. Vi kan också konstatera att människan är tvungen att ingripa i tillvaron för att förstå dess tvetydighet och ofullständighet och att människor förenas intrasubjektivt i att vi delar erfarenheten av att vara ofullständiga och splittrade i förhållande till oss själva och andra (se Lacan, 2006).

I en senare text skrev Freire (2021b) att vår felaktiga och ofullständiga kunskap bör förstås som ett »tillfälligt vetande« som tyder på vår frihet: hade vi varit ofria hade det inte funnits utrymme för den otillräcklighet och de misstag som vi begår i vårt sökande efter kunskap. Det innebär att friheten således är grundläggande för kunskapen och att den också bygger på aktivitet snarare än passivitet (Kosík, 1978; Sartre, 1995). Kunskap sker snarare än att den är.

Detta faktum att kunskapen är en process gör att den hela tiden befinner sig i ett dialektiskt förhållande till icke-kunskap vilket i praktiken innebär att all kunskap ofrånkomligen är tvetydig (Hegel, 2008). Med andra ord är all kunskap vi har ofullständig och måste innefatta fel och motsägelser – den är inte bara kunskap utan också icke-kunskap (se Sartre 1976a). »Absolut kunskap« är Hegels begrepp för det: insikten att ofullständigheten är en del av kunskapen i sig – det vill säga att subjektiviteten och objektiviteten inte går att separera från varandra i kunskapsprocessen (Hegel, 1977c). (Ibid s 51)

I myten är subjekt och objekt isolerade från varandra, medan de i kunskapen är beroende av varandra (Feenberg, 2014). Den människa som tror sig observera tillvaron objektivt och passivt utan hänsyn till människans

subjektivitet mytologiserar kunskapen genom att framställa den som avslutad och fullständig och utgår från en förståelse av människor som mer ofria än vi är. Inte bara bortser denna typ av kunskap från kunskapens bräckliga natur – den bortser även från hur saklig kunskap oundvikligen hänger ihop med människans subjektivitet och frihet. (Ibid s 51-52)

Beauvoir (2018, s. 154) uttryckte det kanske mest träffande när hon skrev att myten är »ett tillstånd som kan låsa in en människa lika säkert som ett fångelse«. Inte ens de mest raffinerade teorierna och upptäckterna kan göra sig fria från att idén om fullständig kunskap i någon utsträckning hänger samman med tro. Det är ytterligare en slutsats Hegel (1977b) tidigt drog utifrån Kants upptäckt: att vetenskap och tro står i dialektiskt förhållande till varandra snarare än ett dikotomiskt. Vi kan inte veta utan att samtidigt tro, och inte heller tro utan att samtidigt veta.

Kunskap är därför beroende av att människan kritiskt och nyfiket problematiserar sin relation till omvärlden och det som är till synes givet (Freire, 1985, 2013). Vår kunskap är sammanbunden med våra handlingar och måste således utgå från det sammanhang vi står i för att vara kunskap (Perneman, 1977; Sartre 1995). Att Freire synliggjorde detta beror inte i första hand på att han hade en politisk agenda som han ville proklamera – att kunskapen förutsätter att vi har ett kritiskt förhållningssätt till status quo –, snarare är det så att Freires politiska agenda var en följd av kunskapens natur. Hans syfte var att kontinuerligt sträva efter att särskilja kunskap från myt, även när det kommer till det mest objektiva och sakliga vetandet. Detta särskiljande görs inte en gång för alla utan är en kontinuerlig och oavslutad process för den som är hängiven sanningen.

Den dialektiska kunskapen är även alltid »situerad«, som Sartre (2006) påpekar, vilket återknyter till den dialektiska relationen mellan människa och värld som vi varit inne på tidigare. Det innebär att människan aldrig kan förhålla sig till tillvaron på annat sätt än utifrån människans perspektiv. Som människor är vi, vill jag hävda, enbart förmögna att förstå hur världen förändrar sig själv genom människan eftersom vi aldrig kan göra oss kvitt människan i vår förståelse av världen. Därmed inte sagt att människan är överordnad världen. Det är även viktigt att ha i åtanke att kunskap inte heller befinner sig i hjärnan på en enskild människa – kunskapen är intrasubjektiv och sker i samspel mellan människor och deras omvärld (Engels, 1978a; Freire, 2013). Kunskap är på så sätt en process med världen och inte något »bortom« denna värld i en »tankevärld«. Vi delar kunskapen intrarelationellt och intrasubjektivt och det gör att kunskapen alltid är en fråga om makt och påverkan. (Ibid s 52)

Eftersom kunskap och frihet är så intimt sammankopplade är också kunskapsbegreppet centralt i det förtryck som Freire talade om och synliggjorde. (Ibid s. 53)

Rum för Resonans

Som deltagare möts vi för och i en bildningsresa.

Begreppet "conscientização" kan sägas vara Freires motsvarighet till det svenska bildningsbegreppet (se Freire 2021). Begreppet kommer från portugisiskans ord för "medvetande" och beskriver själva medvetandeakten, det vill säga människans bildningsprocess. Det är lätt att det sker glidningar med detta begrepp där det förenklas till att handla om "att bli politiskt medveten" eller "att erhålla ett rättrådigt samvete" – tvärt emot dessa tolkningar bör det förstås som människans brokiga och oavslutade process att förstå sig själv och tillvaron som något ofullständigt och tvetydigt, och att därigenom problematisera alla former av "falska medvetanden" som utgår från förenklade, mytologiserade och dogmatiska förståelser av världen.

Var deltagare bär i sig sitt unika moln av ett eget sammantrasslat universum av livserfarenheter, både erfarenheter som i första hand är implicit förankrade i den fysiska biologiska kroppen och därutöver de som är explicit förankrat. Det senare är i olika omfattning manifesterat i det verbala språket i tal eller skrift. För oss som är akademiska forskare betyder detta samtidigt ett särskilt fokus på det skrivna språket. Stern har dock lärt oss att de implicita erfarenheterna har en betydligt större tyngd och äger ett större genomslag än de explicita.

Ett konkret exempel på detta är det arbete som skedde i möte med socionomstudenter under ett antal år. Här låg entydigt fokus på att gestalta ett sammanhang där studenterna fick upp ögonen för sitt implicita arv och utveckling. Detta eftersom det implicita kunnandet till kanske 90% är det som styr utformandet av en yrkesroll. Där och då väger akademiska tentor och betyg lätt.

När man läser Freire genom den lins som Hannes erbjuder i sin läsning av Hegel är ansatsen enligt min mening uppenbart kompatibel med den ontologiska grundavseende ny-materialismen så som Barad framställer densamma:

Sammantrassligheter möter sammantrassligheter, komplexiteten är enorm och likt Levinas får vi konstatera att den andre alltid är en annan. Vi möts intra-relationellt, vi möter varandra och vi möter platsen och allt som där står att upptäcka. Och allt är fenomen, allt äger agens och allt skapar nya kopplingar, trassar på nya sätt oavsett vi är medvetna om detta eller ej.

Lundkvist talar i grunden om tillvarons tvetydighet. Jag provar själv att använda ordet flertidighet utifrån tillvarons flerfaldigheter – och jag väljer att uttala mig i pluralform i stället för i bestämd form i avsikt att bättre svara upp mot den ontologiska ansats som

återfinns i forskargruppen INTRAS arbete med utgångspunkter i Ny-materialism, P Freires frigörande pedagogik och EXA, Expressive Arts med dess betoning av intra-relationell kommunikation där icke-verbala uttrycksformer, enskilt eller i kombinationer spelar en avgörande roll. För att knyta an till Lundkvist konstaterande med hänvisning till Karel Kosik (1978), i min tappning; den dialektiska, flerfaldiga processen går ut på att utforska, synliggöra och nyansera tillvarons flerfald, dess tvetydigheter och paradoxer, dock inte genom att tro osig och ha anspråk att kunna upplösa desamma även om det ibland kan vara nödvändigt att förenkla i relation till en given kontext eller uppgift. Här gäller det att ta sina reella utgångspunkter i flerfaldigheter och tvetydigheter utan att förminska genom att tala om termer av antingen eller.

I denna mening möts vi som subjekt där inte någon kan ställa sig utanför i autonomi och tro sig kunna betrakta och bedöma och avgöra sanningshalter. Samtidigt är vi, var och en på plats i och genom vår respektive Kropp. Var och en rör sig här ständigt mellan positionerna subjekt-objekt och objekt-subjekt när vi träder in i den större Kropp, den större sammanfogade materialitet som Vandalorum erbjuder och ställer till vårt förfogande.

Det är först när vi uppfattar fenomenets flertydigheter som vi förstår tillvarons ontologiska utmaning – flerfaldigheten finns där oavsett vi väljer att se och anamma densamma eller ej. Vi söker förändring i meningen att vi söker tillblivelse och humanisering enskilt och kollektivt. Här är förändring, paradoxalt kan det verka, gammalt och nytt i samtidighet; förändring består i att något nytt sker samtidigt som detta nya inte sker i ett tomrum eller uppstår ur ett intet – förändringar tar alltid avstamp i det gamla. Inte ens liv och död går att skilja åt, de hör samman som en förutsättning för människans enskilda och kollektiva strävan efter humanisering.

All materia är diskursiv i den mening att den kommunicerar. Samtidigt är all verbal kommunikation fysikalisk genom att den gör något med mottagaren.

Hur ser vi då på förhållandet mellan oss som möts till konferens?

Vi som möts, vi som människor är och kommer därmed sammantrasslade med allt det vi möter inom ramen för vår existens. Detta innebär att det inte existerar något slags autonomt jag eller medvetande och inte heller en objektiv materialitet i traditionell mening. I stället möts vi i ett flerfald av flerfaldigheter av sammantrassling av natur/kultur och kultur/natur. Här förstås medvetandet som något materiellt, världsligt. Samtidigt förstås materialiteten som något som präglas av subjektivitet och som bärare av agens. Subjektiviteten sammanfaller med objektiviteten. Det finns ingen objektiv värld eller verklighet utanför oss, bortom en förment individcentrerad subjektivitet. Det finns inte heller någon socialt konstruerad subjektiv värld som tar sin utgångspunkt i våra huvuden, i våra tankar i och genom vårt verbala språk. Tillvaron är samtidigt objektiv och subjektiv och denna samtidighet gäller för oss deltagare i konferensen.

Detta resonemang påminner om Bubers tankar kring att var människa är bärare av en jag/det respektive jag/du aspekt som omsätts i varje intra-relationell kommunikation. Tillvaron är samtidigt öppnande och slutande, oändlig och ändlig.

Och vi möts i ett sammanhang där vi som forskargruppen INTRA har en ambition att så långt det är möjligt för oss låta flerdigheterna ta plats och att vi genom vår pedagogiska planering skapa förutsättningar för kommunikation i och genom intra-relation också i ett beaktande av icke-verbal kommunikation genom expressiva estetiska uttrycksformer. Kanske kan vi tillsammans skapa miljöer som öppnar för superpositioner – en position som aldrig kan kommenderas eller administreras fram; Vi kan bara göra vårt yttersta för att skapa förutsättningar och en främjande miljö för superpositioners framträdande.

Här ses alla som delaktiga, här förutsätts alla vara delaktiga i samtidighet och i samtidighet också vara omfattande och omfattas av både det som verkar begränsande och obegränsande.

Freire (2021) problematiserade hur vi traditionellt sett ser på förhållandet mellan lärare och elever. Han menade att både lärare och elever är subjekt i den pedagogiska processen på så sätt att vi utforskar tillvaron tillsammans och befinner oss i ett gemensamt lärande. För att betona detta använde han begreppen lärar-elev och elev-lärare som ett sätt att tydliggöra att även lärare är en elev i processen och att eleven även är en lärare. Genom att trots detta särskilja begreppen från varandra tydliggör han samtidigt att lärar-eleven har ett särskilt ansvar för processen och för att säkerställa att den är dialogisk och inte glider över i pseudo- eller anti-dialog. Detta ledarskap kan aldrig lärar-eleven frånsäga sig. I vår konferens går vi in som deltagare in som subjekt samtidigt som vi är bärare av olika roller och olika former av ansvar i det intra-relationella sammanhang som konferensen utgör.

Under vår konferens räknar vi med var deltagare som någon som har något att lära oss andra. Samtidigt har vi alla något att lära, ingen är någonsin fullärd och därmed begränsad i sin fullkomlighet. Detta benämns som lärar-elev respektive elevlärare. Däremot kan vi som deltar ha olika roller.

Freire (2021) utgår från dialogen som det främsta redskapet i vad som inom den freireanska traditionen benämns som ”frigörande pedagogik”. Med dialog syftar han inte till samtal i största allmänhet utan menar att det är en dialektisk handling varigenom vi upptäcker vår tillvaro, varandra och oss själva på nya sätt – som något ofullständigt, motsägelsefullt och därför som något i ständig tillblivelse. Dialogen är på så sätt något som sker mellan jämlika subjekt och i samspel med världen, den existens vi är en del av. Den förutsätter därför ödmjukhet, hopp, kärlek, tilltro till människan och kritiskt tänkande för att inte glida över i anti-dialog som i stället bygger på en syn på tillvaron och människan som är objektifierande, alienerande och utgår från dualistiska hierarkier.

Detta manifesteras i en grundläggande ansats som benämns Se-Benämna-Handla och som relaterar till grundläggande drag i freireansk pedagogik så som Perneman sammanfattade detsamma i sin avhandling: från vårt sätt att uppmärksamma vår tillvaro (se) till att sätta ord på vad vi ser (benämna) för att slutligen kunna ingripa i den (handla) (Perneman 1977).

I denna dialog mellan människor sammantrasslade i och genom sin respektive existens, och via mötet och därmed efter hand gradvis och efter hand i allt större omfattning, sammantrasslade med varandra - här möts vi som konferensdeltagare.

Här existerar varken något slags autonomt jag eller medvetande och inte heller någon materia i traditionell mening utan både och på samma gång i flertydighet. Medvetandet är å ena sidan något världsligt – något materiellt - , och materialiteten präglas å andra sidan av en subjektivitet och den bär på en agens. Detta gäller också på individnivå: människan är inför sig själv varken ett tänkande medvetande eller en fysikalisk substans utan otvetydigt allt detta sammantrasslat. Det finns inte någon objektiv värld utanför oss, bortom vår subjektivitet, och inte heller finns någon socialt konstruerad värld i våra huvuden, utan tillvaron är flerfaldigt flerdimensionell både till sina objektiviteter och sina subjektiviteter. Människan är inte antingen objekt eller subjekt, människan är Kropp. Det innebär att tillvaron varken består av statiska och passiva objekt eller för den delen av alltigenom fria och obegränsade subjekt, utan är både begränsade och obegränsade i samtidighet. (efter Lundkvist 2004 s 33).

Det som gör människan till människa är processen att bli människa. Detta blir särskilt påtagligt i läsningen av Daniel Sterns forskning om barnets grundläggande utveckling under den förverbala första tiden i livet, och därmed människans tillblivelse (Stern, 1994, 1996, 2000, 2004/2005, 2010).

Människors tillblivelser initieras inför och i samband med konceptionsögonblicket i och genom intra-relationell kommunikation i flerfaldighet på alla tänkbara nivåer av kommunikativa materialiteter. Den lever på samma sätt vidare i moderlivet fram till processen av födelse för att därefter vidgas i och genom sammantrasslingar utifrån ofullständigheter i och genom existensens givna förutsättningar. Detta inkluderar åldrandet inklusive den fysiska döden. Människan är inlemmad, liksom allt annat i tillvaron är inlemmat, i sammanhang av ständig förändring; ofullständig och därmed förbunden med ett ofrånkomligt och ständigt sökande och ständig tillblivelse. Detta är utgångspunkten för människans subjektivitet och agentskap då människan därigenom drivs att överskrida det som synes givet i ett här och nu.

Allt tal om ”mitt sanna jag” eller att jag skulle kunna ”finna mig själv” som en definierad position är struntprat. Allt är provisorium i tillblivelse.

Människan omfattar en möjlighet att till större eller mindre grad kunna påverka sin historiska tillvaro. Därigenom är och till-blir människan som historisk. Människan är

social i det att människan påverkar sin tillvaro i och genom intra-relationell kommunikation i en mellanmänsklig kollektiv ansats. Historien skapar människan, människor skapar historia. Människan bestäms av sina förutsättningar och kan samtidigt påverka desamma.

Men människan kan också "parkeras" i och genom avhumanisering där den enskilde eller en grupp av människor kläs av sin möjlighet till humanisering. En del i denna "parkerings-"process innebär att den enskilde eller en grupp internaliserar myten om sin oförmåga att skapa historia varigenom de reduceras till varelser som enbart skapas för en given roll, blir ett ting bland andra ting.

Som art är människan ett subjekt i den meningen att människan aktivt tar sig an och skapar sin tillvaro. Samtidigt agerar människan aldrig för sig själv eller som ett isolat, människan skapar i en sammantrassling tillsammans med andra människor och med annat – människan har människor som art som föremål för sin praxis. Människan är fri att skapa och förändra världen och när vi förändrar världen förändras även självet, människan är betingad av den värld som människan samtidigt betingar. När vi, du och jag förändrar världen som vi är en sammantrasslad del av förändrar vi på så sätt även vår egen natur-kultur – eller rättare sagt: människan är sammantrasslad och en del av världen, genom att människan handlar förändrar världen därför sig själv.

Människan har behov, som kan mättas men har också begär som är omätliga. Det är genom intra-relationell kommunikation i handling som människan kan svara upp mot begären.

Begränsningar.

Vi som möts är alla präglade av vår västerländska kultur som skissartat kan beskrivas på följande sätt:

En

- Liberalhumanistisk och antropocentrisk hållning där människan förutsätts utgöra ett centrum som en autonom, självständig individ som gör självständiga val. Där människan enligt detta synsätt har en möjlighet att ställa sig utanför sitt sammanhang som bedömare och betraktare, med en förutsatt objektiv blick. Detta ger människan en distans i en position utanför den egna kontexten, en position som ses som valbar och omfattande ett självständigt perspektiv utifrån eller uppifrån.
- Individcentrering där allt som finns utanför individen betraktas som objekt medan individen själv är ett handlande subjekt som riktar sina tankar och sitt agerande mot ting utanför sig själv. Allt utanför subjektet är subjektets objekt, inklusive den egna kroppen och alla objekt är möjliga att betvivla i någon grad. Detta ger en

uppdelning mellan det subjekt som upplever och den objektvärld som upplevs, en relation vari subjektet är separerat i förhållande till kroppen.

- Separeringen av kultur respektive naturen där naturen ses om icke-historisk och tidlös. Kulturen ses däremot som historisk och tidsrelaterad och i linje med detta en strikt cartiansk uppdelningen i dualiteten kropp och själ. Detta på samma sätt som när vi förenklat separerat biologi från sociologi eller där idéer och verbala språk ställts i motsats till objekt och uttryck för naturen.
- Verbalt förankrad representationalism. Det är en tradition som delar upp tillvaron i å ena sidan ting och å andra sidan representationer av dessa ting. Ting definieras som att tillhöra den fysiska världen och den verbala representationen den diskursiva, den på ord baserade världen.
- Empirism eller scientism som medverkar till förenklingar och mytologiseringar avseende tillvarons komplexitet utifrån olika institutioner och verksamheter. Det är i ljuset denna denna kritiska förståelse som den Russelska tolkningen av Hegels dialektik skall ses; en teknisk och logistisk tolkning som vidmakthåller föreställningen om en stegvis rörelse mot en i sanning slutgiltig och allomfattande kunskap
- Organisering av stater, ekonomier och övrigt samhällsliv efter ett i grunden kapitalistiskt synsätt där människan underordnas och där tillvaron uppfattas som en samling isolerade motsatser och ställningstaganden och där verkligheten i dess olika uttryck ses som antingen entydigt objektiva eller subjektiv. Där tillvaron till sin grund ses som statisk, passiv och oföränderlig.

Så möts vi till konferens, var och en som subjekt i meningen med en oundviklig utgångspunkt från sitt eget respektive universum av sammantrasslingar. För att mötas till trots av begränsningar behöver vi se på oss själva och varandra med kärlek, omsorg och ömhet. Komplexiteten är enorm vilket stämmer till ödmjukhet. Sammantrasslingar av Kropp i Kropp där vi kan spåra miljöförändringar, uppväxtförhållanden avseende alla de flerfaldiga olika parametrar som finns i spektrum mellan krig och fred, svält och överflöd, fattigdom och rikedom, närhet och distans, kärlek eller avvisande, sjukdom och tidig död eller få uppleva friskhet, skogslandskap eller slätter, dalar eller bergslandskap, kyla eller hetta, våld och ömhet, droger och drogfrihet, familjehemligheter eller öppna samtal, psykisk hälsa och psykisk ohälsa, sexuella preferenser av olika slag, destruktivitet och konstruktivitet, utlämnad eller inlemmad

-du som läsare kan själv ställa upp flera parametrar

Bland oss som konferensdeltagare lever allt detta i sammantrasslingar. Några har erfarenheter av att växa upp och leva liv under mycket torftiga förhållanden på alla olika tänkbara sätt, andra av rikedom på alla upptänkliga sätt. Vi bär erfarenheter av yrkesliv

som vi kan räkna med spänner över ett mångfasetterat fält. Vi har erfarenheter som berör hälsa och ohälsa, liv och för tidig död och detta i alla olika tänkbara uttrycksformer. Vi bär erfarenheter av människan själv som objektifierad, som en som inte skapar utan enbart upprätthåller. Erfarenheter där andra människor och ting blir främmande för människans handlingar då yrkesarbetet enbart syftar till att upprätthålla den egna existensen. Här skapas en passivitet, eller kanske en uppfattning av världen som passiv och statisk. Här skapas en miljö där människan riskerar att objektifierar sig själv.

Vi skulle samtidigt kunna räkna upp dualismer/dikotomier som lever bland oss i vardagligt tal i termer av kropp och själ, idé och verklighet, tanke och känsla, akademiker och praktiker,

All denna sammantrassling utgör är en kollektiv samlad rikedom.

Samtidigt är vi bärare av hemligheter, sådant vi sällan eller aldrig talar om, sådant som vi kanske lärt oss tala om, sådant som vi inte vet hur man talar om och vi står ibland handfallna inför livets utmaningar, begränsade av vår respektive samlade erfarenhet av hur man tar sig an livet i dikotomiernas och dualismernas tidevarv.

Vi har lätt att sammanblanda subjektivitet med psykologiska begrepp som kopplas till en enskild människas hjärna och kropp, eller med en individualitet som är kopplad till en enhetlig uppfattning av ett autonomt jag. Subjekt är aldrig autonoma utan står i ständig sammantrassling med allt i sitt kontextuella sammanhang intersubjektivt likväl som intrasubjektivt.

Vi kan inte särskilja människan som subjekt från andra subjekt; var mina och dina handlingar, känslor, tankar och språk börjar och slutar är inte vattentätt. Individens tänkande och kännande föregås av ett intrasubjektivt tänkande och kännande, snarare än tvärt om.

Vi är inte vana vid att lyssna till Kroppen – märk väl med stort K, människan som helhet – i syfte att söka förstå vad Kroppen har att lära oss i pendlingen mellan kunskaper och erfarenheter av såväl implicit som explicit slag.

I forskargruppen har vi fört många samtal kring hus låsta vi är, framför allt i det verbala språket som vi i vår västerländska kultur är så hänvisade till. Vi bekänner oss till en ansats i linje med vad som skissats ovan men när vi sitter ner och samtalar upptäcker vi gång på gång att vårt sätt att tala om oss själva, våra relationer, yrkeserfarenheter, ambitioner och planer drar oss tillbaka in i dualismer och dikotomier.

Varför Expressiva estetiska uttrycksformer och EXA

I min bok "Med bilden som språk" (Apelmo, 2024) talar jag om hur arbete där framför allt papper, färger av olika slag och karaktär samt redskap för att fästa färg på pappret, inklusive våra fingrar tas i anspråk. Detta arbete förankras ontologiskt, filosofiskt och teoretiskt i Ny-materialism, Freireansk pedagogik och Expressive Arts.

Där försöker jag visa på att arbete i och genom kreativa uttrycksformer

- På ett särskilt sätt tar den fysiska kroppen i anspråk, detta oavsett om vi utgår från bildarbete, skulptur, rörelse, dramatiseringar, musik och ljudskapande etcetera. Människan som Kropp engageras på ett särskilt sätt till sin helhet.
- I arbete av detta slag stryker vi ibland under vikten av att inte alltför snabbt gå in i en process där det skapande skeendet fångas eller kläs i ord.
- Vidare visar jag hur en aktiv process i och genom kreativa uttrycksformer ofta fungerar som dörröppnare för implicit - i den fysiska kroppen förankrad erfarenhet och kunskap – som därmed lyfts fram. Ibland som överraskande, ibland som utmaning stundtals som befrielse. Kunskap som tidigare inte varit medvetandegjord och verbaliserad blir därmed synliggjord och kommunicerad.
- Mötet med en flytande färg, en pastellkrita eller ett ritkol, ett musikinstrument av något slag eller en ljudslinga för att nämna några exempel kan i sig starta förändringsprocesser som är genomgripande och som verkar och medvetandegörs på en sinnlig nivå men som aldrig verbaliseras – eller enbart blir fragmentariskt verbaliserad.
- Att alla de olika uttrycksformerna till sin tillämpning är språk i sig vilka möjliggör dialog. Därmed vidgas dialoger, i samhandling.
- Arbetet med de olika redskapen innebär att agensen i alla olika former av materialiteter på ett särskilt sätt accentueras.

Under vår konferens kommer vi att på olika sätt få möta och vara aktiva medskapare i relation till en mängd olika material för skapande:

Instrument av olika slag, dikt, rörelse, ull, papper, färger

Allt i syfte

- att skapa och utforska en fördjupad intra-relationell kommunikation.
- Att "lägga märke till" affekter, sinnesrörelser och andra i den fysiska kroppen förankrade sensationer i syfte att i ett senare skede "lägga märke för" dimensioner och riktning för fortsatt utforskande.

Avslutningsvis

Några viktiga slutsatser från Hannes Lundkvists (2024) arbete.

I myten är subjekt och objekt isolerade från varandra, medan de i kunskapen är beroende av varandra (Feenberg, 2014). Den människa som tror sig observera tillvaron

objektivt och passivt utan hänsyn till människans subjektivitet mytologiserar kunskapen genom att framställa den som avslutad och fullständig och utgår från en förståelse av människor som mer ofria än vi är. Inte bara bortser denna typ av kunskap från kunskapens bräckliga natur – den bortser även från hur saklig kunskap oundvikligen hänger ihop med människans subjektivitet och frihet.

Det kan inte finnas en objektiv verklighet bortom människans ingripande i den, på samma sätt som människans subjektiva ingripande i tillvaron hade varit omöjlig utan en värld som utmanar.

Subjektet är inte bara den individ som försöker förstå och uppfatta världen som sådan utan subjektet är också "substans", en del av den värld som den uppfattar och ingriper i.

I arbete skapar människan sig själv på nytt som en del av världen. I denna process samspelar människan med naturen som en del av naturen och därigenom inte bara förändrar materialet i sig utan även sin natur.

Man bör således inte blanda samman friheten med subjektiviteten, vilket Beauvoir (2019, s. 113) påpekade – människan kan inte överskrida sin situation utifrån något autonomt oberoende av sin omvärld utan måste ta avstamp i det som begränsar för att kunna utöva sin frihet. Sartre betonade även gång på gång hur friheten är intrasubjektiv i det att självets frihet alltid är en förlängning av den andres frihet (se bland annat Sartre, 1986).

Praxis bör således inte förstås som en sekvens av olika skeden där vi tänker först och sedan handlar eller omvänt. Snarare bör de ses som två sidor av samma mynt där tänkande är handling och handling är tänkande. För att kunna förstå och förändra vårt handlingsutrymme måste vi utgå från deras samtidighet. Som pedagog, exempelvis, behöver jag förstå att tänkanden är handlingar som präglar vad som sker och vad som kan ske i den pedagogiska situationen; samtidigt behöver jag förstå att handlingar i samma situation kommunicerar tänkanden. När vårt handlingsutrymme är begränsat eller låst kommer vi inte vidare förrän vi förstått eller benämnt denna sammanbundenhet.

Den dialektiska kunskapen är alltid »situerad«, som Sartre (2006) påpekar, vilket återknyter till den dialektiska relationen mellan människa och värld. Det innebär att människan aldrig kan förhålla sig till tillvaron på annat sätt än utifrån människans perspektiv. Som människor är vi enbart förmögna att förstå hur världen förändrar sig själv genom människan eftersom vi aldrig kan göra oss kvitt människan och människovarandet i vår förståelse av världen. Därmed inte sagt att människan är överordnad världen. Det är även viktigt att ha i åtanke att kunskap inte heller befinner sig i hjärnan på en enskild människa – kunskapen är intrasubjektiv och sker i samspel mellan människor och deras omvärld (Engels, 1978a; Freire, 2013). Kunskap är på så sätt en process med världen och inte något »bortom« denna värld i en »tankevärld«. Vi

delar kunskapen intrarelationellt och intrasubjektivt och det gör att kunskapen alltid är en fråga om makt och påverkan.

Välkomna! Låt oss i praxis sammantrassla, erfara och kunskapa.