

# Politicitet

- et begrebsbidrag til den habermasianske deliberative teoris menneske- og offentlighedssyn



Af Marco Mosbæk Olsson  
AALBORG UNIVERSITET, 2019

## Abstract

---

This master thesis attempts a conceptual contribution to the deliberative democratic theory and political philosophy in general. While this thesis doesn't take a stand of opinion on the many and increasing examples of cases of identity-politics, it does take a thorough view on the concept of identity-politics itself. The common concept of the identity is divided in the current western political sphere in many different parts. We talk about 'religious identity', 'political identity', 'national identity' etc. as if the identity is something that we talk about and examine in disconnected parts. Current "liberal" states use this divisibility to illegalize different types of practice and actions – not because it directly affects other citizens in the state, but because the state is under the impression that the given practitioners is suppressed and forced to maintain these practices. It is the "ethical" agenda of these liberal democracies to illegalize Muslim scarfs, because simply wearing them is considered suppressive or supporting a suppressive type of religious practice. In this way the liberal governments never fully understand the cultural practice of scarfs' relation to individual identity. It is understood only as a religious practice, as a Muslim practice of the religion of Islam, and thereby generalizing and alienating the relation between self-identity and cultural traditions.

This is a position not untypical in the matters of identity politics. By following the discourse-theoretical and narrative conceptions of the identity, this thesis views the concept of identity as a dialogical dynamic between the social and public world and the introspective understanding and certainties of the individual. Such a perspective on the identity is a sort of "middle-ground" between the liberal democratic theory's strict separation between the private and the public, and the inseparable conceptualization the citizen and the community-state in the communitarian democratic theory. This is also where the thesis' theoretical position becomes obvious by following Habermas' own view of his procedural-deliberative democratic theory as something "in between" the two. It is on that reason, that a considerable part of this thesis is constructed as a critique of both the liberal and communitarian theory, while pointing out the need of an explicit articulation of an individual and identity perspective that recognizes the Habermasian view on the public.

The concept of culture and politic becomes connected, but not mixed. The thesis makes this understanding clear with an 'inner' and 'outer' distinction of the concept of culture, as well as makes a case for a pluralistic (but non-ethnocentric) political powerful populations. These different concepts are being connected with an identity-perspective, that makes the political views and actions of humans possible to see as an inherent part of the identity itself. In some ways, this is a step further from the Aristotelian view on humanity as a political species, as it makes it a personal and not a generic trait. While the conceptual contribution of the term

'politicity' is considered something inseparable from the individual identity, it is still something a lot more particular and complex than "just" a trait of humanity.

'Politicity' is a term that this thesis defines and explains throughout presentations of inspirational democratic theories as well as a specific theory, that seems to recognize the phenomena of politicity while not having the specific term and conceptual knowledge of it. Furthermore, the thesis points out in its analysis's practical political issues why this concept is needed to be recognized. This, however, makes the need of a contrast between the concept of 'politicity' and 'civility' obvious. In political actions made from certain unsatisfied opinions on the community's normative values, rules and customs, the 'civility' concepts distinction of civil disobedience resembles actions of politicity. But it is merely a superficial resemblance, which this thesis definitively unravels in its last part. Conclusively, the definition of politicity is finally stated in accordance with and expansion of the drafted definition that is presented in the beginning of the thesis. This also answers the thesis' core problem, that the definition of politicity must outline a recognition of the individual identity *across* isolating perspectives, so that it also can contribute to an understanding of the splitting tendencies of contemporary identity-politics.

# Indholdsfortegnelse

<b>Indledning.....</b>	<b>5</b>
Problemafgrænsning – et <i>forbegreb</i> .....	7
Problemformulering.....	11
<b>Specialets overvejede struktur .....</b>	<b>12</b>
Del I - Redegørelser .....	12
Del II – Analyser.....	13
Del III – Diskussion og Konklusion .....	14
<b>Del I – Demokratiteoretiske redegørelser og afsæt .....</b>	<b>14</b>
Det liberale syn på (præ)politisk subjekt .....	16
De kommunitaristiske demokrati- og identitetsværdier .....	22
Det deliberative syn på det sociokulturelle subjekt.....	27
Opsamling på Del I's indsigter i politicitet-begrebet.....	32
<b>Del II – Praktisk politiske analyser og civilitetsbegrebets relation.....</b>	<b>35</b>
Det deliberative subjekts selvhævdelse .....	37
Politicitet og civilitet.....	44
Opsamling på Del IIs indsigter i politicitet-begrebet.....	52
<b>Del III – Politicitetens begreb og selvhævdende praktisering.....</b>	<b>54</b>
Er politicitet mere end en aktivitet? .....	55
Konklusion .....	58
<b>Litteratur .....</b>	<b>62</b>

## Indledning

Dette speciale er et politisk filosofisk bidrag til en sammenhængsbetragtning af identitets-begrebet. Traditionelt ville sådan et sigte kunne indkapsles i ordvalget "politisk identitet", men dette speciale ønsker i stedet at opbløde de splittende konnotationer ved sådan formulering – således ved introduktionen af begrebet 'politicitet'. Det politisk filosofiske bidrag består specifikt i introduktionen af begrebet 'politicitet' for netop at begrebsliggøre de sociokulturelle praksissers og værdiers politiske aspekt af selvidentiteten. Fordi dette speciale bidrager med et hidtil ukendt begreb, vil en stor del af specialet beskæftige sig med undersøgelsen af begrebets definition og forklaring. Denne forklaring vil desuden hjælpes på vej via skildringer af begrebets i forvejen værende tilstedeværelse i aktuelle kulturelle og politiske eksempler og fænomener.

Begrebet 'politicitet' forsøger altså at italesætte det politiske aspekt i adfærd og selvsyn, der allerede synes at skinne igennem visse identitetspolitiske emner. Den nuværende omtale af "den politiske identitet" giver uhensigtsmæssig anledning til et sprogbrug, der opdeler identiteten i bestanddele uden forhold til den identitære helhed. I stedet ses identiteten, ifølge dette speciale, netop som en helhed der (i stedet for at være delt i emner, der kan forstås adskilt fra hinanden) faktisk indeholder alle disse emner i en sammenhængende identitet. Det er således ikke imod dette speciales perspektiv, at betragte og anerkende visse aspekter af identiteten (som f.eks. de typiske identitetspolitiske emner i individers national-, seksual-, køns-identitet etc.), men det er til gengæld imod dette speciales synspunkt at tale om disse aspekter som adskilte fra hinanden. Identitetens bestanddele udgør alle en del af selve identitetens eksistens og væsen, og må derfor anerkendes hver *især* fremfor hver *for sig*. Problemet i den adskillende opdeling af identiteten tydeliggøres, når det argumentatorisk bliver en mulighed at begrænse visse dele af identiteten (såsom at forbyde muslimsk tørklæde eller homo-ægteskaber) uden at forvolde sig mod identitetens andre dele eller identiteten som helhed. Det gensidige forhold mellem selvidentitetens selvforståelse og dens praktiske udfoldelser bliver på sin vis "diskrimineret" (i mangel på bedre ord) ved en kunstig opdeling mellem forskellige kategorier af identitet. Specialet mener derimod, at vi bør stoppe den kategoriske opdeling af identiteten, der udtrykkes i isolerede begreber, ved i stedet at sammenhængsbetragte disse identitetsdele i et begrebsligt sprogbrug, der netop hviler på teoretisk funderede sammenhængsforståelser af disse kategorier – hvor dette speciale, som sagt, bidrager med politiciteten som sådan et begreb. Det kan stadig give mening at tale om f.eks. seksuel identitet, men den seksuelle identitet indeholder også politiske, sociale og kulturelle aspekter, der ikke kan acceptere en eksklusiv kategorisering af den seksuelle identitet. Tilsvarende kan politiciteten vel nok ses indeholdt i en mere partikulært forstået adfærd (som f.eks. at vælge en vegetarisk kost), men derigennem også spænde over flere identitetsmæssige aspekter (som politicitetens

sammenhæng mellem et individs vegetarisme, politiske overbevisning, sociale netværk og adfærd etc.). Politiciteten udtrykkes gennem selvforstående adfærd f.eks. ved at bære tørklæde som muslim eller lade sig vie homoseksuelt som homoseksuel. Politiciteten fremstår blot tydeligere, og kaldes typisk "civil ulydighed", hvis den udtrykkende adfærd strider imod lovgivningen. Koblingen til 'civil ulydighed' vil være et særligt anliggende for dette speciale, da pointen for brugen af politicitet-begrebet ikke er afhængig af en lydlig/ulydig (eller måske rettere lovlig/ulovlig) distinktion. Ulovligheden af en aktiv politicitets-handling *tydeliggøres* rettere end den *defineres* af lovbruddet.

Begrebet 'politicitet' henvender sig således særligt til krydsningen mellem politik, kultur og identitet, hvor det altså aktuelt er tydeligt i politiske anliggenders overskridelse af blot at være forbeholdt den "politiske identitet". Specialet forsøger med andre ord at begrebsliggøre den politiske sfæres kontemporært svært indkredsede omfang – i dag kan det f.eks. ses som en politisk handling at barbære dele eller hele sin krop, såvel som det kan ses som en politisk handling *ikke* at barbære sig. Vores sociale adfærd synes at indeholde særlige betydninger eller budskaber, når den i særlig grad klassificerer vores gruppeidentitetsmæssige forhold til selvidentiteten. "Culture has become a ubiquitous synonym for identity..." (Benhabib 2002, 1) og dette synes blot at medføre samtidens "Identity politics [that] draws the state into culture wars" (Ibid.). Hvor identitetspolitikken på den ene side tydeliggør for os, hvordan identitetens aspekter ikke kan isoleres som adskilte dele, der dermed forsvarligt kan begrænses uden at begrænse identiteten som helhed, viser identitetspolitikken os på den anden side også graden af anerkendelsesbehovet for identiteten som helhed. Det er ikke dette speciales hensigt at bifalde eller kritisere de flere såkaldte identitetspolitiske kampe og brændpunkter – men derimod at identitetspolitikken qua indsigt i og erkendelsen af 'politiciteten', stikker langt dybere end de overfladiske og voldsomme kampe der florerer omkring visse minoriteters og positioners krænkelser. Det er rettere et forsøg på at forstå disse fænomener i deres sammensmeltning af kultur- og politikbegrebet, og dermed tydeliggøre sociokulturel adfærd og norm som betydelige dele af selvforståelsen.

I forlængelse af Benhabibs (2002) diskursteoretiske betragtning på den narrativt stiftede identitet åbner der for den sammenhængende forståelse mellem subjektets individuelle og grupperede identitet. 'Udveksling' bliver et nøglebegreb til at forstå konstitueringen af gruppe- og selvidentiteten, og dermed vises kulturer og identiteter som meningsløse at betegne som "rene" (Benhabib 2002, ix), da det er selve udvekslingen, der er drivkraften bag identitet og kultur. Dette perspektiv balanceres mellem et socialt afhængigt, men ikke et kollektivt opløst individ. Den sociale afhængighed er med andre ord ikke ensbetydende med uselvstændighed.

... just as the grammatical rules of a language, once acquired, do not exhaust our capacity to build an infinite number of well-formed sentences in a language, so socialization and acculturation do not determine an individual's life story or his or her capacity to initiate new actions and new sentences in conversation. (Benhabib 2002, 15)

Sproget har således en særlig betydning, da det dialogiske syn understreger udvekslingen mellem parter – hvad end det udarter sig i meningsudveksling, selvforstående livshistorie eller kulturel nationalhistorie. Denne dialogiske betragtning viser os desuden de sociokulturelle verdensforståelser, hvori der findes en positionelt stor forståelsesforskel mellem kulturelle observatører og deltagere. Mens den ene position (observatøren) sjældent begriber betydningen af de identitetsmæssige traditioner, normer, værdier og adfærdsformer i den betragtede kultur, kan den anden (aktøren) sjældent se udover sin egen kulturs verdenssyn. Denne dikotomi afspejles i kulturbegrebet, der således lettere kan forstås gennem denne indvendige og udvendige sondring. Der vil her lægges vægt på at vise de moralske og identitetsmæssige problemstillinger, som negligeres og/eller har svært ved at håndteres uden denne diskursteoretisk<sup>1</sup>-udvekslende forståelse af kulturer, når de sættes i en politisk kontekst. Her vil netop politicitetsbegrebet forsøge at muliggøre den nødvendige anerkendelse, da forståelsen af begrebet inkluderer den nødvendige sammenhængsforståelse af de nævnte begreber: Kultur, identitet og politik.

Således kan specialet nu ende sin indledning og i stedet vil en nærmere problemafgrænsning, i form af et skitserende forbegreb af politiciteten, tage over. Dette er nødvendigt, da et vist kendskab til meningen og betydningen af politicitetsbegrebet vil muliggøre den nærmere undersøgelse, definition, forståelse og bidrag til de ovenstående problematikker.

### Problemafgrænsning – et forbegreb

Identitetsspørgsmålet er efterhånden eksisterende indenfor de fleste filosofiske discipliner. At betragte det som et politisk og etisk spørgsmål er endog en antik betragtning, med stærk arv fra Aristoteles' udredning af mennesket som politisk dyr (Aristoteles 2011, 1253b). På trods af denne generiske bestemmelse i et

---

<sup>1</sup> For nu er distinktionen "diskursteoretisk" allerede benyttet et par gange, hvor det derfor synes hensigtsmæssigt at forklare denne distinktion, som værende perspektivet på udvekslingsforholdet mellem mening (opinion) og politik. Dette inddrager socialitet og kultur i den politiske forståelse, hvilken vil uddybes i Problemafgrænsningens offentlighedsdistinktion. Det vil desuden også løbende fremgå, hvorledes dette speciales diskursteoretiske forståelse tydeligt falder i forlængelse af den habermasianske diskursteori og -etik.

spørgsmål om en ellers stærkt subjektiv selvbestemmelse findes der stadig relevans i Aristoteles' arbejde om menneskets politiske aspekt, når vi nu undersøger dybden og indholdet af undersøgelsesbegrebet: Politicitet.

Med politicitet menes den selvidentitetsmæssige faktor, der understøtter enhver handlings sociopolitiske udtryk af individuel identitet. For at følge Aristoteles videre ses identiteten først og fremmest som et praktisk selvforhold, hvorfor subjektets etiske grad af adfærd er et politisk spørgsmål i sig selv (Ibid., 1094b). Dette er et sigte, der retter sig udover introspektiv definition og selvfortælling fordi, selvidentiteten netop ikke er et introspektivt anliggende alene, men i den grad også et spørgsmål, der formes og besvares af den enkeltes omgivelser. For Aristoteles udgør dette det videre grundlag for hans dydsetik (Ibid., 1095b), mens det i denne forbindelse rettere henvender sig til den sociopolitiske livsførelse, der afspejler sig i en gensidigt stiftet selvidentitet mellem ud- og indtryk. Således menes der ikke, at politiciteten kan findes i en udelukkende tilbagevenden til den antikke filosofi, men mere grundlægger politicitetens fænomen og idé som allerede tilstedeværende i de antikke politiske idéer. Politiciteten er desuden heller ikke blot en "drivkraft" for personlig praktisering af selvforståelsen, men tillige formet af sociale og kulturelle omstændigheders indvirken på et ellers selvstændigt orienteret individ. Identiteten skabes (med andre ord) i selve den sociokulturelle udveksling mellem individers selvforståelser. Denne udveksling beskrives diskursteoretisk-narrativt, hvilken nødvendigvis medfører en bredere forståelse af 'politik'. Det er også denne bevægelse mellem selvstændighed og socialitet, der udgør politicitet-forståelsens behov for at sammenbinde kultur og politik i en krydsning, der er imperativ for identitetsdannelsen. Mens ikke al kultur kan betegnes som politik og ikke al politik kan betegnes som kultur, giver det på ingen måde mening at adskille dem fuldstændigt. Disse begreber har et stort tværsnit, hvor de overlapper hinandens genstandsområder. Med begrebsbidraget 'politicitet' forsøges dette tværsnit at begribes i en "dobbelt forståelse" af i) en narrativ dynamik, der udvikler den ii) personlige politiske identitet. Dette sociopolitiske forankrede afsæt for identitetsmæssig selvforståelse guides løbende af Habermas' diskursteoretiske overbevisninger, der benytter de netop beskrevne aristoteliske betragtninger som afsæt for hans deliberative demokratiteori.

Hvordan man forstår sig selv, afhænger ikke blot af, hvordan man beskriver sig selv, men også af de forbilleder man stræber efter. Den egne identitet bestemmes både af, hvordan man ser sig selv og gerne ville se sig selv – hvem man er nu, og efter hvilke idealer man udkaster sig selv og sit liv. Denne eksistentielle selvforståelse er evaluativ i sin kerne og har som alle vurderinger et janushoved. Disse to komponenter er vævet sammen i det: den deskriptive komponent i jegets livshistoriske genese og den normative komponent i jeg-idealet. (Habermas 2005, 29)



Habermas' demokratiteori indeholder et individsyn, der understøtter og rummer den umiddelbare forståelse af politiciteten. Det beskrives her, hvorledes det er den enkeltes selvstændighed, der *byder* en selvhævdelse, hvilken både skal fraholde kollektiveringen af individet, såvel som skabe/medvirke til den enkeltes forståelse af sig selv. Politicitetens selvhævdelse er af både *indforståede* udkast af dén selvforståelse, som individet umiddelbart forener sig selv med, ønsker at forene sig med, såvel som "adskiller" den enkelte fra fællesskabet. Men det er også i den praktiske verden af en kulturel og politisk offentlighed, at vi ser politiciteten som et virvar af *udenforstående* udtryk af og blandt individer. Det selv-definitiviske aspekt af livet, som værende en form for praktisk og evaluativ fornuft, forholder individets etiske overbevisninger mod den omgivende norm og moral. Men udover den normativt rettede adfærd er selvforståelsen også afhængig af introspektive visheder, der ikke nødvendigvis er farvet af en etisk vurdering. Selve tilgangen til selvforståelsen synes lige så nysgerrigt drevet, som normativt bedømmende. Det er, så at sige, først når selvforståelsen skal "praktiseres", at adfærden bedømmes i en forenelighed og stræben efter eget selvideal. De interesserede valg som arbejde, hobby og sågar noget så personligt som valg af partner, er ikke noget man kan bedømme etisk overfor andres interesser (med mindre disse selvfølgelig er decideret umoralske såsom aktiv pædofili, dyrplageri etc.). Dette nuancerer allerede Aristoteles' udlægning, hvor netop sådanne sammenligninger og eksemplificeringer benyttes til at placere og kvalificere 'det gode'<sup>2</sup>, til i stedet at anerkende visse selvdefinitiviske emner som værende deskriptive, eller i det mindste uden etisk vurdering. Det at se sig selv som musikalsk er hverken et "værre" eller "bedre" selvsyn end at se sig selv som sportslig.

Således findes der deskriptive såvel som normative perspektiver i den enkeltes samlede selvsyn. Politiciteten, så vidt dette speciale forstår det, er en del af identiteten, der hviler på begge former for selvsyn. Dét, der adskiller identitetens politicitet fra f.eks. identitetens religiøsitet er dens klare politiske dimension, hvilken vi stadig må tænke bredere end system eller særlig praksis, og dermed sammenbinder den identitetens ellers adskilte dele. Visse aspekter af identitetens religiøsitet kan altså også ses som politicitet (i f.eks. sociale adfærdsnormer som kosher), og giver således en sammenhængsforståelse, der bryder med de isolerede termer såsom "politisk" eller "religiøs identitet". Men politiciteten må ikke misforstås som et "medium" for den enkeltes identitet. Det er nærmere *gennem* mediet, at politiciteten ytrer og udvikler sig. Mediet skal således rettere forstås som den samfundspolitiske sfære eller arena, hvor samfundsrelevante emner diskuteres eller behandles *af* individuelle eller grupperede politiciteter. Politiciteten er dog ikke blot én overbevisning, én sag, ét parti eller én ideologi. Den subjektive selvforståelse er langt større end, hvad

---

<sup>2</sup> Det er med andre ord gennem disse deskriptive selvdefinitiviske emner, at Aristoteles ofte skildrer normative kvaliteter. Det 'gode' findes altså i de deskriptive klassificeringer, såsom den "gode" læge, den "gode" musiker, den "gode" ven etc.

politiske kategorier kan rumme, og politiciteten placerer sig i en metafysisk symbiose med den enkeltes selvidentitet – som en praktisering af selvidentiteten med tilbagereflekterende kvaliteter. Politiciteten er *iboende* identiteten, men bidrager gennem refleksioner, overbevisninger og sociokulturel adfærd i det politiske medium til forståelsen af subjektets egen (politiske) identitet. Den sociokulturelle adfærd og det praktiske selvforhold betragtes som forlængelser af politiciteten, hvor det i relation til sine omgivelser definerer selvhævdelsen som "enig" eller "uenig". Derfor findes der (som også Indledningen kom ind på) visse ligheder med civilitetsbegrebet, men en væsensforskel i deres udgangspunkter. Civiliteten befinder sig i det sociokulturelle rum, hvor den defineres og klassificeres af enten den individuelle forenelighed eller uforenelighed med det normative miljø. Til forskel befinder politiciteten sig i den enkeltes (selv)identitet.

Ved at definere og udvikle sig deskriptivt og normativt bringer politiciteten identitet og gruppeidentitet i en dialogisk relation, hvor den enkelte enten placerer sig indforstået i et kulturelt miljø, eller udenforstående i en betragende eller kontrasterende selvkonstituerende position. Dette er til forskel fra civilitetens indordnende (civile) eller modsættende (ucivile) distinktion, der desuden kombineres med en "lydigheds"-bestemmelse. I et civilitets-perspektiv bedømmes individet civilt eller ucivilt (muligvis også kombineret med en lydigheds- eller ulydighedsbestemmelse), mens politiciteten til gengæld betragtes som et (socialt) menneskeligt vilkår, der dermed gør en tanke om upoliticitet umulig. Politiciteten befinder sig inhærent i subjektet, men udtrykker sig i intersubjektive situationer eller ud af socialt udviklede overbevisninger, hvilket understreger den politisk/kulturelle *samsfære*, hvori en stor del af specialet derfor må foretage sin undersøgelse. Heri skal vi desuden se specialets og politicitetens offentlighedsforståelse. I en "bred" politisk forstand kan vi med fordel betragte denne samsfære som netop politicitetens offentlighedsbegreb, hvor samfundets grad af borgerlig civilitet rettere skitserer kulturel enstemmighed mellem individuel politicitet og samfundets norm- og værdibaserede gruppeidentitet. "*En politisk fungerende offentlighed har ikke blot brug for garantien fra retsstatslige institutioner, den er også afhængig af, at den imødekommes af kulturelle overleveringer og socialisationsmønstre og af den politiske kultur hos en befolkning, der er vænnet til frihed*" (Habermas 2012, 40). Således kan visse eksempler på politicitet tydeliggøres i eksempler på ucivilitet (f.eks. i former for civil ulydighed), men sådanne eksempler skal i specialets undersøgelsesperspektiv rettere ses som eksplicite "udbrud" af politicitet. Den udenforstående, betragende og/eller kontrasterende selvkonstituerende position tydeliggøres nemlig af handlinger, der så at sige modsætter sig det normative miljø.

Grundet den brede forståelse af politik, vil specialets undersøgelse overvejende håndtere politik- og kulturbegrebet i en kobling. Sammenhængen mellem de begreber bør umiddelbart ikke virke uforståelig, særligt taget politicitetens offentlighedsforståelse i betragtning. Ikke desto mindre synes det

hensigtsmæssigt at bemærke denne koblings løbende sammenhæng i specialet for læseren. I en vished om at ikke alt kultur er politik og ikke alt politik er kultur, ændrer det ikke ved det betydelige overlap mellem de to begrebers domæner (at politik f.eks. rammesætter eller danner grobund for en kultur, og at kultur både kan indfinde sig i politiske systemer såvel som i beslutninger). Politicitetens placering i disse to begrebsområders tværsnit er nærmere den identitetsmæssige udvikling, der ikke forholder sig til enten den kulturelle eller politiske grad af selv- og gruppeidentitet, men rettere beviser begge disse begrebers inhærente tilstedeværelse i den subjektive selvfortælling. I en narrativ forståelse af identiteten kan politiciteten ses som "medforfatter", hvor den ikke nødvendigvis beskriver sig selv i en politisk eller kulturel karakter. Men i sin udadvendthed ses de politicitetens aktiviteter i kulturelle og hverdagslige gerninger, såvel som i de sociale gruppe-bestemmelser af identitet. Politiciteten indfinder sig både i et selvforstående gruppemedlemskab (som seksualitet) og i et selvudtrykkende gruppemedlemskab (som hobby), men viser dermed også forholdet mellem selvforstående og selvudtrykkende gruppemedlemskab som dynamisk sammenbundne og sværere at adskille. På samme vis er politicitet dermed et "samskabt emne", der udvikler sig gennem sociale og introspektive bevægelser og udveksling, og således også udarter sig i normative og/eller deskriptive aspekter for den enkeltes identitet.

Dette giver os en foreløbig forståelse af politicitetens umiddelbare definition. Specialets dele vil undersøge, hvorvidt denne midlertidige definition kan "realiseres" gennem redegørende forklaringer, analyserende perspektiver og sideløbende og opsamlende argumentationer. Vi vil dermed kunne se, hvorledes dette forbegreb kan kvalificeres i et reelt begreb, og desuden se, hvorledes dette begreb "arbejder" i aktuelle henseender. Vi vil, som allerede bemærket, følge en habermasiansk deliberativ demokratiteori, fordi det synes at være heri, politiciteten implicit allerede er anerkendt. Vi vil derfor sætte ord på det, der usagt anerkendes, men også forklare, hvorledes denne anerkendelse finder sted. Politiciteten vil, overordnet og slutteligt formuleret, undersøges som identitetens selvforståelse og udfoldelse i tværsnittet mellem politik og kultur.

### Problemformulering

Problemafgrænsningens forbegreb har blot skitseret et udkast for politicitet-begrebets endelige definition og forståelse. Dette har bibragt en umiddelbar afgrænsning af, hvor iblandt begrebet synes at "placere" sig og dermed samtidigt angive specialets sigte. Dette sigte har videre medført en forudsættende kontekst, således specialets Problemformulering nu kan konkretiseres. Følgende lyder specialets problemformulering:

*Gennem en introduktion af begrebet 'politicitet' søger dette speciale at bidrage med et politisk individperspektiv til Habermas' deliberative teori, der således anerkender den individuelle identitet på tværs af ellers isolerede sondringer, og dermed kan danne dybere forståelse for de identitetspolitiske splittende tendenser og politisk situationelle hårdknuder.*

For at fastholde undersøgelsens forståelsesmæssige kontekst vil specialet nu redegøre for sin strukturelle opbygning forinden dets indholdsmæssige redegørelser (og derigennem reelle undersøgelsesarbejde) påbegyndes.

## Specialets overvejede struktur

Dette afsnit har til formål at give læseren en fornemmelse af de overvejelser, der ligger bag strukturering af specialet. Derfor kan det anbefales at følge Indholdsfortegnelsen sideløbende med afsnittets forklaringer – i det mindste for overblikkets skyld. Tidligere afsnit bør have sat rammerne og placeret konteksten for problemformuleringens sigte. Ikke desto mindre synes det hensigtsmæssigt at give en yderligere forklaring af undersøgelsens kurs og valg derom.

### Del I - Redegørelser

Første del indeholder tre afsnit, der alle har redegørende karakter, og som muliggør betragtningen og forståelsen af politiciteten. Hvert afsnit indeholder hver en udredning af et demokratiteoretisk syn på individet og det dertilhørende statsbegreb. De to første afsnit vil forholde sig til demokratiteorier, der, ifølge dette speciale, ikke anerkender eller respekterer politiciteten. Disse redegørelser vil derfor indeholde løbende kritik, der vil vise, hvorledes manglerne på respekt og anerkendelse består. Det tredje afsnit vil give en redegørelse af den demokratiteori, der både har foranlediget specialets opdagelse af politicitet som fænomen, men også synes at besidde en statsstruktur, der formår at varetage det. Derfor vil dette afsnit besidde hhv. et diskursteoretisk syn på identitet og politiske dynamikker, hhv. en deliberativ statsstrukturering der varetager og håndterer dette syn gennem en særlig magtfordeling og legitimitet.

Efter de to første redegørelses løbende kritik, og den tredje redegørelses demokratiteori der (godt nok usagt) anerkender politiciteten, vil der slutteligt samles op på de særlige indsigter disse redegørelser bidrager med til forståelsen af politicitet-begrebet. Dermed indeholder første del to kritiske redegørelser af demokratiteoretiske modeller og perspektiver, en tredje redegørelse af et demokratiperspektiv der implicit synes at rumme og anerkende politicitet-begrebet, for til sidst at give et fjerde afsnits opsamling på politicitet-undersøgelsens erkendelser gennem læsning af dette første afsnit. Med en sådan samlende forståelse er vi derefter i stand til at udføre næste afsnits analyser.

## Del II – Analyser

Specialets anden del indeholder to analyseafsnit og et opsamlende afsnit. Analyserne betragter ikke så meget sager og fænomener *med* eller *ud fra* politicitetens begrebsfænomen, for politiciteten er (reelt set) på dette tidspunkt stadig er under undersøgelse. Derfor er analyserne nærmere "lenser", der forsøger at få øje på politicitetens fænomen i aktuelle og politisk praktiske sager, der således tydeliggør for os, hvordan politicitetens begreb "arbejder" disse kontekster. Politicitet-begrebet, kan man sige, tydeliggøres således yderligere i dets funktionelle relation til aktuelle problematikker. Den første analyse betragter denne første aktuelle problematik ved tørklædeforbud i liberale samfund som det danske og franske. Denne betragtning føres af den deliberative analyse allerede foretaget af Benhabib (2002), men tilføjer alligevel nye elementer ved tydeliggørelsen af politiciteten og dens rolle i ikklædelsen af tørklæde uanfægtet lovlighed.

Anden dels anden analyse betragter selvidentitetsbærende adfærd i relation til kulturelle normer og lovgivning overfor civilitetsbegrebet. Indenfor tænkningen om civilitetsbegrebet findes der forskellige karakterer og perspektiver på civilitet overfor ucivilitet. Hele tiden betragtes borgeren i en relation til samfundets værdifællesskab, og en introduktion og anskuelse af politicitetsbegrebet viser således et kommunitaristisk islæt i civilitetsbegrebet. Ved denne tydeliggørelse (gennem introduktionen af politicitet overfor civilitetsbegrebet) viser denne analyse sig som kritik af brugen af civilitetsbegrebet i anliggender, der synes bedre forstået ved en brug af politicitetsbegrebet. Desuden supplerer denne inddragelse af politiciteten overfor civilitetsbegrebet i særlig grad til den deliberative statsforms *rationaliserende* legitimitetsfunktion, der netop lykkes med en normativ anerkendelse af kulturel uenighed gennem inddragelse af individuelle og (minoritets)grupperede politiciteter frem for en normativ bedømmelse af den blotte adfærd som civil/ucivil. Yderligere giver denne analyses kritik af civilitetsbegrebet således en vis klarhed over den forvirring, der ellers opstår i civilitetsbegrebets perspektivafhængighed for sin normative bedømmelsesfunktion. I den forbindelse understreges politiciteten slutteligt som værende et deskriptivt vilkår, der ikke eksisterer qua sin normative orientering.

Til sidst i specialets anden del vil et tredje afsnit indeholde en opsamling af de to analysers indsigter i politicitetsbegrebet og hvordan det "arbejder" i den praktiske verdens krydsning mellem politiske og kulturelle fænomener. Politiciteten vil her opsamlende fremhæves som "gennemskærende" den kulturelle og politiske sondring via en begribelse af identitetens praktiske og sociokulturelle selvforhold.

### Del III – Diskussion og Konklusion

Specialets tredje del er også dets sidste del. Den indeholder et diskussionsafsnit, der behandler de sidste spørgsmål som de foregående afsnit og opsamlinger har givet anledning til efter deres egne erkendelser. Disse spørgsmål forsøges at blive konkretiseret via politicitetens sammenbindende forståelseskvaliteter, når det gælder begreber som identitet, kultur og politik. Ved specifikt at spørge hvordan og hvor meget politiciteten er en aktivitet, vil politicitetens fysiske og metafysiske placering betragtes, såvel som forholde den til enten et subjektivt og intersubjektivt anliggende. Diskussionen vil dermed være det sidste reflekterende afsnit, der ikke længere synes at have større behov for inddragelse af redegørende materiale, eller analyserende undersøgelser. Diskussionsafsnittet er et behandlende og undersøgende afsnit, men kun udformet af refleksioner over forbegrebets skitsering af politicitet-begrebet og de to foregående deles behandlings-undersøgende kurs imod besvarelsen af problemformuleringen. Kun et enkelt habermasiansk bidrag vil indfinde sig i relation til udbygningen af politicitetens offentlighedsforståelse. Dette synes blot naturligt, da offentlighedsbegrebets introduktion i forbegrebets skitsering løbende vil udvides gennem specialet og derfor har behov for et endeligt fokus iblandt refleksionerne.

Dette leder os desuden til det sidste konkluderende afsnit. Efter diskussionsafsnittets refleksioner over de sidste spørgsmål, besidder vi endeligt de nødvendige pointer for endelig besvarelse af problemformuleringen samt fastslåen af politicitetens definition. Denne definition vil forholde sig til forbegrebet, og således supplere, tilrette eller understrege dets forudgående definition. Det er dog vigtigt at understrege, at givet dette speciale virkelig påpeger et begrebsfænomen, blot vil have indledt undersøgelsen af dets facetter og yderligere definition. Politiciteten antages nemlig at være allerede-eksisterende, og dermed blot italesat og forklaret gennem dette speciale, hvorfor det ikke bør ses som værende fuldstændigt op til specialet at definere det. Politiciteten er fra start anerkendt som værende ude af specialets hænder, men blot i dets undersøgende sigte. Så vidt kan vi for nu påbegynde dette speciales undersøgelse af begrebsfænomenet politicitet og således gå i gang med specialets første del.

### Del I – Demokratiteoretiske redegørelser og afsæt

I denne første del vil specialet – i tilslutning til Habermas' opbygning af *Tre normative modeller for demokratiet* (Habermas 2005, 43-55) – give en udlægning af to konflikтуelle teoretiske positioner for demokratiet, for dernæst at beskrive et tredje (nærmest mellempositionerende) perspektiv. De to konflikтуelle positioner består i den liberale og den kommunitaristiske (hos Habermas også kaldt den republikanske), mens den tredje består i den deliberative position – mere præcist i en diskursteoretisk- og etisk, proceduralistiske tænkning af deliberativt demokrati, hvilket dette speciale blot vil betegne som *det*

deliberative perspektiv, grundet rummeligheden for politicitetens væren i den habermasianske tænkning. Til forskel fra *Tre normative modeller for demokratiet* er fokus for dette speciale mere en forståelse af begrebsfænomenet 'politicitet', frem for struktureringen af den deliberative stat. Derfor forholder disse udlægninger sig særligt til den givne demokratimodels forhold til individsyn og i den forlængelse, hvorledes dette individsyn praktiseres gennem tilhørende samfundsopbygning. Slutteligt vil et opsamlende afsnit på de tre foregående afsnits indsigter i politicitetens begrebsfænomen opsummere hele denne dels redegørende indhold.

Det første redegørende afsnit vil dreje sig om den liberale tænkning af både individ og statsstruktur. For at give den liberale tænkning en mere moderat relaterbarhed for den moderne stat og politicitetens forbegreb, udvælges Rawls' liberale argumentation med klassisk-liberale supplementer fra Locke. Valget af denne liberale udlægning består også i den akademiske udveksling mellem Habermas og Rawls, der bidrager til de diskursteoretiske betragtninger af individet, der senere vil uddybes i de andre redegørende afsnit. Løbende gennem dette afsnit vil den habermasianske kritik af det liberale perspektiv vise sig både at være kursgivende for udlægningens narrativ, såvel som fremhævende faktor for det liberale perspektivs mangel på anerkendelse af politiciteten. Dette vil vise sig ikke blot at være et kritikpunkt, men også en generel svaghed for den liberale adskillelse mellem privat og offentlig sfære.

Den kommunitaristiske udlægning er en mere broget affære, da kommunitarismen selv udspringer af en kritik af den liberale model. Efter et indledende fælles afsæt i den antikke tænkning bliver det klart, hvorledes de to modeller adskiller sig tidligt fra hinanden. Mens kommunitarismen kritiserer den liberale stat for at have negligeret det menneskeligt politiske aspekt ved at erhvervsliggøre det, må kommunitarismen selv afklare hvor radikalt den skal forstås. Den kommunitaristiske tænkning kan betragtes radikalt unitaristisk, men på samme måde som valget af en moderat liberalisme synes at give den kritiserede demokratiteori bedst mulige betingelser for argumentatorisk selvforsvar, vælger specialet at fokusere på den pluralistiske kommunitarisme. Her viser det sig dog, at selv det pluralistiske perspektiv i kommunitarismen er homogeniserende i sin kerne, hvilket løbende vil kritiseres i dette redegørelsesafsnit. Særligt vil en dansk kontekst i form af grundtvigianisme og Hal Koch optræde, men lige så vil de vises som værdimæssigt indoktrinerende for politiciteten, og dermed udvande individets politicitet i fællesskabets. Dette fremviser afslutningsvist en forskel mellem politicitetens mere narrative og diskursteoretiske forhold til kulturbegrebet, og kommunitarismens mere kulturelt forankrede individ- og statssyn. Hvor politicitetens kritik af liberalismen mere bestod i selve adskillelsen mellem privat og offentlig sfære, består kritikken af kommunitarismen mere

i individets forhold til den omgivende kultur. Kommunitarisismens kulturbegreb hviler så tungt i statens fundament, at individet selv er i risiko for kulturel kollektivisering.

Slutteligt vil den deliberative demokratimodel vise sit diskursteoretiske syn på individet, der både anerkender identitetens sociale afhængighed og individuelle eksistens. Dette fremføres af den deliberative og dialektiske argumentation, der allerede indfinder sig kritikken af kommunitarismen, men også bakker op om forbegrebets dobbelte forståelse af kultur/politik og socialitet/individualitet. Den deliberative stat struktureres herved med en respekt for dette diskursteoretiske menneskesyn, og skaber dermed rum for den udveksling der både kvalificerer den politiske identitet, men også formår at facilitere et demokratisk system, der respekterer grænserne mellem fællesskab og individ. Dermed ikke sagt at den politiske magt er folkefjern. Magten fordeles på deliberative måder der ikke truer den enkeltes politicitet, men stadig muliggør dennes behov for indflydelse over sine sociopolitiske omgivelser. Den deliberative stat forsøger således at fordele den politiske magt blandt folket, højne den dynamik vi kan kalde identitetsstiftende udveksling og samtidigt give politiciteten plads og anerkendelse, hvilket har været udfordret hos de tidligere nævnte modeller. Sidstnævnte faktor påstår jeg ikke har været den direkte intention fra habermasiansk side, men det er jo også dette speciales hensigt at formulere dét, der synes at være tilstede, men ikke har fået sat ord på sig endnu.

### Det liberale syn på (præ)politisk subjekt

Indenfor det liberale perspektiv på subjektet kan man finde flere udlægninger af mere eller mindre radikal art. For at specialet inddrager de mest relevante og bidragsdygtige udlægninger, vælges der at fokuseres på John Rawls' mere moderate liberalisme, hvortil klassisk liberale tanker fra John Locke momentvis vil tydeliggøre Rawls' budskaber som bestående indenfor den liberale tænkning.

For at give den liberale tænkning et samlet udgangspunkt for individsyn kan man i kritiske formulere det som værende i form af "præpolitiske identiteter" (Warren 1992, 1 (8)). Dette betyder, at politik er et eksternt system eller en aktivitet, der er udenfor individets identitet. For Rawls er dette en iboende overbevisning, da selve hans "*original position*", hvilken politisk praktiseres gennem det kendte "*veil of ignorance*" (Rawls 1971, 136-142; 1985, 234-239), forudsætter en organisatorisk position afkoblet men begribende overfor den sociale verden. Tanken er, at den politiske magt skal være uden muligheder for at indtænke sin egen sociale position i struktureringen af samfundet, og dermed uden risiko for egoistisk forfordeling. "*We must nullify the effects of specific contingencies which put men at odds and tempt them to exploit social and natural circumstances to their own advantage*" (Rawls 1971, 136). Løsningen på problemet om den egoistiske magt ser Rawls altså i en ignorant magtposition. Men hvor dybt skal ignorancen stikke, før det er tilstrækkeligt, og



hvor langt kan ignorancen gå, før de politiske kompetencer kompromitteres? Man kan med andre ord have svært ved at forestille sig politiske agenter, der er uforholdende til sine historiske, sociale og normative forhold, men stadig er beslutningsdygtige i spørgsmål om samfundsstruktur, der netop skal respektere sine medborgeres eksterne forhold såvel som individuelle autonomi.

Rawls anerkender dog den sociale betydning for individets (selv)forståelse og forstand (Rawls 1977, 160), hvormed den originale position selvfølgelig ikke underkender sin egen reelle og socialt udviklede identitet. Den originale position "*... as a device of representation [...] must be regarded as both hypothetical and nonhistorical*" men "*... in the original position the parties are [still] not allowed to know their social position*" (Rawls 1985, 236, 237). At befinde sig bag uvidenhedens slør, skal, ifølge Rawls, være ligesom en leg, hvor identiteten kan forestille sig selv at være en anden, for at løse en opgave – i dette tilfælde den retfærdige strukturering af samfundet og fordeling af dets goder (Ibid., 239). Men denne skelnen mellem reel men ignoreret identitet, overfor den påtagede og udøvende identitet uden en frakendelse af medborgerens reelle identiteters subjektive interesser, placerer selve moraliteten i en uklar position. Moralitet synes at bestå i subjektive handlinger overfor givne omstændigheder, men i et præstruktureret samfund af en *uomstændig* agent rejser det spørgsmålet, hvorvidt "moraliteten kan udledes" i en struktur, der er struktureret uden en moralsk men med en rationel hånd. "*... he [Rawls] soon realized that the reason of autonomous citizens cannot be reduced to a rational choice conditioned by subjective preferences*" (Habermas 1995, 112). Moralitet kan, ifølge Habermas, muligvis udledes, men ikke tilgås, så længe fornuften er reduceret til blot subjektive interesser. Fornuften må på en måde kunne "række ud over sig selv", men hvis denne transcendens allerede er tilrettelagt af den originale position, sætter det både spørgsmålstejn ved den subjektive frihed, såvel som den originale positions moralske kompetencer overfor mangel på sociale omstændigheder. Hvor moraliteten reelt set er tilgængelig for den originale position grundet dennes *virkelige* liv, må den originale position på en måde forkaste sin socialt givne moralske vished, for at kunne "repræsentere sig" bag uvidenhedens slør. Rawls' kontrafaktiske repræsentation splittes mellem at *burde* frakaste sine sociale omstændigheder, der for så vidt er fundamentet for dennes tilgang til moraliteten, men stadig være i stand til fair at strukturere samfundet.

Heri synes der at være et problem i Rawls' konception af den originale position, da denne blev udtænkt for at undgå umoralsk forfordeling, og dermed netop som et moralsk initiativ. På trods af sin uddybning ændrer Rawls ikke ved "*... the view that the meaning of the moral point of view can be operationalized in this way*" (Habermas 1995, 112). Med andre ord er det en udfordring, at agenten, der skal varetage sine medborgeres interesser, er uden reel vished om sin egen "*fortune in the distribution of natural assets and abilities, his*

*intelligence and strength, and the like*" (Rawls 1971, 137), fordi denne stadig forventes at kunne strukturere en fair stat med netop denne mangfoldighed af pluralitet blandt medborgerne.

This can be understood to mean that the parties in the original position are at least cognizant of the kind of binding mutuality that will characterize the life of their clients in the future, although they themselves must for the present conduct their negotiations under different premises. Such stipulations are perfectly admissible. My only question is whether, in being extended in this direction, the design loses its point by becoming too far removed from the original model. (Habermas 1995, 113)

Mens styrken i den originale position netop bestod i uvidenheden om egen identitets forhold til samfundet, er det også dens svaghed. Moraliteten er et rationelt anliggende, tilgængeligt for subjekter i deres livs altid forandrende omstændigheder, men for den originale positions vedkommende, er omstændigheder og deres omskiftelighed ikke aktuelle. Ikke udover den originale positions ansvar for at strukturere så retfærdige (fair) omstændigheder for statens borgere. Vi vil vende tilbage til denne kritik, men først må vi forstå liberalismens politiske adskillelse mellem privat og offentlig sfære, da denne muligvis kan bidrage til den videre opklaring af Rawls' uklarhed mellem subjektive interesser, sociale omstændigheder, moralitet og politik.

Den liberale teori holder fast i politik som værende blot en praktikalitet for subjektet – subjekter er rettere agenter *indenfor* de politiske rammer. Sociale kontrakter og institutioner betragtes som "basale strukturer" (Rawls 1977, 1981, 1985), hvilket er en samlebetegnelse for, hvad Rawls beskriver som "*the way in which the major social institutions fit together into one system...*" (Rawls 1977, 1 (159)). Den distancerende sproglighed mellem individet og 'systemet' tager udgangspunkt i individualiserede subjekter, "*... thus persons are born into society taken as a self-sufficient scheme of cooperation*" (Rawls 1981, 15), hvor socialiteten er en tilsvarende "evne", "rum" eller "modus" man "træder ind i" – i en kvalitet alt afhængig af subjektets sociale dygtighed. Man kan derigennem indvende, at det fra start er et isoleret syn på menneskers evne til at forhandle, finde kompromisser eller nå til enighed. Et syn på samarbejdsevnen som medfødt og selvtilstrækkelig hensætter situationel enighed til at være et spørgsmål om tilfælde (enten i form af sammenfaldne interesser (f.eks. frivilligt giftemål) eller evner for sociale hensyn (ved f.eks. at ønske kompromis blot for at undgå yderligere konflikt)). Dette sætter store krav og forhåbninger til enkeltindividernes evner og interesser, fordi "*the capacity for social cooperation is taken as fundamental, since the basic structure of society is adopted as the first subject of justice*" (Ibid.). Mens de sociale evner er medfødte og yderligere formet/kvalificeret socialt apolitisk, er de nemlig nødvendige for politisk organisering og praksis. Politik er til som en form for "hensigtsmæssighed" for det levede upolitiske liv og aldrig at blande sammen med den subjektive og sociale identitet.

On this view, individuals are rational maximizers of preferences, so their political judgments will follow self-interest in ways that are likely to threaten the rights and liberties of other individuals. For this reason, institutions should be designed to separate political judgments from those of individuals; democratic decision making should be representative, rather than direct. (Warren 1992, 3-4 (8-9))

Det er altså ikke bare af praktiske årsager, at det liberale demokrati kun sjældent inkluderer befolkningen i yderligere politiske beslutninger end valg og folkeafstemning<sup>3</sup>. Det er decideret farligt at inddrage individer i politiske beslutninger, hvorfor Locke mener, at *"God hath certainly appointed government to restrain the partiality and violence of men"* (Locke 2003, Second Treatise §13). Hvis politiske beslutninger bliver allemandseje, vil de individuelle interesser kompromittere hinandens livsudfoldelse. Derfor er de basale strukturer uden politisk indblanding, men blot "rammesat" politisk. *"... the political constitution, the legally recognized forms of property, and the organization of the economy, all belong to the basic structure"* (Rawls 1977, 1 (159)). Den retfærdige strukturering af den basale struktur er ikke det eneste, der muliggør befolkningens sikre livsudfoldelse. De liberale betragtninger af socialt liv indenfor den politiske strukturering af samfundet, består, hos Rawls, i en pointe om samarbejde og dets gevinst.

Dette nuancerer indvendingen om "et tilfælde" ved enighed blandt individer, da samarbejde (som regel) indbefatter en form for vilje og hensigt. I det mindste en hensigt i selve samarbejdet for dets *reasonable* og *rational* elementer (Rawls 1981, 14). Det rimelige (*reasonable*) element består i fastsættelsen af fair betingelser for samarbejdet. *"Fair terms of cooperation articulate an idea of reciprocity and mutuality..."* (Ibid.), hvilket understreger de sociale implikationer ved samarbejdet. Mens hver samarbejdspartner indgår i samarbejdet frivilligt (for dets gavnlighed), lastes de samtidigt tilsvarende af samarbejdets byrder. Dette sætter samarbejdet i en vis lighed med en handel. Den fair fordeling af betingelser, risiko og gevinst retter sig mere mod professionelle samarbejder eller udveksling af tjenester. Som en slags "noget-for-noget"-relation. Ved at tilføje det rationelle (*rational*) element tillader man forskellige samarbejdspartneres forskellige interesser *"... what, as individuals, the participants are trying to advance"* (Ibid.). Tilføjelsen af det rationelle element blødgør ikke Rawls' syn på samarbejder som former for handler, men åbner i stedet handlens karakter, ved at give et varieret syn på gevinst. Hvis jeg hjælper min ven med at flytte, kan min gevinst bestå i andet end den direkte tilsvarende hjælp. Jeg kan indgå i dette samarbejde og forvente udbytte i form af et måltid, uden at se denne udveksling som unfair. Dette er dog stadig et snævert syn, når man ikke

---

<sup>3</sup> Hvilke kan kaldes for simple og sjældne i forhold til borgernes verdenssyn og interesser (og for dette speciales vedkommende: Borgernes politicitet).

kan forstå ubetingede eller gevinstløse former for socialt samarbejde indenfor de basale strukturer. Rawls ser det dog som dele af subjekternes personlige moral – nemlig, som den enkeltes kapacitet for at kunne forstå og overholde ret og regler (det rimelige), såvel som det ”gode” i form af det rationelle elements forståelse af forskellige interesser (Ibid. 16). Hvilket (endelig) leder os tilbage til kritikken om den originale positions uklarhed i sin kontrafaktiske position overfor moralen.

Det er nemlig den rationelle evne, som agenten i den originale position synes betinget og afhængig af. For at kunne fordele og strukturere fair indenfor staten, må denne kunne forstå behovet for en pluralistisk opfyldelse af en mangfoldighed af interesser (Ibid. 19). I de kontemporære liberale demokratier ser vi en form for praktisering af dette gennem repræsentation, hvor den repræsenterende politiker ikke arbejder for egen interesses skyld alene, men for de interesser vælgerne genkender i repræsentanten. Man kan sige, at for at imødekomme tidligere kritik af de liberale subjekters egoistiske karakter indfører den liberale demokratiteori en form for repræsenteret magt. Systemets repræsenteriat<sup>4</sup> er et praktisk instrument imod egoistisk etnocentrisme i den politiske proces.

The great end of men’s entering into society being the enjoyment of their properties in peace and safety, and the great instrument and means of that being the laws established in that society ; the first and fundamental positive law of all commonwealths is the establishing of the legislative power... (Locke 2003, Second Treatise § 134)

Det politiske rum bliver dermed et fagligt og administrativt rum, der sikkert kan forvalte folkets sikkerhed fra hinanden. Den enkeltes autonomi er dog stadig en essentiel liberal gode, som man må formode er en ligeligt delt interesse, og derfor betragtes denne af Rawls som en *primary good* (Rawls 1971, §15, 90-95). Specifikt er det frihed, ret, muligheder, magt, indtægt og ejerskab som ”... *are social goods in view of their connection with the basic structure...*” (Ibid. 92). Denne sammenbinding af autonomiens bestanddele som fordelingsdygtige muligheder, ansvarliggør den originale position for en fair fordeling, såvel som den instrumentaliserer selve forståelsen af ’autonomi’. ”*Rights can be ”enjoyed” only by being exercised*” (Habermas 1995, 114). Den gentagende instrumentalisering af både politik og autonomi leder os helt tilbage til Warrens indledende beskrivelse af den liberale ide om subjektet som en præpolitisk identitet. Når politik blot er et middel, ses selve det politiske ikke i subjektets identitet, men rettere i subjektets handlinger. Og når Rawls videre betragter selv det sociale samarbejde som værende rationelt interessedrevet, supplerer dette blot Warrens kritik af subjektet som værende en mængde af præpolitiske ”privatinteresser”.

---

<sup>4</sup> Et samlet ”klasse”-begreb for de politiske magthavere i de liberale demokratier

Privatinteresserne (menneskene) er ikke politiske *i* deres interesse, men *agerer* politisk i den handlingsbeslutning, der træffes gennem privatinteressens intention. Således er individet præ-politisk, fordi dets væsen som privatinteresse altid er politisk antecedent. Det kan nærliggende eksemplificeres som den aktive handling "at stemme", hvor den reelle politiske kvalitet findes i netop stemmeafgivningen og ikke i den bagvedliggende interesse (altså; i valget af hvem/hvad man egentligt stemmer på). "Standard liberal democracy [...] assume that democracy is primarily of instrumental value for protecting or realizing the interests that belong to individuals or groups independently of political life (Warren 1992, 2 (9)). Derfor kan man som sådan ikke tale om et politisk liv, men nærmere tale om en understøttelse eller rammesætning af det upolitiske liv – hvilket netop som "*the core of subjective rights*" også kaldes *liberties of the moderns* (Habermas 1995, 127).

Rawls bifalder disse *liberties of the moderns* (Rawls 1981, 13) og deler troen på det politisk afkoblede individ som mulighedsbetingelsen for politisk autonomi. Men ved at lade den originale position håndtere samfundsstruktureringen forringes den reelle politiske autonomi og medindflydelse hos borgerne. Des mere borgerne søger politisk oplysning indenfor den originale positions samfundsstruktur, "*... the more deeply they find themselves subject to principles and norms that have been anticipated in theory and have already become institutionalized beyond their control*" (Habermas 1995, 128). Dette er ikke bare en moralsk kritik for borgernes demokratiske frihed og selvbestemmelse, det er en samfundsstruktur der udfordrer moral som fænomen, da samfundets succes (groft formuleret) er en gummicelle, der bedøver borgernes politiske selvansvar og livsførelse for "*deres eget bedste*".

Her vil den liberale position modargumentere, at *the liberties of the moderns* er private friheder, hvilket derfor betragtes som værende uden politisk indhold. Derfor forekommer tabet (for de liberale) ikke så eksistentielt, fordi overflødigførelsen af borgernes politiske identitet ikke nødvendigvis anses for at have indvirkning på den "*private*" identitet. "*This boundary is set by basic liberal rights that constrain democratic self-legislation, and with it the sphere of the political, from the beginning, that is, prior to all political will formation*" (Ibid. 128-129). Denne adskillelse synes dog aktuelt at være besværlig. Seksualitet, religion og sågar madvaner synes at være politiske emner. I forlængelse heraf findes det videre interessant for dette speciale, hvorvidt den neutrale håndtering af konfliktuelle verdenssyn er tegn på politisk professionalitet (Ibid. 129; Rawls 1971, 584). Sådan en egenskab synes nemlig at være en styrke ved netop den politiske samfundsstrukturerende magt, men også blot forbeholdt den originale position. Instrumentaliseringen af politik gør den neutrale moralitet i verdensanskuelser lettere at håndtere, men det fremmedgør forståelsen mellem den politisk magtfulde og den politisk adlydende – eller (i en liberal forstand) kløfter det den

offentlige og private identitet. Denne rigide og skarpe adskillelse giver epistemologiske udfordringer, såvel som *"conflicts with historical experience"* (Habermas 1995, 129), da den politiske skelnen mellem private og offentlige anliggender altid har været dynamisk<sup>5</sup>.

Dette er en kritik, der deles af den kommunitaristiske position, hvilken ikke anerkender den liberale statslegitimitet som opretholdt af den skarpe adskillelse mellem privat og offentlig. For kommunitarismen er den liberale stat og dets menneskesyn ikke bare misforstående overfor politikens reelle størrelse i det socialt betingede menneskeliv, den er knapt nok demokratisk. For at forstå denne kritik, må vi forstå det kommunitaristiske syn på forholdet mellem stat og borger, hvilket afspejler sig i en mere social og værdibaseret identitetsbestemmelse for nationen og subjektet.

### De kommunitaristiske demokrati- og identitetsværdier

Kommunitarismens kritik af liberalismen udgår fra samme statsideal som liberalismen synes at ville skabe. Dette statsideal formuleres af Aristoteles som *"... that form of government is best in which every man, whoever he is, can act best and live happily"* (Aristoteles 2011, 1324a), men udover statsidealet optager kommunitarismen yderligere sin etos fra aristoteliske dyder (Habermas 2005, 48; Gimmler 2008, 20). Disse dyder henviser til den praktiske etik, som alle borgere nødvendigvis må stræbe efter, grundet den politiske magt som det kommunitaristiske statsborgerskab medfører. Det er med andre ord ganske anderledes at være borger i et kommunitaristisk samfund end det er i et liberalt.

He who has the power to take part in the deliberative or judicial administration of any state is said by us to be a citizen of that state; and, speaking generally, a state is a body of citizens sufficing for the purposes of life. (Aristoteles 2011, 1275b)

"Borgeren" er for Aristoteles umiddelbart defineret som denne, der er medansvarlig og medvirkende for administrative og opretholdende dele af staten (Ibid., 1275a, 1278a). Dette står i kontrast til det liberalistiske perspektiv, hvor borgerne ikke formodes at have ansvarlighed eller kompetencer til politiske processer. For Aristoteles betyder det dog ikke at borgerne har kompetencer til at dømme i sager, hvori de selv er parter (Ibid., 1280a), hvilket umiddelbart kan forvirre i en kommunitaristisk henseende når alle statens beslutninger må formodes at vedrøre borgerne. Indenfor den kommunitaristiske tænkning findes der, et spektrum mellem magtens fastsættelse i én gruppe i samfundet eller blandt de mere kollektive strukturer (Ridley-Duff 2007, 3). Men hvad enten man er en såkaldt unitaristisk eller pluralistisk kommunitarist, muliggøres den folkelige

---

<sup>5</sup> Hvor dette speciale, som sagt, vil forsøge at placere årsagen for denne urolighed i en mangel på begrebet 'politicitet'.

statsledelse, ifølge Habermas, gennem den borgerlige selvorganisering (Habermas 2005, 48), hvilket bundes i en overbevisning om den borgerlige selvforståelse som en værdimæssig politisk aktivitet, der er vigtig for staten at værne om (Gimmler 2008, 22).

...den er [...] konstitutiv for samfundsmæssiggørelsesprocessen som helhed. Politik forstås som en sædelig livssammenhængs reflektive form. Den er det medium, hvor medlemmerne af naturgroede solidariske fællesskaber bliver bevidste om deres afhængighed af hinanden, og hvor de som statsborgere med deres vilje og deres bevidsthed udvikler og udformer de allerede eksisterende gensidige anerkendelsesrelationer til en sammenslutning af frie og lige retsfæller. (Habermas 2005, 43-44)

Mens den liberale statskonstruktion er struktureret "opadgående" gennem diverse politiske organer, embedsværker etc. med den repræsentative regeringsmagt i toppen, retter den kommunitaristiske stat sin magtfordeling "nedad". Dette skal forstås som et lokalt og borgerligt forankret demokrati, hvor beslutninger og ansvar er tildelt borgerne indenfor flere politiske henseender i takt med den mere pluralistiske orientering indenfor kommunitarismen. Det bærende for kommunitarismen, ligegyldigt unitaristisk eller pluralistisk orientering, er forståelsen af den politiske praksis, som værende en del af folkets positive frihedsrettigheder (Ibid., 45). Folket har frihed, eller måske rettere *pligt* til sociopolitisk engagement (Gimmler 2008, 20). Opretholdende og politiske aktiviteter lever i en tolkning af pligter og rettigheder, der er inddragende og optimistisk. "*We see here that there exists at the core of civil democratic societies a proud mutuality between individual rights and social responsibilities*" (Etzioni 1996, 8). Der eksisterer med andre ord et mere dynamisk forhold mellem mine forventninger til fællesskabets anerkendelse af mine personlige rettigheder for individuel livsudfoldelse og mine forpligtigelser overfor fællesskabet (lovlydighed, indberetningspligt, skattebidrag etc.). Politisk magt forflyttes dermed fra at være i borgernes formelle besiddelse til at være i en mere praktisk del af selve statsborgerskabet, hvilket for kommunitarismen hverken synes idealistisk eller radikalt, men i stedet blot følger selve definitionen af demokratiet. Særligt for den pluralistiske orientering, er det vigtigt at befolkningen får så meget politisk magt som muligt og ikke bliver splittet mellem politisk elite og folket – både af epistemologiske og moralske årsager. Det er med denne grundlæggende demokratiforståelse, at kritikken af valg og folkeafstemning som "demokratiske" processer fortsætter. "... *det må ikke glemmes – gennem samtalen at nå til en rigtigere og rimeligere forståelse af konfliktens problem. Dette er demokrati*" (Hal Koch 2005, 16). Afstemning ses som en adskilt handling fra dialogen, hvor vigtige beslutninger bliver genstand for slagsmål (hvad Hal Koch kalder "sværdets vej" (Ibid.)) og ikke drøftes af folket i en refleksiv samtale (hvilket er "ordets vej"). Afstemningen sammenlignes med en kamp, fordi (typisk ikke mere end) to beslutninger/positioner stilles op overfor hinanden som kombattanter, hvorved vinderen

simpelt findes i den stærkeste (den med de fleste stemmer). Samfundet fordrejes, ifølge Hal Koch, fra et dialogbaseret demokrati til mere at ligne en jungle qua dennes famøse lov (Ibid.).

Statsmagten er altså fundamentalt anderledes i et kommunitaristisk perspektiv end i et liberalt. Den "*... udgår snarere fra den magt, der er kommunikativt frembragt af statsborgernes selvbestemmelsespraksis, og den legitimeres ved, at den beskytter denne praksis ved at institutionalisere den offentlige frihed*" (Habermas 2005, 45). Politik er dermed ikke et erhverv længere, men en kulturel praksis for folket. Der åbnes op for den politiske "ånd", hvilken er en folkelig livsform rettere end et instrument. Demokratiet forstås i fællesskabet som dén folkelige enhed, hvor udformningen af det fælles bedste, den fælles identitet og den fælles vilje aktualiseres gennem dialog (Hal Koch 2005, 23). Mens kulturelle normer betragtes som en privatsag for det liberale perspektiv, er det for kommunitarismen et særligt politisk emne, der netop artikulerer den tidligere nævnte borgerlige selvforståelse. Politik kan ikke adskilles fra en såkaldt privatsfære, fordi den enkelte borger kræves at engagere sig ud i et fællesskab i en helt anden grad end hos liberalismen (Habermas 2005, 45).

Dette forrykker ligeledes legitimiteten af statsmagten. For kommunitarismen består legitimiteten af staten i sin egen funktion. Folkets ansvarlighed for legitim politisk magt, afhænger af folkets inkluderende håndtering og ligelige fordeling af politisk deltagelse (Ibid.). Men hvis solidariske, åbne og (selv)ansvarlige værdier er en forudsætning for kommunitaristisk styre, sætter det spørgsmålstegn ved disse værdiers ophav. Med andre ord, hvorfra kommer de grundlæggende værdier, der muliggør kommunitarismens evner til at artikulere og debattere andre grundlæggende og kulturelle værdier?

I dansk kontekst taler man oftest om disse grundlæggende og muliggørende værdier, som udtrykt gennem "danskhed" og "folkeånd" i en grundtvigiansk henseende (Bradley 2002, 308; Jørgensen 2002, 5; Gimmler 2008, 18-19). Grundtvigs tanker om "danskheden" var "*... en nationalisme, der passede til et lille land, som havde held til at kombinere fællesskab og lighedsideal med kulturel inklusion...*" (Gimmler 2008, 18). Det er på denne måde en ret speciel form for nationalisme, der vægter "kulturel inklusion" som ideal og dermed ikke bare passer fint sammen med den kommunitaristiske model, men også giver svar på hvordan transcendentale værdier består inhærent i et system, der sigter efter frit at formulere og diskutere værdier. Dette synes dog til gengæld at fremhæve en vis faldgrube for kommunitarismen – nemlig, at de transcendentale værdier (selvfølgelig) står udenfor kritisk diskussion og at kommunitarismen dermed ikke betragtes så frigørende, som den gerne vil. Med Habermas' ord, bliver kommunitarismen således "*... for idealistisk og gør den demokratiske proces afhængig af dyderne hos statsborgere, der har almenvellet for øje*" (Habermas 2005, 48). Disse "dyder" hos statsborgerne indeholder kritikpunkter, der i den danske



kontekst stikker dybere end Habermas' idealismekritik. For når de transcendentale værdier, der forudsætter den kommunitaristiske stat, udgår fra nationalistiske idéer, er *"Sammenhængskraft' i denne kontekst [...] noget, der kun aktualiseres blandt dem, der besidder de nordiske dyder i kraft af deres afstamning"* (Gimmler 2008, 19). Dette er igen en latent kritik til den bredere kommunitarisme, da en indføring i de transcendentale værdier (nationalistiske eller ej) er en forudsætning for opretholdelsen af den politiske proces jf. Habermas' tryk på statsborgernes dyder. Kommunitarismen, også i dansk kontekst, forholder sig (sikkert uvildigt) *"... kritisk over for den såkaldte multikulturalisme"* (Ibid.), da denne medfører en indføring af andre kulturer i den kultur, de transcendentale værdier i det enkelte samfund definerer. Selvom kommunitaristiske tænkere understreger risikoen for undertrykkelse når *"... a community undergirds a norm [...] those who violate the norm [...] will come under some measure of community censure"* (Etzioni 1996, 5), formår de ikke at betragte deres grundlæggende værdisæt for det "frie" samfund, som blot tagende udgangspunkt i én særlig kulturel tænkning (Gimmler 2008, 21). Den homogene kultur i grundlæggende værdisætning findes, som Gimmler påpeger, særligt i de *"... amerikanske værdier, som er del af den europæiske arv og hører hjemme i den europæiske tradition"* (Ibid.).

Denne kommunitaristiske fastlåshed kan muligvis forstås i netop det stærke tryk, der bliver lagt på værdier. Med sammenlægningen af legitimitet og funktion (ved tidligere beskrevne forklaring af folkets ansvarlighed for den legitime politisk magt, der afhang af folkets inkluderende håndtering og ligelige fordeling af politisk deltagelse) retter det kommunitaristiske samfund sig ikke udover sin egen kultur men imod sin egen homogenitet. *"... for a community to maintain an overarching pattern, to be metastable, the community must respond like a person riding a bicycle; it must continually correct tendencies to lean too far in one direction or the other, as it moves forward over a changing terrain"* (Etzioni 1996, 9). Denne tilbagevendende "grounding" i egne grundlæggende værdier og rationaler indeholder stadig en latent forståelse af balance som værende en "rolig enhed". Hvis ikke kommunitarismen i forvejen harmonerer med en nationalisme, som vi har set det i dansk kontekst, muliggør den og lægger i det mindste op til monokulturalitet via sin forståelse af "metastabilitet". *"Nationalist ideologies and movements reject the constitutive "otherness" at the source of all culture; more often than not, they seek to "purge" the culture of its impure or foreign elements and thus render it whole again"* (Benhabib 2002, 8). Nationalisme er således en form for ideologi der idealiserer monokultur, mens monokultur er den kommunitaristisk bestræbelsesværdige samfundstilstand, fordi monokulturen forventes at kunne give samfundet den stabilitet det kræver, at lade den politiske proces stå og falde med sammenhængen af statsborgernes værdier/dyder (Gimmler 2008, 21). Umiddelbart behøver (nationalistisk) monokultur ikke nødvendigvis at hæmme eller forhindre den enkeltes politicitet, men sandsynligheden for at indskrænkning af kulturel og gruppeidentitetsmæssig pluralitet samtidigt "reducerer" individuel identitet (og dermed politicitet) synes dog at være høj (Benhabib 2002, 4, 54, 56-57). *"A common*

*mistake is to view order and autonomy either as antagonistic [...] or as mutually enhancing. They are complimentary up to a point, after which they grow antagonistic*" (Entzoni 1995, 10). Dette hænger sammen med Indledningens forklaring om at "Culture has become a ubiquitous synonym for identity..." (Benhabib 2002, 1) og at dette fænomen tydeliggøres af samtids "Identity politics [that] draws the state into culture wars" (Ibid.). Benhabib mener her, at en af de grundlæggende fejlagtigheder ved forsøget på at klarificere (og derigennem homogenisere) kulturer, består i en vestlig indgroet fornemmelse af, at universalisme er etnocentrisk (Ibid., 24-48). "This widespread anxiety rests on false generalizations about the West itself, about the homogeneity of its identity, the uniformity of its developmental processes, and the cohesion of its value systems" (Ibid., 24). Kommunitarismen deler i bemærkelsesværdig grad denne universalistiske "renheds"-idealitet. Og gennem dette afsnits kritik understreges vigtigheden i at forstå, at kultur altid allerede er pluralistisk – såvel som identiteten er det (Ibid., 15). For Benhabib er pluralitet ikke en forstyrrelse af en harmonisk selvforståelse eller gruppementalitet, men en diskursteoretisk betingelse for netop det sociale liv, hvori muligheden for udviklingen af en individuel livshistorie befinder sig (Ibid., 11-16). Dette blik bringer sig selv i en retroaktiv effekt for klarlægning af kultur og identitet. For ligeegyldigt hvordan man end inddrager en kultur i et undersøgende blik, betragter man den i en *falsk* udestående og upåvirket position og fra en livshistorie, der selv er kulturelt formet. Kulturer – set indefra – er en sfærisk virkelighed, der konstant indoptager og forandrer sig med forekomsten af et "udenfor" (Ibid., 5). Kultur og identitet skal ses som flydende og konstante rekreationer.

... it is not a visual but an auditory metaphor that guides my understanding of a complex cultural dialogue. We should view human cultures as constant creations, recreations and negotiations of imaginary boundaries between "we" and the "other(s)". The "other" is always also within us and is one of us. A self is a self only because it distinguishes itself from a real, or more often than not imagined, "other". (Ibid., 8)

Dette leder os tilbage til forbegrebets skitsering af politicitetens forhold mellem identitet og kultur. Når man forbinder kultur og identitet, bør man altså ikke (ved en anerkendelse af politicitetsbegrebet) fuldstændigt synonymisere disse begreber, hvilket kommunitarismen ender med at have svært ved at adskille i dens værdibasering. I politicitetens perspektiv må individets selvforståelse nødvendigvis kunne forstå sig selv *ud af* fællesskabet, for at kunne præges af det. Mens kulturen placerer sig imellem gruppemedlemmerne og binder dem sammen. Individets selvhævdelse foregår muligvis gennem en introspektiv udveksling med dets indre "andet", men lige så vel bliver individet dannet af en udadvendt udveksling med de kulturelle omgivelser. Dermed følger dette speciale Benhabibs indsigt at de diskursive strømninger, der konstituerer både kultur og identitet, aldrig må forveksles eller håndteres som en kollektivering af individet! "It is both

*theoretically wrong and politically dangerous to conflate the individual's search for the expression of his/her unique identity with politics of identity/difference*" (Ibid., 53). Derfor er kommunitarismens homogeniserende universalisme med sine transcendentale værdier, nærmest fundamentalistisk i sin umulighed for at diskutere værdigrundlaget. Den kommunitaristiske identitet er ikke individuel, når identiteten består i fællesskabets kollektive gruppeidentitet såsom "danskhed".

Det er givetvis grundet liberalismens isolerede syn på subjektet og den private forståelse af identitet, at det kommunitaristiske perspektiv har lagt et for hårdt tryk på identitetens relation til fællesskabet. Kollektivets sammenhængskraft ville aldrig kunne bære et subjekts selvforståelse, uden en gennemgående diskursteoretisk forståelse af menneskelig socialitet og dets forhold til individuel selvforstående identitetsdannelse. Den individuelle politicitet er muligvis begyndt at vise sig, men befinder sig indtil nu stadig ikke i et teoretisk "miljø", der anerkender dets eksistens og potentiale. Dette bringer os til en mellemposition, der vil betragte individet i en deliberativ henseende, der gennem en diskursiv betragtning identitet og selv, også foreslår en procedural-deliberativ samfundsform, der anerkender og rummer politiciteten.

### Det deliberative syn på det sociokulturelle subjekt

Når vi nu er nået til den demokratiteoretiske position, som specialet både finder sig positionelt enig med og samtidigt finder rummende for politicitetens beskrivelse, er det vigtigt ikke at betragte tidligere demokratiteoretiske redegørelser som ubrugelige. Faktisk er denne position udformet med særlig inspiration og pointer fra begge tidligere beskrevne teorier. De er blot (på hver sin måde) ukomplette eller misforstående overfor visse mere eller mindre graverende emner – særligt når det gælder forståelsen af politiciteten. Mens det liberale perspektiv, ifølge dette speciales synspunkt, har et begrænset syn på den sociopolitiske individuelle identitet (Warren 1992, 2 (8)), vægter det kommunitaristiske til gengæld for megen vægt på det værdi-sammenbundne fællesskab.

Expansive democrats do share with communitarians an appreciation of the embodied and contingent nature of the self and a concern with alienation from public life. The differences lies in their approaches to reasserting connections between self and community. [...] expansive democrats insist on the centrality of democratic empowerment, dialogue, and interaction, holding that integration without democracy threatens to sacrifice self to community. (Ibid., 3 (9))

“Expansive democrats” skal her læses som de deliberative synspunkter, der holder på selv-transformationstesens<sup>6</sup> pointe om Selv’ets transformation uden ”opløsning” af individet i fællesskabet. Individet er skam afhængigt af fællesskabet og det politiske Selv er desuden afhængigt af samfundet, men den kommunitaristiske formulering betragter nærmere subjektet som en praktisk forlængelse af de grundlæggende værdier for fællesskabet. I stedet skal man i dette deliberative perspektiv tænke forholdet mellem individ og fællesskab som en ”dirrende” dialektik. Ikke som balancegangen på Etzionis cykel, men mellem individuel selvudvikling og fællesskabelig velstand og sammenhæng. Som den kommunitaristiske udlægning selv var klar over, men ikke formåede at imødekomme, består faren i fællesskabets sammenhængskraft at blive ekskluderende overfor diversitet. *“Translated into a political ideal, the general will produces an insensitivity to difference”* (Ibid., 5 (11)). I praktisk-politiske anliggender, må den deliberative form anerkende individualiteter overfor kollektive interesser.

Selv-transformationstesens må ikke tænkes kommunitaristisk i et behov for at indrykke de kollektive værdier på den individuelle plads, men i stedet blive de individuelle perspektiver bevidst og inddrage dem i den politiske beslutningsproces. Man må med andre ord, forstå individets forståelse af egenværdi og subjektivitet *i en relation* til fællesskabets vilje og kollektivitet. *“In these cases, individuals maximize self-governance by identifying these differences, not by viewing the general will as their own”* (Ibid. 6 (12)). Den deliberative beslutningsproces nødsages således til at indbefatte kompromisser, forsigtighedsprincipper eller hensyntagen til procedurer og rettigheder i interessedspørgsmål. Fællesskabets eksistensafhængighed af individers individualitet må være en fællesskabelig vished, der anerkendes og respekteres gennem beslutningsprocessen af samme moralske og epistemologiske årsager, der giver anledning til bruddet med de tidligere redegjorte demokratimodeller<sup>7</sup>. Som det fremgik i politicitetens forbegreb, er den enkeltes behov for udfoldelse af politicitet en del af dennes individuelle identitetsudvikling og må derfor ikke negligeres (som i det liberale syn på præpolitisk identitet) eller indoktrineres (som den kommunitaristiske afhængighed af homogent værdigrundlag blandt befolkningen). Deliberative fællesskaber ønsker ikke bare pluralitet, de er afhængige af dem. Hvilket er en gensidighed mellem afhængighed og skabelse, da deliberativ teori netop bygger på, at den større inddragelse af individet i demokratiet afføder en større individuel autonomi! Det vil altså sige, at politisk indflydelse direkte nærer den enkeltes selvbevidsthed gennem klarhed over egne

---

<sup>6</sup> Warren, 1992.

<sup>7</sup> Mens de moralske årsager henviser til anerkendelsen af individets individualitet i politiske sager og processer, henviser de epistemologiske årsager til samfundets mængde af viden som en inddragelse i (og i særdeleshed kvalificerende gennemarbejdning via) den politiske proces af samfundets individuelle perspektiver og viden. Dette synes at være signifikante forskelle fra både liberalismen og kommunitarismen til den deliberative model.

interesser og bevidsthed om egen adfærd, dennes konsekvenser og årsager. Og at denne individualitet endda er en styrkelse af det deliberative fællesskab.

Den enkelte får kun refleksiv afstand til sin egen livshistorie inden for horisonten af de livsformer, som han deler med andre, og som på sin side danner konteksten for de forskellige livsudkast. [...] Det "udkastede udkasts" eksistentiale tankefigur belyser januskarakteren af de stærke vurderinger, der begrundes via en kritisk tilegnelse af ens egen livshistorie. (Habermas 2005, 36)

Sprogligheden, der skal kunne formå dette, må være bekendt med og mestre den gensidige og dialogiske forståelse, der forstår Selv'et som socialt og politisk udviklet. Men også som en social og politisk udvikler. Understregningen af bevægelsen ved "udkastet" forsøger at bringe den intersubjektive forståelse af subjektet ind i en tilbagevirkende dynamik. Subjektets introspektive søgen på egen identitet er muliggjort af eksterne visheder, domme og forhold. Den demokratiske proces betragtes ikke som middel for en apolitisk selvinteresse, men som et mål i sig selv. I denne henseende er politik en selvudfoldelses-kultur, fordi der med "mål" menes "den menneskelige udtryksform", hvilket netop betegner politisk praksis til en del af Selv'ets udfoldelse af politiciteten (Warren 1992, 3 (9)). Ved at udtrykke sine meninger i en dialog med andre, vil denne handling i sig selv generere en demokratisk værdi, der vil resultere i en samtale, der påvirker de engagerede subjekter. Disse udvekslinger sker (som sagt) allerede og tydeliggør homogeniseringen som skadelig for demokratiet, mens "... recognition of cultural identities can be seen as matters of universal justice" (Benhabib 2002, xii). Tegnene på moralsk universalisme bør ikke bare rumme etisk og politisk pluralitet, men facilitere samarbejde. Derfor kan visse dele af Rawls' betragtninger om samarbejdet som moralitet sagtens medtænkes i denne deliberative forståelse, men bør tænkes større end Rawls' "noget-for-noget"-relation, da de kommunitaristiske pointer også er at finde. Ligesom det isolerede liv ikke er muligt, er heller ikke "... self-governance [...] simply a "private" matter" (Warren 1992, 5 (11)), og det umiddelbare gode ved et rawlsiansk samarbejde kan sagtens erstattes af en højere sag om identitet eller idealitet.

The most widely shared reaction to the privatized concept of the self is to emphasize the inherently social character of the self. Expansive democrats point out that the self is constituted by social relations, identities, and supports. It develops through its social relations and practices, any one of which might provide occasions for mutual interest. Whereas the standard view is that political actions reflect prepolitical interests, expansive democrats point out that different kinds of social practices and identities produce different definitions of interests. (Ibid., 7 (13))

Den sociale verden får nedlagt skarpe linjer, når man bestemmer og definerer kulturer og identiteter som adskilte og særegne. Ikke fordi alt er i massiv symbiose, men fordi vores relationelle samspil har identitetsmæssige påvirkninger. Benhabibs metafor om kulturer som dialoger<sup>8</sup> viser os, at der må findes en indgående relation mellem entiteter, hvilket først viser os en individuel adskillelse (da der nødvendigvis må findes adskilte entiteter, når man taler om en udveksling), men dernæst også en metafysisk entitet i selve udvekslingen. Den menneskelige sameksistens bør altså tænkes som en dialektisk udvekslende og udviklende forbindelse, der aldrig forfalder til (eller idealiserer!) en symbiotisk helhed. Dét, der sættes som idealet, er til gengæld de normative afsæt for individets forhold til fællesskabet. Betingelserne for individets bidrag til det politiske fællesskab, bør ses som en tilbagevirkende gode for individet og ikke som en nødvendighed for fællesskabets overlevelse. Det politiske Selv kvalificeres (rettere end "konstitueres") af det demokratiske fællesskab, ved at højne etiske og moralske indsigter for fælles-interesser i egeninteressen (Ibid., 4 (10)).

Diskursteorien, der har stærkere normative konnotationer til den demokratiske proces end den liberale model, men svagere end den republikanske model, inddrager elementer fra begge sider og føjer dem sammen på en ny måde. Den rykker den politiske menings- og viljesdannelsesproces ind i centrum ligesom republikanismen, men uden at forstå den retsstatslige forfatning som noget sekundært... (Habermas 2005, 52)

Habermas henvender sig her til de grundlæggende værdiers "transcendentalisering" ved den kommunitaristiske stats indiskutable forhold til dem. I stedet inddrages de som et diskutabelt rationale i form af de institutioner, der skal kunne løfte "... *de krævende kommunikationsforudsætninger for den demokratiske procedure...*" (Ibid.). Det at trække den politiske magt ud af borgerne og ind i institutionerne muliggør den anerkendelse af pluralitet, som kommunitarismen ikke selv levede op til. Samtidigt betyder begrænsningen af borgernes politiske magt ikke det samme som en krænkelse af deres politicitet, som vi ser det i den liberale stat. Rettere skabes de rum og procedure for politicitetens udfoldelse uden at give den individuelle politicitet autoritær magt. Dette er kernen i Habermas' deliberative samfund, der ikke er "... *afhængig af et kollektivt handlingsdueligt borgerskab, men af institutionaliseringen af passende procedure*" (Ibid.), hvilket fokuserer på den primære identitet i individet frem for i fællesskabet.

I et oprigtigt pluralistisk samfund kan man ikke respektere pluraliteten ved en konstant fokusering på etiske diskurser om værdier, normer og moral. "... *man kan ikke diktere en moralsk revolution*" (Gimmler 2008, 22) og den fælles vilje dannes desuden heller ikke udelukkende ved "... *etisk selvforståelse, men også ved*

---

<sup>8</sup> Hvilken berøres allerede i specialets Indledning og forklares specifikt på s. 26.

*udligning af interesser og kompromiser, formålsrationelle valg af midler, moralske begrundelser og prøvning af retslig konsistens*” (Habermas 2005, 49). Jeg kan her ikke nå at forklare, hver enkel dynamik bag disse former for politiske viljedannelses-processer, men kan i stedet pege på deres fælles forskellighed fra den etiske diskurs; nemlig som værende mindre personligt individualiserende, da de netop forholder sig mindre til den enkeltes *”... normative komponent i jeg-idealet”* (Ibid., 29). Den politiske relation blandt borgere inkluderer nu også samfundets procedurer og institutioner, således demokratiet drejer sig om en *”... intersubjektivitet på et højere niveau...”* (Ibid., 52), hvor intersubjektiviteten ikke kun består i subjekter som borgere, men i borgerligt udformede demokratiske tanker og principper ved de samfundskonstituerende kommunikationsbetingelser.

Institutionernes adskillelse fra de parlamentariske organer minder om den liberale statsstruktur, men disse to politiske decentraliserede *”kamre”* eller *”kanaler”* forholder sig ikke bare til hinanden, de tildeles også begge politisk magt ved, at *”den uformelle meningsdannelse munder ud i institutionaliserede valg og lovgivende beslutninger, der transformerer kommunikativt frembragt magt til administrativt brugbar magt”* (Ibid.). Hvilket øjeblikkeligt sætter spørgsmålstegn til den deliberative legitimitet. Hvor den liberale statslegitimitet består i afstemning og overholdelse af ansvar mellem rollerne som magthaver og borger, bestod den kommunitaristiske legitimering i en sammenlægning af funktion. Denne sammenlægning kalder Habermas en *”større”* form for legitimering, da der på denne måde er tale om en konstant *konstituering* af samfundet (Ibid., 53). I stedet beror den deliberative stat, via den diskursteoretiske forståelse, på en anden form for legitimering i form af den eksplicite kommunikative handlen mellem offentligheden og det politiske system gennem politisk uafhængige men statsstrukturelt forankrede kanaler – her kaldt *rationalisering*. Igen taler vi om en mellemposition blandt de to andre, hvor magten fordeles mellem statslige organer og politiske institutioner, der er åbne for offentligheden. Legitimiteten er altså lignende kommunitarismens kontinuerlige karakter (frem for liberalismens mere momentære magtoverdragelse ved afstemning<sup>9</sup>), men bundet mere i det politiske systems retskafne håndtering af og indordning under de deliberative procedurer end i folkelig samstemmighed.

Til trods herfor er det kun det politiske system, der kan *”handle”*. Det er et delsystem, der er specialiseret i at udføre kollektivt bindende beslutninger, mens offentlighedens kommunikationsstrukturer danner et vidt forgrenet net af sensorer, der reagerer på presset fra de problemer, der findes i samfundet som helhed og stimulerer indflydelsesrige meninger. (Ibid., 53-54)

---

<sup>9</sup> I visse tilfælde kan offentligheden presse visse magtpersoner at fratræde deres stilling udover valgperioder, men dette er særtilfælde.

Den evaluerende proces blandt befolkningen øges, men den tildeles også yderligere "retningsgivende" magt over det politiske fokus. For at eksemplificere den folkelige magt i demokratisk-politiske dialoger er det i skrivende samtid en særligt eftertragtet position i den politiske debat, at tale "ude fra virkeligheden", fordi den politiske magt netop forsøger at forene sig med borgernes situation og interesse. Men ved deliberativt at fordele den reelle fokuseringsret for den politiske dagsorden blandt borgerne gives (en smule poetisk formuleret) virkeligheden "tilbage" til offentligheden. Og den politiske "jagt" efter samstemmighed mellem beslutningstager og stemmeberettiget borger kan således se sig overflødiggjort, da samstemmigheden hele tiden føres via den offentlige evaluering. *"Den offentlige mening, der er forarbejdet til kommunikativ magt via demokratiske procedurer, kan ikke selv "herske", men kun lede brugen af administrativ magt ind i bestemte kanaler"* (Ibid., 54). Det er muligt at decentralisere statsapparatet ud i samfundet, når der ikke er behov for en helstøbt folkelighed, men i stedet faciliterende procedurer for *"... iagttagelse, identificering og behandling af problemer, der vedrører samfundet som helhed"* (Ibid.). Med andre ord forfalder kommunitarismens folkelige selvansvar for selvorganisering, såvel afhængigheden af enighed, men gennem deliberativt konstruerede institutioner og procedurer tildeler man befolkningen større dele af den politiske magt og anpart i den politiske proces end ved liberalismen. Således bliver legitimiteten forandret til *rationalisering* af statens vilje og interesse blandt borgere, der skal bibeholde sin pluralitet, men stadig kunne samarbejde om fælles relevante emner. Og hermed anerkendes den subjektive politicitet altså mere end både kommunitarismen og liberalismen formåede.

Politiciteten er endnu ikke tydeligt defineret, om end vi nu kan begynde at ane dets omrids, placering og fænomenele miljøer. Fordi begrebet først i dette speciale introduceres, findes der ikke en eksplicit anerkendelse af politiciteten i den deliberative model og dets perspektiv. Det er derfor, at de tidligere redegørelser skal skildre, hvorledes politicitetens mangel på anerkendelse er et adskillende punkt mellem liberalismen og kommunitarismen til den deliberative demokratiteori. For at dette speciale yderligere kan tydeliggøre hvorledes politicitetens forbegreb viser sig eller sættes i forskellig kontrast blandt de tre redegørende afsnit, vil et opsamlende afsnit nu afrunde denne første del.

### Opsamling på Del I's indsigter i politicitet-begrebet

Specialets fokus på politicitetens definition og forståelsesmæssige effekter overfor liberalismens tænkning viste sig grundlæggende at være i modstrid. Liberalismens menneskesyn og politikforståelse er fundamentalt adskilte, således privatsager som identitet og interesser er afkoblet det "system", der er en reduceret forståelse af politik. Selv for en moderat liberalisme er dette en indiskutabel forudsætning, hvilket Rawls



eksemplificerer i forsøget på at praktisere denne i den "adskilte" proces mellem den strukturerende og det strukturerede. Den originale position er afkoblet det sociokulturelle samfund ved uvidenhedens slør, men for politiciteten kan dette slør betragtes som "bånd på mund og hånd". Ved at adskille politik fra socialitet og kultur, og samtidigt fastholde et instrumentelt syn på politik, "lammes" politiciteten. Den vil aldrig kunne anerkendes, da identiteten i den originale position betragtes uden sociopolitisk forbindelse. En anerkendelse af politiciteten ville derfor være en implicit grundlæggende afvisning af liberalismen, qua politicitetens offentlighedsforståelse overfor liberalismens præpolitiske menneske- og identitetssyn.

Den definitoriske styrkelse af politicitet-begrebet gennem dets liberalisme-kritik, synes primært at være moralsk. Ved at anerkende politiciteten anerkender man betragtelige dele af identiteten, der findes i forbindelserne af de begreber, der i liberalismen tvinges adskilt. Liberalismen viser sit moralske "værdifald" i særlig grad, når samarbejdet i sig selv afmoraliseres til blot at betragtes som rationel forhandling. I stedet viser politiciteten sin styrke, ved netop at kunne rumme denne blanding af socialitet og politik i deres forbindelse til den udviklende og selvforstående identitet. Dette aktualiserer individet som politisk væsen i modsætning til liberalismens placering af politik som værende "altid forud" for den individuelle interesse. Den liberalistiske argumentation *potentialiserer* rettere individet og dets identitet i en politisk henseende, fordi distancen mellem politik og kultur fastholdes. Når disse er adskilt, må man nemlig fastholde socialiteten (med dens åbenlyse relation til identitetsopbygningen) til et udelukkende privat og kulturelt anliggende. Dette medfører ikke blot betænkeligheder ved politiks eksistensberettigelse, nemlig at være uden social effekt eller relation, men devaluerer moraliteten ved at være et socialt anliggende, der ikke har noget at gøre i den liberale offentlige sfære. Det viser åbenlyse problemer, hvilket desuden vil tydeliggøres i Del II's første analyse.

Den kommunitaristiske teori synes umiddelbart at muliggøre politiciteten i højere grad end liberalismen, grundet samme fundamentale brud med adskillelsen af privat og offentligt. Kommunitarismen knyttede menneskets liv og identitet sammen i politisk aktivitet, hvilket forlænte sig nært den aristoteliske dydsetik, såvel som den nationalistiske overbevisning qua værdiernes overskridelse af privat og offentlig placering. Men værdierne er "for tunge" i det kommunitaristiske perspektiv. De bliver transcendentale og dermed til autoritet over politiciteten. Monokultur kan ikke rumme den individualitet, som politiciteten trods alt hævder sig ved. Kommunitarismens universalisering af kulturelle værdier ender med at være lige så indskrænkende for politiciteten som ved liberalismen. I en beskrivelse gennem den liberale sondring mellem privat og offentlig sfære, bliver den private sfære opslugt af den offentlige i kommunitarismen. Selv indenfor hjemmets fire vægge synes den kommunitaristiske stat at forvente, at værdierne inddrages, fastholdes og praktiseres.

Dermed finder vi altså ud af, hvor stort et individuelt behov, der er for politicitetens anerkendelse og udfoldelsesmulighed. Politiciteten er en individuel identitetskraft, ikke en gruppeidentitær normsætter. Mens politik og kultur kan sammentænkes i en vis udstrækning indenfor den diskursteoretiske tænkning, er en tilsvarende forståelse for deres forskel være gavnlig. I et adskillende blik kan vi betragte kulturen i en intersubjektiv placering, såvel som anskue politiciteten i en subjektiv inhærens. Det er (som sagt) ikke fordi de to ikke berører, påvirker og former hinanden, for med en anerkendelse af politiciteten anerkender man også den intersubjektive kultur og subjektive politicitet som eksistensafhængige. Men de er ikke synonyme, tilsvarende eller rimelige at forveksle. Vi ser i Del 1s tredje afsnit om den deliberative demokratimodel, at politiciteten har et behov for udfoldelse. I et billedligt sprog kan man se politiciteten "bryde ud af individet". Den må udvikles og leve i den intersubjektive politisk-kulturelle verden, men dens fundament, dens livsgrundlag, befinder sig stadig i subjektet.

Politik som praksis er en form for kultur, der understøtter, anerkender og (med et habermasiansk term) er vehikel for politiciteten. Og det kan som sagt forvirre, når grænserne mellem politik og kultur brydes af politiciteten, og således skaber en sammenhængende forståelse. Men politik kan tænkes som en identitetsmæssig udfoldelse, da det er en praktisering af politiciteten. Derfor er politisk praksis vigtig for den enkelte, da det er en individuel udfoldelse af politiciteten. Her skal man have for øje at politiske udfoldelsesmuligheder for alle, ikke bør tænkes som den kommunitaristiske proces, med et direkte folkestyret og lokalt forankret demokrati. Grundet politicitetens udfoldelsesbehov såvel som individualitet, tænkes sådan politisk praksis ikke at være til gavn for politiciteten. I stedet frembringer den deliberative model institutionaliseringen af demokratiske procedurer, hvilken faciliterer den passende politiske kultur. Værdierne bliver diskutabile igen og politiciteten kan både udfolde sig og udvikle sig ved kritisk stillingtagen og dialogisk praksis. Det er denne dialogiske kultur, der knytter den narrative identitetsforståelse og diskursteoretiske politikforståelse sammen, hvilket skaber det tilstrækkelige medium for politiciteten. Derfor synes den deliberative politiske teori fra et habermasiansk perspektiv at anerkende fænomenet politicitet uden endnu at kende til det som begreb. Offentlighedsforståelsen understøtter identitetsdannelsen i netop sammenhængsforståelsen af kultur, politik og identitet – denne dynamik synes at forklare politicitetsbegrebet såvel som bevæggrundene for den deliberative stat.

Således har vi anskueliggjort politicitetsbegrebets omrids i form af demokratiteoretisk miljø. Dette giver os en grundlæggende forståelse af begrebet såvel som en eksplicitering af forbegrebets teser. For dog at kunne se de konkrete konturer i begrebet, må vi stadig have et klart blik over, hvorledes begrebet "arbejder" i aktuelle fænomener og problematikker. Derfor må vi nu bevæge os videre fra en redegørende

placeringsbedømmelse til en analytisk tydeliggørelse. Vi må med andre ord pådrage os analytiske "linser", der kan skærpe vores syn overfor det blotte omrids af politiciteten, vi for nu blot har placeret uden (praktisk) at tyde.

## Del II – Praktisk politiske analyser og civilitetsbegrebets relation

Specialets anden del indeholder to analyser. Grundet specialets sigte vil analysen forsøge at klarlægge selve politicitetens fænomen, således sammenhængen med specialets forbegreb enten understreges eller udvikles. Politiciteten er endnu ikke et endeligt formuleret begreb, og dermed forventes en ekspliciterende klarlægning blot at øge tydeligheden af selve fænomenet. Sandsynligvis har politicitetens mangel på eksplicit italesættelse medført en (indtil nu) vis utydelig uklarhed overfor politicitetens fænomen. Til gengæld forventes disse to analysers praktiske sigte at bidrage med nye perspektiver på politicitetens forbegreb, da praktiske situationer har for vane at bibringe andre perspektiver og problematikker end teoretisk forankrede fremlæggelser. Det er derfor analyserne har til formål at klarlægge og undersøge politicitetens fænomen i praktisk politiske sager, der ellers har været ude af begrebslig stand til at formulere fænomenet. Således nærmer vi os en "realisering" af den skitserede definition i politicitetens forbegreb, såvel som lærer nye "praktiske sider" af selve politiciteten.

Den første analyse betragter de interkulturelle problematikker (særligt mellem den muslimske og vestligt-europæiske) gennem lovmæssigt forbud mod at bære tørklæde. Dette sender den liberale tanke i sin egen selvransagelse, men endnu vigtigere viser baggrundene for lovgivningen et generaliseret og unuanceret blik for kulturer – og dermed også identiteter. Gennem analysens argumentation for perspektivisk positionering overfor kultur- og identitetsbegrebet, opstår der en vis sammenblanding af kultur og politik, men til gengæld en sondring mellem en observerende yderside og en handlende inderside af samfundets politiske kultur. Disse to perspektiviske positioner nuancerer billedet af "hele" kulturer og viser os yderligere en relation mellem selvidentitet og gruppemedlemskab. At bære tørklæde er derfor en kulturpolitisk selvidentitetsmæssig adfærd, der ikke først bliver en politisk handling grundet et lovgivningsmæssigt forbud. I stedet er det en udfoldelse af egen politicitet, der blot tydeliggøres i dets politiske dimension af lovgivningen. For at imødekomme identitetens politicitet i samfundets kulturelle og politiske miljø, fremlægger analysen slutteligt tre deliberative principper for individuel autonomi og fællesskabeligt ansvar. 'Politicitet' er dog heller ikke et ekspliciteret begrebsfænomen for den deliberative tænkning, så endeligt vil analysen vise en mindre afvigelse fra den deliberative teori og i stedet vise kendskabet til politicitet som et bidrag til forståelsen af netop sådan selvidentitetsbærende og kulturpolitisk adfærd, som at bære tørklæde, såvel som at supplere princippernes argumentation.

Den anden analyse vil behandle forholdet mellem den individuelle politicitet og de omgivende politiske love og normer. Uden kendskabet til politicitet må den deliberative tænkning se på den tørklædebærende adfærd på trods af lovgivning som et eksempel på selvstændiggørende civil ulydighed. Men her vil analysens bidrag med netop et politicitetsperspektiv funderet på specialets midlertidige opdagelser, vise de forvirrende og utilstrækkelige sider ved brugen af civilitetsbegrebet. Som det fremgik i specialets Indledning, kan de handlinger, vi med civilitetsbegrebet kan betegne som 'civil ulydighed', til en vis grad sammenlignes med praktiseringen af politiciteten, fordi det er en handling der (i mangel på bedre ord) "manifesterer" den personlige politiske overbevisning i modstand til de omgivende overbevisninger. Faktisk viser civilitetsbegrebet sig selv at nuancere mellem grader af civil lydighed, ucivil lydighed, civil ulydighed og ucivil ulydighed, men udlægger denne nuancering gennem en moralsk værdisætning af norm- og lovbrud holdt op imod en svært fastsat moralsk standard. Politiciteten skal ikke forholde sig til en normativ tidslighed<sup>10</sup>, eller lade sig begrebsligt definere afhængig af en handlingens overensstemmelse eller brud på lovgivning. Men den kan til gengæld argumenteres for at fremstå *tydeligt* i lovbrudende adfærd, hvor netop den anden analyse således kobler analysen af politicitetens forhold til civilitetsbegrebet sammen med første analyses betragtning af politicitetens praktisering gennem det muslimske tørklæde. Det vil således fremgå, hvordan praktiseringen af politiciteten gennem et lovbrud, også kan forklares som et *udbrud* af politiciteten. Det omgivende miljøes normer kan undertrykke en praktisering af politiciteten på flere måder, men at bryde med samfundets love, for at udfolde sin selvidentitets politicitet tydeliggør både individet fra samfundet, men samtidigt også den individuelle politicitets eksistens i fællesskabet. Dette væsensbestemmer politiciteten i en klar forskel fra civiliteten, da politicitetsbegrebet forholder sig til identitetsspørgsmålet, mens civilitetsbegrebet nærmere forholder sig til værdibestemmelser mellem individuel handling i form af social adfærd og fællesskabets normer.

Når nu dette afsnits analyser selv vil forklare og uddybe disse indledende bemærkninger, vil identitetsspørgsmålet særligt beskrives via Benhabibs narrative betragtning. Ved at se identiteten som sammenstrøket af narrativer, placerer dette speciales analyser politiciteten som en "medforfatter" eller "genre" af disse identitetskonstituerende narrativer, der tilsammen udgør identitetens (selv)fortælling. Således bidrager begrebet desuden til den deliberative teoris politiske individsyn, hvilket forandrer forholdet til disse sager fra at være et anliggende for civilitetsbegrebet til et anliggende for politicitetsbegrebet.

---

<sup>10</sup> Her tænkes der på de forandrende normative overbevisninger i den vestlige verden. Normative (majoritets)meninger om slavehandel, krigsførelse, kvindefrigørelse, ligestilling blandt racer, etc. synes både at være regelsættende for det vestlige samfund men også tidsligt forandrende.

## Det deliberative subjekts selvhævdelse

Som første analytiske linse vælger specialet at betragte politiciteten gennem en særlig type lovgivning, der igen påviser mobiliteten af den liberale grænse, der påståeligt synes at ville adskille det private og offentlige liv. Grænsen, eller rettere mobiliteten af den, viser det overlappende begrebsområde mellem kultur og politik, og politiciteten synes at fremkomme som begrebet, der forsøger at begribe dét overlap via et identitetsperspektiv. Mens lovgivningen imod brug af tørklæde er et relativt nyt politisk tiltag i Danmark, indtraf den i Frankrig i 1996 – hvilket er relevant, da denne analyse støtter sig op ad Benhabibs sociokulturelle analyse af det franske eksempel (Benhabib 2002). Både det danske og franske eksempel på denne lovgivning er kompatible for analysen, da denne ikke vil forholde sig til de nationalt juridiske eller de tilhørende politiske processer for selve lovgivning og -skrift, men mere de omkredsede perspektiver i forbindelse med demokratiteoretiske overbevisninger og selve politicitetens væsen. Dette betyder, at det nærmere er lovgivningens eksempel på interkulturelle identitetsproblematikker ved dens forrykkelse af grænsen mellem privat og offentligt liv. *”When distinct cultural groups interact, the rifts of intercultural difference are most deeply felt along the boundaries demarcating the public from the private sphere”* (Benhabib 2002, 83) – hvor det her er vigtigt at understrege at den interkulturelle udveksling ikke *kun* er på den ene kulturs bekostning. I alle liberale lande må man nødvendigvis spørge sig selv om selve det liberale i et forbud af en religiøs praksis, der består i en særlig form for påklædning. Vi må desuden huske på, at det ikke er generel religiøs påklædning, men særligt det muslimske tørklæde (og f.eks. ikke den sikke turban), der tænkes at forbydes i det offentlige rum.

Liberalism is based on the conviction that privacy extends to those most deeply held beliefs pertaining to religion, culture, aesthetics, and lifestyle. Liberalism not only respects “the privacy” of the family-domestic sphere; it also requires that the state not regulate matters of religious, cultural, and aesthetic belief. (Ibid., 85)

Men det reelle forhold mellem den private husstand og det offentlige og politiske fællesskab er ikke så adskilt. Der findes politiske (og religiøse) begrænsninger i valg af partner, der findes institutioner, der står for en stor del af børns læring og opdragelse, den offentlige infrastruktur og markedsbaserede fødevarerikring er alle eksempler på den private sfæres forbindelse til det øvrige offentlige liv i fællesskabet. Det er familien som denne ”institution i staten” at den moderne liberale tænkning nødvendigvis må anse familien (Ibid., 85-86). Således forklarer den liberale stat sin indgriben i den private familieinstitution, hvilket moralsk stadig kan legitimeres med en begrundelse i alles sikkerhed og mulighed for livsudfoldelse. Det er i hvert fald *for* kvindernes skyld, lyder den liberale argumentation, at tørklædet forbydes, da dette ses som en

undertrykkende praksis (Ibid., 94). Men der er en vis risiko, ifm. at ville tale andres sag på tværs af kulturer, for at gribe ind i normer uden tilstrækkeligt kendskab og dermed begå uhensigtsmæssig vold på kulturens dynamikker, rationaler og moralitet.

Et eksempel på uvildigt overgreb af en anden kultur fremdrager Benhabib ved de britiske kolonial-magters homogeniserende interventioner i Indiens hinduistisk funderede kultur og lokalpolitik. Overgrebet var uvildigt, da det nærmere var for at "kortlægge" og forstå forskellene mellem religiøs og politisk traditionel praksis (Ibid., 5-6). En politisk tradition blev betragtet som lettere at afskaffe, da denne – til forskel fra religiøse – ikke forholdt sig til et "højere diktum". Men denne adskillelse mellem politiske traditioner og religiøse ceremonier er fra start en misforstået kategorisering. Forholdet mellem politisk tradition og religiøs ceremoni er langt tættere forbundet. I forbindelse med eksemplet fandtes der regionale variationer, der knyttede en nærmere identitetsfølelse til de lokale udgaver af en praksis der ikke udelukkende var religiøs eller politisk – men nærmere lokal-religiøst-politisk. Identitet og gruppeidentitet synes narrativt konstrueret (Ibid., 6-7), og en homogeniserende universalisering af de lokalt forskelligartede traditioner forringer den enkelte, selvforstående og selvfortællende tilknytning til netop den enkeltes kulturelle tradition. Selv i denne tids liberale samfund er det vigtigt at se den identitetsmæssige snitoverflade mellem politik og kultur, da sondringen mellem privat og offentligt liv på samme måde kan risikere at begrænse identitetssynet.

... there is a fundamental right to privacy in a liberal society; but it is the laws of this very liberal society that also permit us to contest where the line between private affairs and public matters, between private liaisons and public responsibilities, is to be drawn. Culture *is* political... (Ibid., 120)

I relation til den religiøse praksis at iklæde sig tørklæde som muslimsk kvinde, findes der særlige regionale og lokale nuanceringer, der på samme måde skildrer kategoriseringen mellem religiøs og politisk tradition som misforstået og binært borderline. "*The terms chador, hijab, niqab, and foulard refer to distinct items of clothing worn by women from different Muslim communities*" (Ibid., 95), hvilke er tegn på lokale gruppeidentitetsmæssige udtryk. Indenfor den muslimske verden kan kvinder således se på hinandens valg af tørklæde fra hvilken region de kommer, men også deres grad af forhold til religionen. Des mørkere og neutrale farver, des mere konservativt – mens farver og brug af vestligt materiale vidner om større distance fra den ortodokse tro (Ibid.). Men graden af kompleksitet og interne nuanceringer af praksisformen gør ikke nødvendigvis denne praksisform essentiel for identitetsfølelse og selvfortælling. Det gør til gengæld praksisformens forhold til kulturens religion og historie (dets samlede anpart i kulturens samlende narrativ), hvor nuanceringen blot supplerer til den enkeltes individuelle fornemmelse af selvhævdelse blandt

fællesskabets generelle tradition. Det er traditionerne og fortællingerne, der samler den gruppeidentitet, hvor individets egen identitet og narrativ drager sit sociale udgangspunkt.

Den liberale tænkning synes da også netop at anerkende disse argumenter ved at rettighedsbestemme religionsfrihed og (på trods af tidligere nævnte besværligheder) stadig respektere det private livs autonomi. Men denne adskillelse besidder yderligere problemer end allerede fremlagt. Den private forståelse af identitet og kulturel selvforståelse placerer nemlig kulturens betragter udenfor kulturen selv. *"Seen from the outside, this complex semiotic of dress codes is reduced to one or two items of clothing that then assume the function of crucial symbols of complex negotiations between Muslim religious and cultural identities and Western cultures"* (Ibid.). På denne måde sondres der mellem en kulturens agent og en kulturens observant (Ibid., 102). Et kulturelt perspektiv indefra og udefra. Mens *"any view of cultures as clearly delineable wholes is a view from the outside that generates coherence for the purposes of understanding and control"* (Ibid., 5), er perspektivet indefra *"... a culture [that] need not appear as a whole; rather, it forms a horizon that recedes each time one approaches it"* (Ibid.). For til fulde at forstå en anden kultur, må vi altså placere os selv inde i den, hvilket medfører en grad af indoptagelse af både den anden kultur, såvel som denne kulturens indoptagelse af observanten. Ja, faktisk bør observatøren fravriste sig sin karakter som observatør og i stedet blive en deltager, for til fulde at kunne forstå denne (nu sin egen) kultur.

Dette medfører dog en inhærent udfordring – for hvordan kan man betragte sig selv udefra, uden stadig at befinde sig indenfor sin kultur? Hvordan kan man betragte sin egen kultur uden netop at forfalde til kulturel observant og dermed miste aktørens legitime forståelse af kulturen? Men disse spørgsmål hviler stadig på for skarpt formulerede præmisser om kulturens adskilthed. Kulturer er stadig *"... formed through complex dialogues with other cultures. In most cultures that have attained some degree of internal differentiation, the dialogue with the other(s) is internal rather than extrinsic to the culture itself"* (Ibid., ix). Dette betyder altså at ikke bare "definerede" kulturer som den muslimske, netop udspringer af interkulturel udveksling, men når kulturer opnår sådan størrelse at de kan betragtes som "definerede" også må besidde intern udveksling angående selvførelsen. Den kulturelle kender besidder en hybridrolle ved også at være en intern betragter, der deler denne selvbetragtning med sine medaktører. En kultur bliver på denne måde ikke bare til ved udveksling, men opretholder sig selv ved at praktisere og intern udveksling. Dette understreger den tidligere redegørelse af "det andets" inhærente beståen i det enkelte individ såvel som i den enkelte kultur.

'Udveksling' er på mange måder nøglen til at forstå kulturer, gruppeidentiteter, selvidentiteter, narrativer etc. Vi forstår udveksling som værende en interaktion mellem to parter, og vi har nu set, at disse to parter

kan eksistere indenfor samme entitet, hvad enten denne entitet er en gruppe eller et individ. Det har også vist sig for os, at kulturer er internt og eksternt udvekslende – konstant forholdende til (eller måske rettere, konverserende "henover") indre og ydre grænser. Når det angår kulturer, synes det gavnligt at omtale disse positioners rum som kulturens inder- og yderside, for at beskrive disse siders egne praktiske, narrative og konverserende rum. Det er ikke lovgivningen, der gør iklædelsen af tørklædet til et politisk anliggende på kulturens yderside – det er dens allerede kulturelle praksis-norm på kulturens inderside. Dermed er det heller ikke lovgivningen, der gør det individuelle identitetsudtryk ved valget om at bære tørklæde (og så endda lige præcis dét tørklæde, man nu vælger) til et aspekt af politiciteten. Kultur og politik befinder sig nu i en "sammensmeltning" og politiciteten kan dermed ses symbolsk at bære denne dobbelthed, ved at insistere på *stadig* at ville iklæde sig sit tørklæde på trods af lovforbud.

Ironically, they used the freedom given to them by French society and French political traditions, not the least of which is the availability of free and compulsory public education for all children on French soil, to juxtapose an aspect of their private identity onto the public sphere. In doing so, they problematized the school as well as the home: they no longer treated the school as a neutral space of French acculturation, but openly manifested their cultural and religious differences. (Ibid., 96-97)

Jeg vil tillade mig at læse dette citat med et hårdt tryk på det indledende begreb "*ironically*", for ellers vil argumentet om den fransk-muslimske kulturstrid om det offentlige rum tangere til liberalt forstået nulsumsspil, der er forståelsesmæssigt utilstrækkeligt for de intrinsisk "urene" kulturer. Desuden rejser det "neutrale" offentlige rum i sig selv spørgsmål. Det synes både virkelighedsbenægtende og uforstående at forstå den statslige praksis om religionsfrihed, som det offentlige rums frigørelse af religiøsitet. Den blotte medtænkning af arkitektur, kulturelle værdier og traditioner vidner om enorm religiøs indflydelse på det offentlige rum. Rettere bør religionsfrihed forstås som en kamp for religiøs rummelighed i det offentlige rum. Neutralitet bør rettere bestå i mangfoldigheden frem for en utopisk tro på kulturløshed, troløshed, værdiløshed og fravær af politiske overbevisninger og standpunkter. "*Those who saw in the girls' actions simply an indication of their oppression were just as blind to the symbolic meaning of their deeds as were those who defended their rights simply on the basis of freedom of religion*" (Ibid. 97). For den kulturelle praksis kan ikke indkapsles udelukkende religiøst eller politisk. Det er en hybrid-praksis, der er en måde at forstå og udtrykke sin identitet på.

Selvhævdelse, og det at tro og mene om/for en sag, indkapsler den enkeltes politicitet, hvilken åbenbart er så vigtig en del af identiteten, at den omgivende stats forbud ikke er nok til at fralægge sig sit tørklæde. Desuden er det at bære tørklæde ikke noget, der er "provokeret" frem. Det er en praksis, der fastholdes,



rettere end vækkes af lovgivningens begrænsende forbud. Det er også denne stærke og anderledes selvhævdelse af fremmed politicitet, der muligvis er årsagen bag lovgivningen. Udover det liberale argument for kvindefrigørelsen, opererer man nemlig indenfor den kommunitaristiske tænkning med idéen om "tyk" identitet (Ibid., 152-153), der "... while not precluding or prohibiting immigration, articulate stricter criteria of incorporation and citizenship of foreigners..." (Ibid., 153). Hvilket er en legitimerende argumentation for den tidligere redegjorte idealitet om monokultur i den kommunitaristiske teori. Mens vi må anerkende kulturel forskelligartethed blandt befolkningsgrupper, må vi også træde varsomt når det gælder isolerende beskrivelser af dem. Ved at legitimere yderligere forrang i uddelingen af statslige rettigheder, når det gælder social lighed (hvis statsborgerskabet f.eks. først gives, når der er vurderet tilstrækkelig kulturel og etnisk assimilation), skal vi passe på ikke at føre samfundet ud i en uudviklende indoktrinering og homogenitet. For ikke at tale om risikoen for yderligere stiftelse af fremmed-frygt og -fjendskhed – en position der fastholder sig på den kulturelle yderside og næppe kan forstå den fjendtligt-frygtede kultur. Den politiske selvforståelse for grupper kommer ofte i form af et narrativ, der er samlende for fællesskabet, men ved idéen om "tyk" gruppeidentitet radikaliseres fællesskabet til en idé om enhed. Selvfortællingen der styrker fornemmelsen og forståelsen af gruppens "os", gør sig gældende for familier, fodboldklubber, nationaliteter osv. Men særligt for den nationalistiske gruppe overdrives enhedsforståelsen af "folket" ved en glorificering af viser, myter, historier "... and other collective tales, through which the nation as one represents itself as a continuous unit. In such strategies of representation, "the people" is constituted as one" (Benhabib 2002, 9). Sådant en overdreven strømline fortælling om folket negligerer de mindre uenigheder og forskelligheder internt i befolkningen, fordi den større fortælling om folket i stedet bliver det centrale og samlende. Det synes ironisk nok at være netop selv samme bevægelse som nationalismen frygter fra globaliseringen, hvor den enkelte befolkning typisk ser sig som minoritet og dermed i fare for at blive "udvandet" i et større samlende narrativ.

Igen bryder det deliberative perspektiv med en progressiv "mellemvej" mellem den liberale "heltegering" i både at "redde kvinderne fra undertrykkelse og rengøre det offentlige rum for religiøs symbolik", og den kommunitaristiske idealisering af monokultur og uforstående positionering i den kulturelle yderside. Begge disse kontrasterende perspektiver fastholder (på hver sin måde) den politiske proces, uden reelt at inddrage de mennesker der bliver påvirket af den. "The principles of discourse ethics require that "all those affected by the consequences of the adoption of a norm" have an equal say in its validation if democratic legitimacy is to be attained" (Ibid., 147). Hvilket bæres af den tidligere redegjorte legitimeringsproces for den deliberative stat (*rationalisering*), men desuden følges af tre bærende principper for individuel autonomi og fællesskabeligt ansvar.

1. *Egalitarian reciprocity*

*Members of cultural, religious, linguistic, and other minorities must not, by virtue of their membership status, be entitled to lesser degrees of civil, political, economic, and cultural rights than are members of the majority.*

2. *Voluntary self-ascription*

*An individual must not be automatically assigned to a cultural, religious, or linguistic group by the virtue of his or her birth. An individual's group membership must permit the most extensive form of self-ascription and self-identification; the state should not simply grant the right to define and control membership to the group at the expense of the individual. [...] it is desirable that at some point in their adult lives individuals be asked whether they accept their continuing membership in their communities of origin.*

3. *Freedom of exit and association*

*The freedom of the individual to exit the ascriptive group must be unrestricted, although exit may be accompanied by the loss of certain formal and informal prices of exclusion. Ostracism and social exclusion are the informal prices of exclusion; loss of land rights and certain welfare benefits would be formal costs...*

(Ibid., 148-149)

Mens dette speciale er enig med det første punkt, grundet den ellers mulige diskriminations konsekvenser for det samlede samfund, er enigheden mere halvhjertet med det andet. Årsagen findes i det andet punkts første sætning om den ikke-automatiske placering af gruppemedlemskab ved fødslen. Selv ved fødslen er det nødvendigt at tilskrive individet en gruppe, da en alternativ tilskrivelse af "gruppeløshed" ikke vil anerkende den medfødte diversitet i enten minoritet, handicap og sociopolitisk status (som f.eks. flygtninge- eller hittebarn). Benhabib har sikkert ment denne formulering som en opblødning af den sociale stigmatisering af gruppemedlemskab for individet (da der ellers er fare for at denne medfødte gruppeidentificering bliver et tvungent og livslangt stigma), men formuleringen (i det mindste på dansk) synes nu at misse de nævnte medfødte faktorer for gruppemedlemskab. Det synes svært ikke at være medlem af en gruppe fra fødslen, selvom det i særdeleshed ikke tænkes at være et fastlåst gruppemedlemskab senere i livet. Man bliver introduceret til sprogligheden før fødslen, og en fødsel ud i selvstændighed synes lige så utænkelig som umoralsk. Det er stadigvæk muligt at forestille sig dette tilskrevne gruppemedlemskab som værende frit for den enkelte at ændre på senere i livet. Dette understreges da også, og falder således i videre enighed med dette speciale, ved punktets anden sætning om den mest udstrakte ret til selvhævdelse og selvidentifikation. Dette er en adfærd og bevidsthedsmæssig proces, vi konstant bevæger os med og i, i takt med den større selvbevidsthed i livsførelsen. Og at udføre denne selvstændige form for identitetsskabelse på et formelt plan,

synes netop kun at anerkende politiciteten. Den typiske kritik imod denne indstilling er, at individer sjældent magter en så stor beslutning om identificerende gruppe-medlemskab alene. Og det må desuden antages at på trods af at denne beslutning besidder en ikke-bindende karakter, stadigvæk må træffes og følges med en vis stabilitet. Men her er modargumentationen, at vi (som sagt) allerede træffer sådanne beslutninger konstant i vores dagligdag, og at en formalisering af disse beslutninger blot vil skabe en form selvrefleksion omkring dette aspekt, der forventes at være sundt selvstændiggørende og refleksionskabende. Modargumentationen består også i en vending af ansvar. Fra at fokusere på den enkeltes selvansvar for identitetsforståelsen, bør vi retter fokusere på statens ansvar i at facilitere og rumme den enkeltes politicitet qua selvidentitet. Dette suppleres desuden af det tredje punkt, der både anerkender det altid-allerede eksisterende gruppe-medlemskab (i det mindste som retsløs, statsløs og andre betegnelser for "mangel" på gruppe-medlemskab) og dermed forpligter staten til at håndtere individets transaktion mellem grupper<sup>11</sup>.

Den røde tråd iblandt disse tre principper og statens legitimerende rationalisering er funktionen af åben og fri dialog. Det er således at den deliberative stat er afhængig af en politisk procedure formet af diskursetisk tænkning. *"Public awareness and discussion may lead to some form of collective action; this can happen if a consensus emerges that certain forms of conduct and relationships are actionable under the norms of the liberal state"* (Ibid., 121). Denne politiske struktur og mentalitet ville have betydet en ganske anderledes håndtering af tørklædet som politisk emne. *"Had their voices been listened to and heard, it would have become clear that the meaning of wearing the scarf itself was changing from a religious act to one of cultural defiance and increasing politicization"* (Ibid., 117). Som sagt var det ikke lovgivningen i sig selv, der gjorde tørklædet til et politisk emne, men ved at ulovliggøre tørklædet blev denne kulturelle adfærd ekspliciteret politisk, da den blotte iklædelse ville udover at kunne forstås som lovbrud, også tolkes som politisk modvilje mod selve lovgivningen. Forinden ulovliggørelsen kunne det at bære tørklæde sagtens forbindes med et selvhævdende udtryk for selvidentiteten, som analysen netop har fremlagt, men at ulovliggøre dette selvudtryk placeres således denne handling som en handling i politisk trods. Politiciteten i gerningen *at tage et tørklæde på* gik fra at være en udefra-set "usynlig" kulturel og politisk tradition og selvidentitets-hævdende praksis til at være et politisk brændpunkt. Denne analyse er med andre ord enig i Benhabibs et langt stykke ad vejen, men at se ulovliggørelsen som dét transcenderende punkt fra kulturelt selvudtryk til politisk selvhævdelse er for let købt. Det er denne analyses pointe, at det politiske allerede befandt sig inhærent ved

---

<sup>11</sup> At dette dog medfører spekulationer om individets chancer for optaget medlemskab i den tilvalgte gruppe, er et mere teknisk og kulturfilosofisk anliggende end, hvad der for nu er fokus og plads til. Jeg vil dog understrege, at jeg er bevidst om disse udfordringer, men ikke desto mindre mener at en "fri bevægelighed" mellem grupper til en vis grad allerede eksisterer. Jeg er også bevidst om den større kompleksitet ved de forskellige former for "gruppeskift" – der er f.eks. forskel på konvertering, kønsskifteoperation og ændring af statsborgerskab. Men netop denne dybde i emnet understreger blot dets anliggende som værende en anden undersøgelses.

politiciteten af denne adfærd, mens forbuddet rettere bør ses som en politisk "fremkaldervæske" for lige præcis politicitetens aspekter i iklædelsen af tørklæde.

Og det er i denne bevægelse; at (selv)betragte kulturel praksis som selvudtrykkende adfærd, at vi tydeligere ser politiciteten. Det er ved at rette den analytiske linse efter de underliggende behov for og effekter af udtryk i sociokulturelle og religiøst-politiske praksisser, at vi ser disse som selvhævdende praksisser, og dermed blot som værende *politiciteten* i praksis. Politiciteten befinder sig i kvalificeringen af menneskers identitetsforståelse, men bliver overset af den hastige klassificering af selvforstående adfærd som havende kulturel, politisk, religiøs eller anden form for karakter. Erkendelsen af at disse klassifikationer hænger sammen på mange niveauer, bløder ligeledes den hastige og skarpe klassificering op, og det underliggende behov for mennesket og dets individuelle identitet kommer til syne. Politicitet er ikke forbeholdt de muslimske piger og kvinder. Heller ikke når politiciteten af deres vedholdende brug af tørklæde bliver ekspliciteret grundet politisk forbud. Politicitet, i kulturel og individuelt konstitueret adfærd, består netop i adfærdens udadvendte udtryksform af den enkeltes indadvendte forståelse af sig selv. Såvel som i den forbindende dialog mellem selvforståelse, gruppe-medlemskab og selvidentificerende adfærd, der binder identitetens narrativ sammen. Men politicitetens rækkevidde er stadig utydeligt. Det at den enkeltes politicitet er inhærent, og har drivende og definerende kvaliteter for selvidentiteten, rejser spørgsmål om grænserne mellem individuel politicitet og medborgerlig socialitet. Forholdet (med andre ord) mellem politicitet og sociopolitisk udveksling og sammenhæng må yderligere beskrives, før vi tydeligere kan se politiciteten. Derfor vil næste analyse inddrage overordnede forklaringer af begrebet *civilitet*, for at kunne vise ligheder og uligheder mellem de to begreber.

### Politicitet og civilitet

Mens den kulturelle rammesætning for tidligere forsøg på at afklare politicitetens væsen har bidraget til de første fornemmelser af begrebs-fænomenets konturer, har det også givet anledning til en vis forvirring. Når kultur og normer i sig selv er politiske (selv uden den politiske magts eksplicite indblanding), må vi spørge os selv, hvad relationen er mellem overholdelse eller brud af regler, til den enkeltes identitetsforstående politicitet. Heri findes snitfladen mellem undersøgelsen af et andet (endog allerede eksisterende) begreb: Civilitet.

Civilitet deles som regel op mellem to forståelser/konnotationer, hvilket henviser til hhv. en formel og etisk forståelse af civilitet, hhv. en substantiel og politisk forståelse (Boyd 2006, 864; Edyvane 2017, 345).

The first reduces civility to the manners, politeness, courtesies or other formalities of face-to-face interactions in everyday life. In this view, to be 'civil' is to speak or interact with others in ways that are mannerly, respectful or sociable. [...] By contrast, the second meaning of civility denotes a sense of standing or membership in the political community with its attendant rights and responsibility. This sense of the term civility is most evident in formulations like 'civil rights' or 'civil disobedience' where the modifier 'civil' refers to the condition of being a member of a political community. (Ibid.)

Adskillelsen af civilitet i en formel og substantiel betragtning deler begrebet på tværs af den liberale grænsesætning mellem privat og offentligt liv. Hvor den etiske "formelle" civilitet nærmest kan forbindes til det vi forstår som høflighed, såsom at hilse på hinanden en tidlig morgen, hvor man passerer hinanden på den stille gade, takker for måltidet efter spisning eller andre former for sociale normer, kan vi nærmest ikke forestille os at underlægge bordskik, køkultur etc. lovgivning<sup>12</sup>. Det er på den måde (i den liberale tænkning) den private sfæres sociale anliggende, men ikke desto mindre understreges det indenfor civilitets-tænkningen, at disse elementer stadig har signifikant betydning for statens velbefindende i form af medborgerlig sammenhængskraft (Edyvane 2017, 345). Og det er da også på den argumentatoriske baggrund om statens sammenhængskraft, at vi faktisk begynder at se statslig indblanding og diktering af den liberalt private, formelle og etiske civilitet. "*These behaviours are generally not considered criminal, and yet their impact on the perceived quality of public life is significant*" (Edyvane 2017, 345). Forrige analyse viste et konkret eksempel på statslig indblanding i den formelle civilitet, ved at begrænse offentlig tildækning, med forklaring af denne praksis' religiøse og kvindeundertrykkende karakter. Eksemplet viser på den ene side den "overfladiske" lovgivnings forening med de normative omgivelser, "her går vi ikke og undertrykker vores kvinder ved at dække dem til". Indgrebet henvender sig primært til den etiske og formelle udlægning af civiliteten, da det antages at det givne miljøes norm og kultur er en form for habitus, hvori "*citizens orient themselves, and ought to orient themselves in the social world*" (Daly 2015, 312). På moralsk baggrund forsøger indgrebet en form for assimilation ved "*... formal terms, as consisting in conformity to local norms, customs and rituals whatever those norms, customs and rituals may be ('when in Rome, do as the Romans')...*" (Edyvane 2017, 347), mens det på den anden, dybere og politisk-substantielle side tænkes "*... as consisting conformity to a particular set of civility norms specifiable at least somewhat independently of local customs ('when in Rome, observe the requirements of public reason')*" (Ibid.). Men netop her viser forbindelsen mellem de to sider sig. På samme måde som kulturbegrebet viser et overlap med politikbegrebet, kan man her se, at det ene understøtter det andet. I dette tilfælde *udgår* den etisk-formelle norm (at bære tørklæde, eller ikke at bære tørklæde) fra en underliggende politisk-substantiel overbevisning. Det viser os, at

---

<sup>12</sup> En forklaring af disse lovlige, men uhøflige former for adfærd nuanceres senere i form af begrebet *obedient incivility*.

umiddelbart hverdagslige handlinger og tilvante strukturer ikke bare er politisk-kulturelt forbundne, men også som værende værdibaserede på et muligvis utydeligt og fælles underliggende værdisæt. I relation til politiciteten kan man parallelt følge betragtningen om den politisk-kulturelle forbindelse, men finde uenighed med civilitetens moralske bedømmelseskriterier ud fra samfundets underliggende værdier. Mens politiciteten primært har karakter af individuel selvhævdelse, søger civiliteten sin bestemmelse i den enkeltes adfærd holdt op mod en højerestående (eller underliggende om man vil) moral. *"If I am correct that civility is a moral obligation that we owe to others – and thus something that others have a right to expect from us – then there may be a connection between the moral and prudential justifications of civility I have just outlined"* (Boyd 2006, 875). Dette viser os imidlertid at den liberale grænsesætning mellem privat og offentlig sfære ikke kan forenes med civilitetstænkningens tunge tryk på værdier i vores adfærd. *"We have an obligation to be civil to others out of a deference to the respect in which we are no better than they"* (Ibid., 873).

I den formelle forståelse ligner dette citat en civilitets-formuleret fordring, der retter sig direkte mod vores hverdagslige adfærd som værende ligelig "høflig"/civil mod alle vores medborgere. Den indforståede demokratiske lighedstænkning mellem individer er bærende for civiliteten uanset formel-substantiel sondring. *"Being civil is a way of generating moral respect and democratic equality. Regardless of its functional role in maintaining the peace and order of society, civility is a moral obligation borne out of an appreciation of human equality"* (Ibid., 875). Denne civilitets-formulerede etiske fordring minder om en form for interkulturel ydmyghed og inddragen, vi tidligere har set udtalt i grundtvigianismen. Civiliteten ses endda betragtet som form for "værn" imod byers forfald til borgerkrigszoner grundet deres kulturelle pluralitet (Ibid., 871-872). Dette speciale mener, på baggrund af Aristoteles' og Rawls' bemærkninger om nødvendigheden af fællesskabet og samtænkningen af moralitet og samarbejde, at dette er et unødvendigt dramatisk menneskesyn. Moral er ikke kun noget vi gør, fordi det "føles godt at gøre det gode", men fordi det er fornuftigt at samarbejde og have en funktionel socialitet i vores fællesskaber. Mennesket synes ikke at være i konstant kamp med sig selv for ikke at forfalde til vold og fjendtlighed – det ville simpelthen være ufornuftigt og uhensigtsmæssigt for den menneskelige eksistens, hvis vores grundholdning var aggressiv og asocial. Dermed ikke sagt at vi per automatik sameksisterer i transkulturel harmoni, men at tage udgangspunktet: *"We are civil to others not simply because to fail to do so would endanger peace and order"* (Ibid., 867), synes at undervurdere springet mellem incivility/uhøflighed og dehumanisering og diskrimination. Desuden blandes adfærd og indstilling også sammen, når *"... being civil to strangers, [is] treating them with an 'easy spontaneity' that demonstrates both a willingness to look past differences and that communicates equal respect..."* (Ibid.). Det er (umiddelbart) ikke problematisk at behandle fremmede

med åbenhed, det mener dette speciale heller ikke, men gennem uklarheden over, hvilken form for "åben adfærd" civiliteten indeholder, er der både en risiko for at indtage en påtaget indstilling om åbenhed, såvel som en misforstået indstilling. Mens Boyd hurtigt forklarer civilitets-tænkernes håndtering af kritikken om den påtagede åbenhed: "... laws requiring people to behave altruistically or morally, being civil only out of fear of punishment or hope of reward seems to negate the link between the formal and substantive dimensions of civility..." (Ibid., 868) formår civilitetstænkningen ikke umiddelbart at imødekomme kritikken om den misforståede åbenhed. Med "misforstået åbenhed" mener jeg samme kritik, der blev ført til den kommunitaristiske demokratiteori. Nemlig, at denne ikke var bevidst om tyngden af sit eget monokulturelle grundlag. Ligheden følger endda også det utilstrækkelige forsvar af denne kritik, hvor civilitetstænkningen er et ekko af kommunitarismens forsøg på at rumme en pluralitet af kulturer – "den substantielle civilitet muliggør en rummelighed af en pluralitet af formel civilitet", ville civiliteten kunne sige. Men ved at pluraliteten kun rummes overfladisk formelt, bliver den kun rummet halvhjertet. Ifølge Boyds bybilleder synes civiliteten eksklusivt eurocentrisk orienteret (ligeledes kommunitarismen) i både værdier og idehistorisk verdenssyn. "The world's great cities – Paris, London, New York etc. – have for centuries served as the locus of domestic and international migrations, bringing those with different religions, ethnic heritages and traditions into close proximity" (Ibid., 870). Eksemplificeringen af den substantielle civilitets rummelighed af tværkulturelle formelle civiliteter (at alle byens borgere anerkendes som borgere på trods af kulturel og etnisk diversitet) synes at påvise det eurocentriske udgangspunkt ved ikke f.eks. at medtænke byer som Konstantinopel/Istanbul eller Jerusalem, og desuden finde sit filosofihistoriske i (hovedsageligt) de skotske oplysningstænkere (Ibid., 868). Det synes med andre ord kun at være byer med et europæisk kulturelt hegemoni der fremhæves. Og end ikke byer som f.eks. Cape Town, der udover at besidde en historie, der går længere tilbage end den europæiske grundlæggelse, også indeholder en bemærkelsesværdig befolkningsmæssigt hvid/europæisk minoritet sat i kontrast overfor den hvide/europæiske dominans i byens kulturhistorie, nævnes blandt disse kulturelle smeltedigler. Selve begrebets sproglige baggrund synes at have besvær med at vriste sine arrogante og imperialistiske undertoner af sig – "only in cities can politeness, refinement and civilisation take hold and flourish among those cultivated enough to enjoy them (Ibid.), som om det landlige liv eller stammesamfund ikke kan udøve høflighed og civiliseret samarbejde og sammenhold. Høflighed er ganske kulturelt determineret (se blot på verdens pluralistiske forståelse af bordskik) og det er velkendt, hvordan netop de mindre samfund, med afstand fra "civilisationen" forlader sig på samarbejde for at få hverdagen til at fungere – hvis ikke direkte at overleve. At betragte ikke-byboere som uciviliserede, og kun de kultiverede byboere som civiliserede, sætter visse standarder for medlemskabet af den formelle civilitet. Desuden gengiver "the notion that certain populations – immigrants, ethnic minorities, the poor, etc. – need to be 'civilised' in order to make them into responsible liberal citizens is an exclusionary trope running

*throughout modern social and political thought*" (Ibid., 872) blot en yderligere arrogance i civilitetsbegrebet, der muligvis er formelt uddateret, men bidrager ikke desto mindre til begrebets historiske konnotationer.

Civilitetens arrogante fortolkninger består netop i forbindelsen mellem de substantielle "ligestillende" rettigheder og den dogmatiske høfligheds-adfærd, der er en nødvendig praksis for disse rettigheders eksistens. For det er ikke bare en monokulturel indstilling overfor "eksterne" kulturer, den kan på sin vis også virke undertrykkende indenfor samme kulturelle miljø. Boyd mener f.eks., at demonstrationer har civil forpligtelse i deres udførelse (Ibid., 874). Demonstrationer der medfører ulovlig adfærd i form af vandalisering af det offentlige rum, forstyrrer samfundets infrastruktur o.l. er ucivile. Der findes med andre ord civile betingelser for at blive hørt i det demokratiske samfund. Men denne vurdering af tilladelige og utilladelige former for opråb trækker diskussionen ud på kulturens yderside igen.

... it is to deploy the democratic potentialities of civility against those who regularly treat others contemptuously. It is they – and not those who feel compelled to shout to be heard – who are most fundamentally in disaccord with the virtue of civility and it is against them that civility needs to be deployed as a critical moral standard. (Ibid.)

Forekomster af ucivilitet inde i det enkelte samfund, skaber en samfundsmæssig selvreflekterende selvkritik, der sætter befolkningen i en observerende position overfor sig selv og hinanden. Overtrædelsen af civilitet til ucivilitet fremkalder en italesættelse af de civile normer (f.eks. "vi vandaliserer ikke valgplakater"), hvilke bliver brugt som bedømmende baggrund for handlingernes enten civile eller ucivile aspekt (i f.eks. bedømmelsen af hvornår vi har at gøre med vandalisering af valgplakater). Observatør-positionen internt i samfundet danner indre forekomster af kulturelle ydersider. Deltageren bliver sin egen deltagelse bevidst, da dennes deltagelse kommer i kontrast til ellers ucivile handlinger. Den kulturelle yderside sætter billedligt talt et spejl op for indersiden, fordi indersiden må forstå sig selv, siden ydersiden netop findes som noget fremmed. Civiliteten bliver således en standard for ydersidens indlemmelse i den kulturelle inderside igen, men den kulturelle indersides deltagere må nødvendigvis også forstå at deres egen tilstedeværelse er den position, som ydersiden agerer ucivilt overfor. Fra ydersidens perspektiv betragtes indersiden nødvendigvis ikke som en inderside, men blot den reelle yderside for den rette kultur, norm, civilitet, moralitet etc. Ucivilitetens eksistens er således forudsat definitionen af civiliteten, men dette synes at kunne være et stridsemne i forbindelse med forskellige kulturelle værdier. Det at fastsætte civiliteten ud fra en enkelt kulturel værdibaseret norm problematiserer begge kulturelle siders brug af civilitetsbegrebet. Den ucivile dagsorden kan som bekendt danne den nye civilitet (fra den franske revolution til #MeToo), men denne udvikling vokser bemærkelsesværdigt ikke udelukkende ud af et møde med et udenforstående fremmed. Det



ucivile kan sagtens opstå ud af en civilitets undertrykkelse, og af samme årsag viser de kulturelle indersiders "renhed" sig også at være et overfladisk syn eller en homogeniserende og undertrykkende form for kultur.

På begge kulturelle sider synes der altså at bestå problemer i brugen af civilitet-begrebet, da disse kan være ganske forskelligt forstået. Civilitetsbegrebet betegner en adfærd mod og mellem andre mennesker, men har i mindre grad end politiciteten et blik for selvforholdet. Dette synes at være en styrke ved politicitetsbegrebet, som civilitetsbegrebet ikke besidder, da netop forsoning mellem forskellige (kulturelle) værdisætninger hjælpes på vej af en indre refleksion og et nysgerrigt forhold til 'det andet'. "*Civility in this most basic sense is the lubricant that makes modern urban life possible*" (Ibid., 871), kan på denne måde være et udsagn, der minder os om Habermas' kritik af det kommunitaristiske samfunds behov for ideel borgerlig sammenhængskraft, før samfundet er funktionelt. For specialets sigte i definitionen og fremhævelsen af politiciteten er det mindre vigtigt at placere et individuelt ansvar for opretholdelsen af samfundets tilstand, som nærmest en idealisering eller fastholdelse af deltagerperspektivet, men mere om at skabe en nysgerrig forholden til den underliggende politicitet for netop deltagerens adfærd og behov for identitetsmæssig anerkendelse. Det er netop dét, det handler om i deltagerperspektivets modstand imod sin egen deltagelsesform og samfundets formning af deltagelse. Demokratisk anerkendelse af den enkelte politicitet iblandt det politiske miljø. Det kræver lige præcis et større fokus på spørgsmålet om, *hvordan* vi opnår forståelse på tværs af grupper, rettere end at opstille kvalificerende betingelser ud fra en indiskutabel værdisætning ud fra en overskyggende kultur. "... *there is also a 'darker side' to civility that threatens the basic values upon which democracy is founded*" (Edyvane 2017, 345). Dette speciale er på ingen måder ude på at acceptere alle former for adfærd som politisk konstruktiv adfærd – faktisk bifaldes en respektfuld dialogbaseret politisk proces – men hvis tidligere beskrivelser af civilitetens arrogante sider accepteres som også eksisterende sider af civilitetsbegrebet, kan dette begreb risikere at udarte sig som tværkulturel hæmsko for den undersøgende dialog og reel borgerinddragelse i den politiske proces.

Muligvis kan et yderligere fokus på civilitetsbegrebets ucivile aspekt bidrage til den normative forvirring, vi ser i brugen af civilitetsbegrebet, og dermed ydermere klargøre styrken ved i stedet at benytte politicitetsbegrebet. *Incivility* kan ligeledes deles i to forståelser: *Civil disobedience* og *obedient incivility*. Ved at genbesøge tidligere eksempler på *obedient incivility* (ucivil lydighed) i form af bordskik og køkultur, kan vi klarlægge *civil disobedience* (civil ulydighed) som defineret ved lovbrud og større forstyrrelse af den samfundsmæssige orden. Mens civilitetstænkningen forholder den civile ulydighed til at være en mere ideologisk funderet gerning (lovbrud grundet en højere sags tjeneste), end ucivil lydigheds-adfærd ved f.eks. ikke at rejse sig for ældre i bussen, er det denne analyses hensigt at skildre sammenhængen/forvirringen

mellem disse to former for adfærd (hvis den ucivilt lydige gerning altså træffes med overlæg). For at blive i samme eksempel (ikke at ville rejse sig i bussen), kan den civilt ulydige version findes i Rosa Parks' samme handling overfor en hvid mand i Alabama qua raceadskillelsesloven. Det er med andre ord Rosa Parks' lovbrud, der (formelt set) klassificerer hendes gerning som værende civilt ulydig, men det er også hendes (mere substantielle) forståelse af naturgiven ligeværdighed, henviser hendes adfærd til udgående fra "et højere kald" end den reelle juridiske tekst.

Ligheden mellem dette eksempel og tørklæde-analysen er markant. I samme forlængelse menes der derfor også her, at politiciteten i Rosa Parks' gerning *ikke* konstitueres af det faktum, at gerningen er lovbrudende – det er rettere dét, der gør gerningen ulydig. Desuden er civilitetens konnotationer af høflighed mere forvirrende end politicitetens "rene" udtryk, da det netop er klassificeringen af gerningens situationsfornemmelse for omgivelsernes normer, der viser os en gerning som værende ucivilt lydig. Politiciteten er tilstede uafhængigt handlingens civile eller ucivile udtryk overfor omgivelsernes normer. Intentionen bag fastholdelsen af sædet er lige motiveret af politiciteten, hvad enten fastholdelsen af sædet betragtes som lovbrud eller uhøflighed. Den civile klassificering er desuden videre uklar, da bestemmelsen af gerningens civilitet eller ucivilitet netop er afhængig af fortolkningens position. Rosa Parks' handling blev næppe betragtet entydigt som civil ulydighed, men sandsynligvis også som ucivil ulydighed. Civilitetsbegrebets bestemmelse i praktiske anliggender er med andre ord en primært normativ bestemmelse, der er mere perspektivafhængig end politicitetsbegrebets deskriptive bestemmelse. Det er politisk "ligeværdige" handlinger at følge lovgivning og norm som at modsætte sig dem, men handlinger af civil ulydighed viser til gengæld tydeligheden af den enkeltes politicitet ved dens "udbrud" fra den omgivende norm. Yderligere viser det også politicitetens relation til begrebet civilitet, da netop civiliteten angiver os forståelsen af det givne miljøes politiske normer og forventninger.

For at eksemplificere utilstrækkeligheden i den blotte normative bestemmelse af civilitetsbegrebet kan vi bedre anskue de gule vestes raseren i Paris igennem politicitetsbegrebet. Det er nemlig blevet tydeligt, grundet den lange tilstedeværelse af denne ucivile og ulydige tilstand, at den blotte uinteresserede affejning af dem som værende ucivilt ulydige ikke vil skabe konsensus. Fastholdelsen af de gule veste på kulturens yderside er et resultat af indersidens urokkelige standarder for civilitet. Men dette fører ikke nemt til opblødning. I stedet bør en oprigtig anerkendelse af de gule veste, hvor de ikke bare lyttes til, men også inddrages i beslutningsprocessen, være nødvendig for statens legitimitet overfor denne gruppes politicitet. Denne situation viser med andre ord behovet for den deliberative stats *rationaliseringsproces* mellem politisk statsapparat og offentlighed, fordi politiciteten ikke bare er tydelig i dets udbrud – altså, hvorledes

utilfredshed og uenighed kan udtrykke sig i oprør og andre former for fysisk udtryk af misbilligelse af stat og samfund – men også viser sig i dens inhærens. Der findes intentioner, meninger, budskaber, synspunkter og rationaler bag de gule vestes oprør, der bidrager til medlemmernes (politiske) selvforståelse og identitet. Disse har eksisteret inden Macrons planer om at øge energibeskatning, hvilket antændte de gule vestes oprør, og desuden understreger de gule vestes politicitet (qua dette begrebs relation til selvforståelsen) frem for deres civilitet (der blot forholder sig til de gule vestes adfærd). Det er øjensynligt vigtigt at huske på, at uenighed består i divergerende meninger og synspunkter – selv forinden de bliver bevidste om deres uenighed qua en sag. Det er blot sagen, der fremhæver den i forvejen værende uenighed. Det er dermed den inhærente politicitet, det allerede bestående, uhørte og uforståede verdens- og identitetssyn, hos de gule veste, der må inddrages i den politiske proces, før disses politiciteter reelt bliver anerkendt. På den måde synes politiciteten ikke at være anerkendt, før den bliver inddraget i den politiske proces. Hvilket endnu en gang forklarer behovet for den ”større” rationalisering, frem for den liberale legitimitetsrelation mellem stat og borgere. Dette betyder ikke at borgerens politicitet nødvendigvis må være den beslutningsførende (som mere minder om den kommunitaristiske *konstituering* af samfundet (hvilket har større risiko for at føre til etnocentrisme)), men i det mindste må have en indsigelse eller udveksling i beslutningsprocessen, således dets synspunkt og argument ikke ignoreres eller negligeres. Det må nemlig stadig forstås, hvor vigtig en anpart af den enkeltes selvidentitet, som politiciteten synes at besidde og bidrage med. Og denne forståelse hjælpes på vej, af et bredere syn på politiske sager, der ikke først defineres som politiske når den politiske magt eller det politiske ”system” blander sig i dem, men rettere befinder sig i den enkeltes politicitet og dennes rolle som ”medforfatter” på individets selvforstående narrativ.

Practical autonomy, in the moral and political sphere, is defined as the capacity to exercise choice and agency over the conditions of one’s narrative identifications. [...] Using this dialogic and narrative model of identity constitution, I propose to define group identities much more dynamically and to argue that in reflecting upon politics of identity/difference, our focus should be less on what the group *is* but more on what the political leaders of such groups *demand* in the public sphere. (Benhabib 2002, 16)

Denne form for anerkendelse af den enkeltes eller gruppe af borgeres politicitet er dybere end civilitetens syn på moralsk ligeværd i både sin formelle og substantielle form, da vi ikke kun forsøger at *opretholde* en borgerlig-demokratisk ret, men forsøger at *forstå* og *anerkende* borgernes selvidentitære politiciteter. Hvis vi i stedet stirrede os blinde på civilitetsdynamikken mellem stat og borgere, ville fokuseringen på den tilstrækkelige håndtering af rettighederne overskygge det reelle menneskesyn. ”*The norms specify behaviour expected of civil persons, and we demonstrate civility by following them*” (Edyvane 2017, 347).

Værdisætningen i samfundets moralske fundament, ville overtage blikket for den enkelte og dennes politicitet.

Fordi civilitetsbegrebet kun forholder sig til intersubjektiv adfærd, har den ikke politicitetsbegrebets anerkendelse for det individuelle "indre" ligeværd. Det menneskelige ligeværd er, for civilitetsbegrebet, kun aktuelt i form af ikke-diskriminerende eller undertrykkende adfærd. Dette er ud fra politicitetsbegrebets perspektiv kun det "halve" fokusområde. Politicitetsbegrebet, til gengæld, anerkender i sig selv det implicite ligeværd mellem mennesker ved at forstå politiciteten som en inhærent identitetsfaktor for alle mennesker *i forbindelse med* deres sociale liv. Denne primære forståelse bliver dernæst politisk videre anerkendt gennem en fordring af en statsstruktur, der anerkender den individuelle politicitets udfoldelsesbehov, og endda *lever af den* gennem den deliberative rationaliseringsproces via den deliberative offentligheds sfære og statsligt forankrede institutioner, procedurer og kanaler.

Denne forlængende anerkendelse ud fra et fælles og ligeværdigt menneskesyn er et omvendt intrinsisk fokus end civilitetsbegrebets. Anerkendelsen af den indre, ligeværdige politicitet i mennesker løber ud i et intersubjektivt anliggende af i form af adfærd og struktur. En komplet anerkendelse af politiciteten *må* føre ud i en social og offentlig sfære, der varetager politicitetens udfoldelse, da den ellers vil være begrænset eller undertrykt. Den deliberative statsstruktur, med et øje for politiciteten, ville gennem den politiske (og rationaliseringens legitimerende) proces anerkende, praktisere og opfylde et identitært udfoldelsesbehov. Politiciteten ville således ikke være nødsaget til at udbryde fra samfundets normer og love, da dens behov ville være inkorporeret i selve den statslige struktur og i den deliberative offentligheds kultur.

### Opsamling på Del IIs indsigter i politicitet-begrebet

De to analyserende linser har begge haft til formål at fremvise politicitet-begrebets betydning i praktisk-politiske problematikker. Den første analyse fokuserede på transkulturel indgriben, der viste sig at have konsekvenser for identitetens (praktiske) selvforhold. Hvor kulturelle traditioner og praksis både kan virke nedtvingende af den enkeltes identitet under gruppeidentiteten, kan den samfundsmæssige ulovliggørelse af kulturel praksis også fungere som et forbud af vigtig identitetsbærende adfærd. Kulturer er således identitets-bestående, og kan derfor virke identitetsundertrykkende, når den enkelte identitet ikke kan forene sig med, eller bliver undertrykt eller diskrimineret af, den omgivende kultur. Gennem den første analyse så vi, hvordan denne erkendelse blev gældende i en indvendig/udvendig sondring af kulturer, hvor den indvendige position befandt sig *i* kulturen som en form for livsverden. Dette betyder, at den omgivende kultur netop er det sociokulturelle rum, hvori politiciteten kan udfolde og udvikle sig i forlængelse af identiteten.

For identiteten består af en narrativ opbygning, hvilken inddrager det omgivende så længe den er i kontakt med det. På samme måde opdager kulturer sig selv i "det udvendige" eller "det udbrydende". I mødet med det "fremmede" udenfor (eller indenfor) kulturens egen sfære, møder den samtidigt sig selv. Andre kulturer giver den enkelte kultur perspektiver på sine egne traditioner, historier og praksis, og indre opbrud af ellers undertrykte eller divergerende verdens- og værdiforståelser gør blot kulturen særligt selvbevidst. Derfor har politiciteten behov for *selvhævdelse*, som en form for habermasiansk *udkast*. For netop at bringe sig selv ud blandt andre identiteter, må den ytres og anerkendes. Det er den indre, den ydre, den eksplicite og implicite interaktion med de andre (det 'andet') at selvforholdet netop møder og udvikler sig. Dette er det fælles for identiteter og kulturer: Det er netop *i det andet*, de udvikles, og derfor kan man ikke indkapsle disse entiteter som isolerede enheder. De består via hinanden.

Dialogisk udveksling er hovedsageligt dén forlængelse den individuelle politicitet gør brug af, såvel som de mere intersubjektivt forankrede kulturer. Det er samtidigt denne form for udveksling, der giver anledning til politisk reguleringsvilje. I et udvendigt perspektiv betragter monokulturelle politikker netop kulturer og identiteter som fast fikserede entiteter, hvilket medfører en forståelse af interkulturelle udvekslinger som transkulturelle "invasioner". Det offentlige rum betragtes ligeledes som et fast fikseret og finit rum, hvor kulturer og værdier befinder sig i et nulsumsspil. For det liberale perspektiv vender dagsordenen således at den dermed tilstræber en neutralisering af private anliggender i det offentlige rum, for netop at beskytte den private sfære og de samfundsmæssige grundværdier. Dette kommer dog uhensigtsmæssigt og selvfølgerigt til ikke bare at betinge, men at begrænse den private livsverden og livsførelse. For det kommunitaristiske perspektiv viser der sig til gengæld en skræmmende side i form af hegemoniske interesser for både værdier og identitets- og kulturbestemte rettigheder. Dens idealiserede kulturelle homogenisering fremkommer ikke blot overfor de "fremmede" kulturer, men grundet den enkelte kulturs møde med sig selv i det fremmede spejles homogenisering kommer den til også at gælde sin egen kultur. Man placerer sig således i en udvendig betragtning af sin egen kultur, isolerer den og betinger den ved et givent værdisæt. Den individuelle politiciteten bliver i samme bevægelse undertrykt, og selvhævdelsen bliver dermed en udbrudshandling ud af den homogeniserede norm og kultur, i et simpelt forsøg på at adskille sig fra gruppens kollektiv. Som en identitetsmæssig overlevelseshandling imod kollektivisering eller diskrimination.

Det er desuden gennem denne erkendelse at kulturelle traditioner og praksisser altid allerede fremkommer politiske såvel som i forbindelse til den enkeltes politicitet, hvilket tydeliggøres af den anden analyses fokusering på civilitetsbegrebet. For gennem en kritisk forståelse af civilitet ser vi, at civile gerninger samtidigt er handlinger, der støtter den politiske konsensus om, hvad civiliteten er. Dermed udfolder politiciteten sig

gennem både civile/ucivile og lydige/ulydige handlinger. Dog kan civile handlinger udføres imod den enkeltes politicitet. Handlinger der udføres gennem tvang, eller på baggrund af undertrykkelse eller socialt pres, er sjældent eksempler på udfoldelse af politiciteten<sup>13</sup>. Det er også derfor, at politicitetens praktisering besidder en vis lighed med civilt ulydige gerninger, men reelt blot er *tydelige* udbrud af politicitet, der i stedet ville have været undertrykt eller tvunget.

Det er netop her, den deliberative model i særdeleshed synes at anerkende politiciteten, fordi den dialogiske tilgang til subjektets politicitet både befinder sig i den politiske proces, såvel som i statens legitimitetsgrundlag. Som den første analyse afsluttes med, findes der deliberative principper for dialogisk inddragelse. Og bemærkelsesværdigt beskrives der bl.a. en statslig pligt til at inddrage de subjekter, der berøres af en given lovgivning, ved at lade deres synspunkter og meninger blive hørt. Muligvis findes der her en lighed mellem civilitetstænkningen og den deliberative idé om betingelserne for en demokratisk dialog i den politiske proces (Benhabib 2002, 11-12), men så længe civiliteten synes at forfordele eller ophøje den europæiske kultur og dens værdier, tør dette speciale ikke at drage en direkte sammenligning. Til gengæld tør specialet godt at konkludere, på baggrund af netop udførte analyser, at politiciteten virker som politisk og kulturel drivkraft for den enkeltes identitet. Dette synes ikke bare at være en dybere forståelse end den traditionelle forståelse af den 'politiske identitet', det gør også politicitetens anerkendelse til et samfundsmæssigt ansvar. Så længe samfundet altså stadig stræber efter Aristoteles' statsideal i den enkeltes mulighed for livsudfoldelse.

Denne drivkraft vil være fokuspunktet for tredje dels diskussion, forinden specialets konkluderende afsnit vil besvare problemformuleringen, samt fastslå forbegrebets definition af politiciteten. Det sidste emne for diskussion er ikke så meget, hvorvidt politiciteten er en aktiv del af identitetsudviklingen, da vi netop har afklaret en del af disse spørgsmål indtil nu, men rettere hvordan denne aktivitet består. Dermed kan vi afslutte specialets anden del.

### Del III – Politicitetens begreb og selvhævdende praktisering

Den tredje og afsluttende del af specialet vil vende de umiddelbart sidste emner angående politicitetens forbegreb såvel undersøgelsens løbende erkendelser. De tidligere opsamlende afsnit har allerede afsluttet en del af den opståede undren og fremkomne implikationer, såvel som belyst forskellige problematikker angående politiciteten selv. Der findes dog stadig en vis nysgerrighed angående politicitetens dybde og

---

<sup>13</sup> Jeg skriver her 'sjældent', fordi jeg ikke underkender handlinger gjort ud af pligt, og dermed muligvis er imod den enkeltes umiddelbare vilje, men ikke nødvendigvis imod den enkeltes etos eller idealer for samfundets normer.

placering i et enten intersubjektivt eller subjektivt rum. Gennem specialet er der fremkommet en del sammenhængsforståelser af forskellige begrebers genstandsområder i form af kulturens inderside og yderside, såvel som tvær- og internt kulturel udveksling, politiske processer, miljøer og udtryk, samt identitetens selvforståelse, udvikling og selvhævdelse, hvilken kan siges at have givet anledning til undren, når det gælder politicitetens brydende eller forbindende effekter. Eller med andre ord hvorledes den subjektive identitetsforståelse er i gensidigt samspil og udvikling med de politisk-kulturelle omgivelser og entiteter. Derfor vil diskussionen stille spørgsmålet, hvordan og hvor meget vi skal forstå 'politicitet' som en (sådan forbindende og udviklende) aktivitet.

Derefter vil den endelige afslutning af specialet være klar til sin udfærdigelse. Efter forbegrebets skitsering, problemformuleringens konkretisering af fokus og de to foregående deles endevendelse af politicitetsbegrebet og dets kontraster, inspirationer og aktuelle sammenhænge, kan vi opsummere begrebets definition. Eftersom dette speciale stadig mener blot at have navngivet et fænomen, der allerede eksisterer, er det ikke forventet at være en komplet og fyldestgørende definition. Hvis dette speciale virkelig har opdaget et særligt begrebsfænomen, vil dets arbejde blot kunne betragtes som en indledning til politicitetens yderligere sider og facetter.

### Er politicitet mere end en aktivitet?

Siden den foreløbige beskrivelse af politiciteten gav de første teser om begrebets definition, har der været en vekselvirkende dobbeltforståelse mellem en praktisk udfoldelse og en introspektiv vished. Det synes med andre ord, at politiciteten eksisterer på begge måder. Dette rejser spørgsmålet, om den reelt set er en subjektiv identitetsfaktor eller en intersubjektiv kultur-"situation". Det har dog vist sig, at dette ikke er et enten eller, da politiciteten velsagtens kan iagttages og bestemmes intersubjektivt, men i den grad må udgå fra subjektiviteten qua dens selvidentitære ophav. Det er blot den dialogisk-narrative forståelse af selvidentiteten, der har overskredet det isolerede subjektive perspektiv, hvilket har afstedkommet en del arbejde i spændingsfeltet mellem politik, kultur og identitet. Dette udgik allerede fra forbegrebets "dobbelt forståelse" i den narrative udveksling mellem sociale faktorer og selvforstående subjektiv indadvendthed.

Politiciteten følger dets offentlighedsforståelse i alle sociopolitiske handlinger som værende af politisk karakter, og dermed en handling ud af den enkeltes politicitet. Denne pointe viser nødvendigheden (og ikke unødvendigheden) af det liberale perspektivs redegørelse. Det er nemlig netop i den liberale afskrivning af mennesket som politisk væsen (ved i stedet at potentialisere politikken for mennesket i form af eksterne systemer eller identitetsafkoblede handlinger), at anerkendelsesbehovet for politiciteten bliver tydeligt. Ved

netop at afskrive specifikke politiske aktiviteter fra identitetens område, bliver politicitetens tilstedeværelse tydelig i en liberalismekritik. Menneskets identitet besidder politicitet, da vores meninger, tanker og adfærd (også i den liberalt indkapslede privatsfære) indeholder politiske aspekter. Det er dette speciales, og politicitetsbegrebets fundament, at politik lige netop *ikke* er en aktivitet alene, men en refleksion, begivenhed – ja, sågar en livsform, som vi ikke kan "leve udenom" så længe vi indgår i sociale relationer med sociale (spille)regler. Politicitetens offentlighedsbegreb forstår netop den politiske tyngde i et samfund som bestående i folkets adfærd rettere end formelt beskrevne rettigheder og love. Det er med andre ord den politiske kultur i et praktisk liv, der er den reelle politiske sfære – og ikke så meget de "tomme" institutioner, kamre, parlamenter etc. Dette må dog endelig ikke misforstås, da det bestemt er dette speciales proceduralt-deliberative standpunkt, at de politiske institutioner har en samfundsmæssig kapacitet i selve understøttelsen og muliggørelsen af det praktiske sociopolitiske liv. Det er blot vigtigt at understrege, at det er netop den praktiske udfoldelse af sociokulturel politicitet, der udfylder disse institutioner og giver dem reelt indhold.

Dette medfører en sammenblanding af stat og samfund, fordi den administrative magt (staten) må handle i forlængelse af samfundets politicitet og dermed reelle politiske magt. *"Efterhånden som stat og samfund gennemsyrer hinanden, løsrives kernefamiliens institution fra sammenhængen med den samfundsmæssige reproduktion: Intimsfæren, engang centrum for privatsfæren som sådan, rykker så at sige ud i periferien, i den forstand at den selv afprivatiseres"* (Habermas 2012, 230). Det at betragte politiciteten i et intersubjektivt eksistens-perspektiv beskriver dermed det politiske livs irreducibilitet i at være et udelukkende statsligt eller offentligt anliggende. I et politicitetsperspektiv forbindes den private og offentlige sfære, ved at betegne overgangen mellem det private og offentligt. Denne overgang går begge veje, men giver ikke anledning til en opløsende forståelse af grænsen mellem det private og det offentlige. Private rettigheder imod diskrimination og undertrykkelse må nødvendigvis anerkendes. Fordi politiciteten netop eksisterer *igennem* 'privat' og 'offentlig', vil en undertrykkelse af private politiciteter svække den offentlige politicitet. Derfor er det ikke blot et individuelt behov at "hævde sig" fra samfund og fællesskab, men også en samfundsmæssig gode, at dets subjekter føler sin subjektive livsudfoldelse anerkendt – hvilket inkluderer udfoldelsen af politiciteten.

Nu findes der igen en fare for forvirring i politicitetens intersubjektive eller subjektive bestemmelse, da der tales om en "offentlig politicitet". Men ved forståelsen af politicitetens tilstedeværelse i handlinger såvel som identitetsafledte og -bestemmende intentioner, kan vi altså se politicitetens væsen som forlængende af subjektiviteten og dermed overskride de individuelle rammer for lokalisering. Familieinstitutionen er (hvis



denne er vel- og/eller frivilligt skabt) bygget på subjektive intentioner, men består og "lever" intersubjektivt. Dette er et eksempel på politicitetens placering i både den enkeltes vilje og begær for at berige og forstå sin livshistorier indhold, men også i de relationelle entiteter og sociale handlinger, der manifesteres i et "os". En mængde af politiciteter kan således finde hinanden i enigheden om sager eller verdenssyn, eller i den enkeltes forståelse og syn på netop den gruppe, som *den enkelte* betegner sig selv som værende en del af. Mens f.eks. de enkelte spejdere måske har forskellige forståelse af, hvad og hvornår det vil sige "at man er spejder", har de alligevel en fælles gruppeforståelse i netop dét, at det er *dem* (med alt hvad "de" indebærer af identitetsbærende adfærd), der er spejderne. Politiciteten kan altså findes i gruppeidentiteter, kulturer og fællesinteresser, men anerkender samtidigt iboende differentieringer i grupperne. Ved at tale om en "offentlig politicitet" er man samtidigt bevidst om dennes eksistensgrundlag i de subjektive politiciteters (fælles)interesser, og må nødvendigvis anerkende den "enkelte" politicitet.

Dermed eksisterer politicitet som udsprunget af individers sociale og politiske selvforståelse. Men politiciteten kan af samme årsager ikke eksistere alene ved introspektive selvforstående undersøgelser og fortællinger. Den må i denne forståelse "afprivatiseres" fra subjektet, for at kunne leve, men aldrig slippe den enkelte. Dette kan betragtes som politicitetens metafysiske aktivitet fremfor fysiske praksis. Denne brede forståelse af aktivitet, ved også at kunne adskille den metafysiske fra den fysiske, er vigtig for ikke at reducere politiciteten i en væsensbestemmelse af blot en enkelt og specifik form for aktivitet.

Politiciteten er, som tidligere nævnt i bl.a. specialets forbegreb, et deskriptivt vilkår, et inhærent element i menneskets selvidentitet. Dette vidner tydeligt om behovet for politicitetens anerkendelse, da dens intersubjektive former kan virke kontroversielle og brydende på tværs af kulturers normative forståelser af handlingers civilitetssammenhæng. En sådan anerkendelse af politiciteten betyder ikke en relativisering af moraliteten<sup>14</sup>, men rettere en nysgerrighed på subjekters identitetsrelaterende etos. Denne etos skal forstås som individuelle identiteters sammenhæng med individuelle handlinger, således politiciteten kan afklares og en identitet kan anerkendes i fællesskabet. Den enkelte identitets selvforståelse består også af etiske idealer der tilstræbes via adfærd, og dette identitetsmæssige behov for udtryk er en anledning for forståelse af den enkeltes politicitet. Dette kan tilsvarende kaldes at søge forståelsen af politiciteternes (og kulturernes) indvendighed, således en respekt og forståelse for hinandens identiteter består uagtet uenigheder. Det er ikke en garanti at sådan en forståelsessøgen i de "indvendige sfærer" genererer homogeniseret enighed, men

---

<sup>14</sup> Moralitet er nemlig ikke relativt i forhold til grupperes normer og kulturer. Sharia er f.eks. umoralsk selv indenfor et sharia-kulturelt perspektiv. Et samfunds dogmatik eller norm er med andre ord ikke automatisk moralsk, blot fordi det samfundets dominerende doktrin.

det er heller ikke hensigten. Hensigten er at skabe hensigtsmæssig pluralitet, der kan leve og udfolde sig sammen.

Politiciteten er på denne måde en aktivitet der udfolder sig fysisk i den praktiske selvudfoldelse men også metafysisk i identitetsbestemmende værdier, meninger og verdenssyn. Den er en aktivitet, der spænder mellem den subjektive indadvendte forståelse, undersøgelse og meninger om sig selv, men også sociale udvekslinger, der skaber gruppeidentiteter, relationer, konflikter, forhandlinger og dialog, der udvider identitetens genstandsområde, påvirker, former og udvikler den. Politiciteten springer nok ud af subjektet, men indgår i en intersubjektiv forbindelse, der udgør den politiske og kulturelle sfære. Derfor kan den ikke isoleres i det subjektive eller intersubjektive, på trods af at den ses som en del af den subjektive identitet. Det, vi til gengæld kan klassificere politiciteten som, er en aktivitet. Det er dog ikke bestemt som fysiske aktiviteter alene, men lige så vel i metafysisk aktivitet imellem og igennem disse netop beskrevne sfærer, med gensidigt defineret ophav mellem en individuelt og socialt skabt subjektiv, politisk (selv)identitet.

Denne refleksionsafklaring af politiciteten som en fysisk og metafysisk aktivitet, der har subjektivt ophav i den politiske (selv)identitet, men sprænger de subjektive rammer i en intersubjektiv forlængelse af samfundsstiftende adfærd og (gruppe)identitetsforståelse, er også specialets sidste undersøgende arbejde. Vi er nu klar til at vende os mod denne dels sidste afsnit, der er konklusionens sammenfatning på specialets samlede arbejde samt endelige besvarelse af problemformuleringen.

## Konklusion

Som overbliksgivende assistance er specialets problemformulering kopieret ind herunder. Dette synes hensigtsmæssigt, da specialet stræber efter en tæt besvarelse af problemformuleringen.

*Gennem en introduktion af begrebet 'politicitet' søger dette speciale at bidrage med et politisk individperspektiv til Habermas' deliberative teori, der således anerkender den individuelle identitet på tværs af isolerede sondringer, og dermed kan danne dybere forståelse for de identitetspolitiske splittende tendenser og politisk situationelle hårdknuder.*

Problemformuleringen for dette speciale har ikke været kendetegnet som et spørgsmål, men som en målsætning om et begrebsbidrag til allerede eksisterende demokratiteorier, der på denne måde har kunnet bidrage perspektivisk til aktuelle politiske problemstillinger. Dette betyder at en klarlæggende definition af

selve politiciteten, har været en iboende målsætning i problemformuleringen. Politicitetens definition blev således skitseret i et forbegreb, hvilket nu vil *realiseres* som denne konklusions første emne.

Specialets forbegreb forklarede politicitetsbegrebet som *"den selvidentitetsmæssige faktor, der understøtter enhver handlings sociopolitiske udtryk af individuel identitet"* (s. 8). Den selvidentitetsmæssige faktor har været berørt og forklaret løbende gennem specialet ved både første dels demokratiteoretiske beskrivelser af relationen mellem subjekt og det politiske samfund og anden dels fokus på identitetens sammenhæng med adfærd i sociopolitiske miljøer, der desuden uddybes videre i tredje dels diskussion om politiciteten som netop en aktivitet. De sociopolitiske miljøer indkapsles i forbegrebets udlægning af politicitetens offentlighedsforståelse, der videre er blevet suppleret af sammenhængsdragelsen mellem kultur og politik i både redegørelser og analyser. For således at konkludere på politiciteten, kan man sagtens se forbegrebets definitionsudkast som forklaret og uddybet gennem læsning af specialet eksempler og erkendelser. Forbegrebets udkast er dermed blevet suppleret af eksempler, argumentation og erkendelsen om, at politiciteten er en samspillende del af vores identitetsfølelse og -forståelse, således politiciteten ikke blot resulterer i en bevidst politisk identitet for den enkelte, men direkte udbygger hele identiteten hos subjektet. Dette forstås i de filosofisk tunge begreber, dette speciale har måttet bevæge sig igennem, som *"politisk selvhævdelse"* og forholdet mellem *"politik"* og *"kultur"* – hvilket også er denne konklusions andet emne.

Politisk selvhævdelse er fremkommet som ikke nødvendigvis en modstand eller uenighed i samfundets normer, værdier eller (politiske) kultur, men er blot et udtryk af politiciteten. Den politiske selvhævdelse kan lige så vel være at rejse sig for andre i bussen, hvilket klart anses for en høflig gerning, der støtter værdier om respekt for ældre, gravide eller andre minoriteter, eller betale sin skat til samfundet, der sagtens kan betales med glæde og stolthed. Forskellen på politicitetens syn på politisk selvhævdelse, og den form for selvhævdelse vi ser i det filosofiske arbejde med civilitetsbegrebet, er, at politiciteten ikke beror på et normativt definitionsfundament, hvor den moralske vægtning af situationens, adfærdens og samfundets værdier definerer, hvilken form for selvhævdelse vi har at tale om. Det kan altså ikke understreges nok, at politiciteten ses som et socialt og identitetsmæssigt vilkår og ikke en moralsk defineret kvalitet – nazisterne besad (ganske tydeligt) selvfølgelig også politicitet. Politicitetens praktisering gennem politisk selvhævdelse er for så vidt uinteresseret i *bestemmelsen* af dens modsættende eller støttende karakter overfor sine omgivelser. Anerkendelsen af politiciteten søger derfor forståelse på tværs af kulturelle værdier, for at forstå de identitetsmæssige politiciteters indhold. Den politiske selvhævdelses møde med en forstående og inddragende anerkendelse fra samfundets kultur og struktur kan muliggøre en selvhævdelse, der ikke fremkommer som normativt (ud)brud eller transkulturel diskrimination, begrænsning, hegemoni eller

invasion. Den politiske selvhævdelse er med andre ord normativ i sine specifikke motivationsfaktorer, qua deres indholdsmæssige karakter af behov, men deskriptiv i det menneskelige politicitetsvilkår. Kritikken imod civilitetstænkning er derfor, at denne forholder sig udelukkende til normativitets*bestemmelsen* af den politisk selvhævdende adfærd (er det at rejse sig i bussen for en anden minoritet tegn på civil, civilt ulydig, ucivilt lydig eller ucivil adfærd?) i stedet for blot at betragte politisk selvhævdende adfærd som netop sociopolitiske udtryk af individuel identitet, der dermed har demokratisk krav på anerkendelse. Dette syn undersøger lige så vidt de normative forhold for hændelsen af politisk selvhævdelse som ved Rosa Parks, men kommer ikke i definatoriske vanskeligheder ved at blive tvunget til at se Parks' adfærd ud fra de sortes perspektiv, det bestående politiske systems perspektiv, et historisk perspektiv e.l.. Rosa Parks' politiske selvhævdelse er et udbrud af politiciteten, der ikke har været anerkendt, men undertrykt af diverse lovgivninger og kulturelle normer. Det er netop heri, at specialet har påpeget sammenhængen mellem kultur og politik i form af et identitetsperspektiv, og taget de uddybende spadestik i forholdet af disse begrebers overlappende tværsnit.

Allerede i specialets Indledning blev det forhåndsbeskrevet, hvorledes der ville indfinde sig passager, hvor adskillelsen mellem kultur og politik ville være svær at påpege entydigt. Dette har i retrospekt været ganske naturlige forekomster, da det netop *er* tværsnittet, at politiciteten befinder sig. En undersøgelse af politiciteten har samtidigt været en undersøgelse i de to begrebers forbindelse frem for forskel. Dette forhold mellem politik og kultur har samtidigt været begrundelsen og perspektivet fra politicitetens offentlighedsforståelse, da socialiteten og samfundet har været betragtet som identitetsudviklende forhold for individet. I den forbindelse må jeg afslutningsvist give et kontrakritisk perspektiv på den endelige konklusion. For en kritik af dette speciale, ville sandsynligvis bestå i netop politicitetsbegrebet som værende blot et påfund. Eksempler på visse borgeres udtalte uinteresse i politiske anliggender ville givetvis anføres som opbakning til sådan kritik. Men udover at politisk uinteresse på mange måder kan betragtes som et politisk standpunkt i sig selv, kan denne kritik desuden imødekommes gennem visse argumenter for staters og fællesskabers identitet og sammenhængskraft. Nemlig, at flere faktorer for identitetsdannelse gennem sociale, politiske og historiske forhold gerne består før- eller ubevidst for den enkelte. Dette antages at være tilfældet for de individer, der muligvis ikke vil anerkende den del af sin identitet, som dette speciale vil definere som politicitet – at den udtalte politiske uinteresse enten *er* dennes politiske selvhævdelse, eller dækker over en dybereliggende (og muligvis latent) politicitet. Argumentet for at denne hypotese ikke blot udløber i pseudovidenskab, har på den ene side været konstant at forholde et undrende speciale til begrebets *mulige* eksistens, såvel som på den anden side at antage de mange mere eller mindre åbenlyse

identitetspolitiske diskurser og stridspunkter (særligt berørt i specialets anden del) som netop symptomer på den allerede-eksisterende politicitet.

Det kan altså endeligt konkluderes at specialet mener at have bidraget med et individperspektivisk begreb for den habermasianske demokratiteori, men at dette begrebsbidrag stadig rummer mulighed for videre filosofisk og politisk teoretisk arbejde. Når specialet dermed ender mere eller mindre åbent, bør det ikke ses som en ufyldstgørende besvarelse af problemformuleringen. Rettere bør det ses som netop et tegn på "opdagelsen" af et begrebsfænomen, der i kraft af sin eksistens indeholder et relativt dybt forståelses- og erkendelsespotentiale i den videre forbindelse mellem kultur, politik og identitet, og dermed også for de aktuelle politiske problemstillinger vi ser i forbindelse med identitetsspørgsmålets anerkendelsesforhold.

## Litteratur

- Aristoteles: *Politics* – Pojman, Louis P. & Vaughn, Lewis ([1998] 2011). *Classics of Philosophy*, s. 308-341. New York. Oxford University Press.
- Aristoteles: *Nicomachean Ethics* – Pojman, Louis P. & Vaughn, Lewis ([1998] 2011). *Classics of Philosophy*, s. 266-308. New York. Oxford University Press.
- Benhabib, Seyla (2002). *The Claims of Culture – Equality and Diversity in the Global Era*. New Jersey. Princeton University Press.
- Boyd, Richard (2006). *The Value of Civility?* Urban Studies, Vol. 43, No.s 5/6, 863-878.
- Bradley, S.A.J. (2002). *Nicolaj Frederik Severin Grundtvig*. Cambridge Quarterly, Vol. 31, No. 4, 307-332.
- Edyvane, Derek (2017). *The Passion for Civility*. Political Studies Review, Vol. 15, No. 3, 344-354.
- Etzioni, Amitai (1996). *The Responsive Community: A Communitarian Perspective*. American Sociological Review, Vol. 61, No. 1, 1-11.
- Daly, Eoin (2015). *Ostentation and Republican Civility: Notes from the French Face-Veiling Debates*. European Journal of Political Theory, Vol. 14, No. 3, 297-319.
- Gimmler, Antje ([2001] 2008). *Værdipolitik eller strukturpolitik – om sammenhængskraft og moralsk forfald*. København K. Social Kritik, Tidsskrift for analyse & debat, Nr. 113, 16-25.
- Habermas, Jürgen (1995). *Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism*. The Journal of Philosophy, Vol. 92, No. 3, 109-131.
- Habermas, Jürgen (2005). *Demokrati og Retsstat*. København K. Hans Reitzels Forlag.
- Habermas, Jürgen (2012 [2009]). *Borgerlig offentlighed*. 2. udgave. Nørhaven, København K. Informations Forlag.
- Jørgensen, Henning (2002). *Consensus, Cooperation and Conflict, The Policy Making Process in Denmark*. Cheltenham. Edward Elgar Publishing.
- Koch, Hal ([1945] 2005). *Hvad er demokrati?* København. Gyldendals Boghandel. Nordisk Forlag. 5. Udgave, 4. Oplag.
- Locke, John (2003). *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. New Haven and London. Yale University Press.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts.
- Rawls, John (1977). *The Basic Structure as Subject*. American Philosophical Quarterly, Vol. 14, No. 2, 159-165.
- Rawls, John (1981). *The Basic Liberties and Their Priority*. The Tanner Lectures on Human Values. University of Michigan.

Rawls, John (1985). *Justice as Fairness: Political nor Metaphysical*. Philosophy & Public Affairs, Vol. 14, No. 3, 223-251.

Ridley-Duff, Rory (2007). *Communitarian perspectives on social enterprise*. Corporate governance: an international review, 15 (2), 382-392. Sheffield Hallam University Research Archive.

Warren, Mark (1992). *Democratic Theory and Self-Transformation*. The American Political Science Review, Vol 86, No. 1, 8-23.