



I *Självskapelseetik bortom Foucault* utvecklas en rättviseteori för ett mångkulturellt, liberalt och demokratiskt samhälle. Utgångspunkt tas i Foucaults arbeten om etik och då framförallt i begreppet subjektivtion. Självskapelseetikens grundläggande princip säger att ett rättvist samhälle karaktäriseras av att medborgarna åtnjuter lika goda möjligheter till *aktiv subjektivtion*. Begreppet aktiv subjektivtion kan enklast förstås i relation till dess motsats, *passiv subjektivtion*. Det senare refererar till en identitetskonstruktion som passivt låtit sig formas av de externa maktrelationernas präglade kraft, medan det förra relaterar till en identitet skapad genom subjektets medvetna arbete på sig själv. Självskapelseetikens normativa telos är subjekt fria från både kulturens och passionernas slaveri.

Avhandlingen är uppdelad i tre delar. Den första behandlar Foucaults etik och utreder bland annat hur denna relaterar till dess antika förlagor. I denna del utvecklas också en kritik av Foucault som tydliggör behovet av att överskrida dennes teoretiska ramverk. I del två utvecklas subjektivtionsteorin och en ny självskapelseetisk rättviseteori utmejslas och försvaras. Den tredje delen ägnas åt frågan om *grupprättigheter* och *utbildningens organisation* och syftet är att explicitgöra hur en stat som affirmerar självskapelseetiken bör förhålla sig till dessa frågor.

Johan Hyrén är verksam som forskare och lärare vid statsvetenskapliga institutionen, Göteborgs universitet. *Självskapelseetik bortom Foucault* är hans doktorsavhandling i statsvetenskap.

ISBN: 978-91-89246-57-7
ISSN: 0346-5942
© 2013 Johan Hyrén



GÖTEBORGS UNIVERSITET
STATSVETENSKAPLIGA INSTITUTIONEN

SJÄLVSKAPELSEETIK BORTOM FOUCAULT

Johan Hyrén

SJÄLVSKAPELSEETIK BORTOM FOUCAULT

En rättviseteori för ett mångkulturellt,
liberalt och demokratiskt samhälle
Johan Hyrén



GÖTEBORGS UNIVERSITET
STATSVETENSKAPLIGA INSTITUTIONEN

Självskapelseetik bortom Foucault

En rättviseteori för ett mångkulturellt, liberalt och demokratiskt
samhälle

Johan Hyrén



UNIVERSITY OF GOTHENBURG
DEPT OF POLITICAL SCIENCE

Distribution:
Johan Hyrén
Department of Political Science
University of Gothenburg
Box 711
SE 405 30 Gothenburg
Sweden
Johan.hyren@pol.gu.se

Självskapsetik bortom Foucault:
En rättviseteori för ett mångkulturellt, liberalt och demokratiskt samhälle

Författare: Johan Hyrén

ISBN: 978-91-89246-57-7
ISSN: 0346-5942
© 2013 Johan Hyrén

Foto: Hanna Hyrén
Print: Ineko, Bangårdsvägen 8, ES-428 35 Källered

Avhandlingen ingår som nummer 131 i serien *Göteborg studies in Politics*

Innehåll

Inledning	15
1. Inledning.....	15
1.1 Avstamp: Foucault.....	18
1.2 Att överskrida Foucault.....	27
1.3 Jämlikhetsidealet och frågan om teorins räckvidd.....	39
1.4 Schematisk överblick: subjektivation, självskapelseetik.....	46
1.5 Tillvägagångssätt/ Metod.....	53
1.6 Sammanfattning av avhandlingens delar och kapitel.....	57
Del 1: Foucaults etik: genealogi och begränsningar	61
Sanningssägande och subjektivation.....	63
2. Introduktion: Etik och makt.....	63
2.1 Parrhesia: Politik till filosofi.....	78
2.2 Parrhesia och självskapelse.....	89
2.3 Parrhesiastisk etik: människoideal och gemenskap.....	99
2.4 Kritik av Foucaults artikulation av etiken.....	116
En ny rättighet.....	133
3. Inledning.....	133
3.1 Liberalt regerande och dess kris.....	134
3.2 Foucaultiansk kritik av liberalismen.....	145
3.2.1 Foucaultiansk kritik av liberal rättighetsdiskurs.....	148
3.3 På väg mot en positiv teori?.....	157
3.4 Foucaults nya rättighet.....	160
3.5 Avslutande reflektion del 1.....	169
Del 2: Självskapelseetik (eller att överskrida Foucault): Subjektivation, önskvärdhet och möjligheter	173
Självskapelseetik.....	175
4 Inledning.....	175
4.1 Grundläggande diskursteoretisk förståelse.....	179
4.2 Etik och subjektivation.....	194
4.3 Subjektivationsteorin preciserad.....	196
4.4 Genomlysning av argumenten för subjektivationsprincipen.....	234
4.5 Nietzsche som vägvisare.....	244
4.6 Verktygslära: Hur logos kan forma bios.....	266

Del 3: Själskapsetik, grupprättigheter och utbildning	273
Grupprättigheter och utbildning	275
5.1 Inledning.....	275
5.1 Grupprättigheter	277
5.2 Specifikation av relevanta grupper.....	278
5.3 Principer vid tilldelning av grupprättigheter	293
5.4 Rätten att uttrycka sin särart: Svåra fall.	296
5.5 Universella eller partikulära lösningar?	315
5.6 Självskapsetiska samhällsvisioner: frivilliga gemenskaper, barnens frihet och utbildning	316
5.7 Självskapsetik och utbildningens organisation.....	322
Sammanfattande summering och utvärdering	329
6.1 Avstamp	329
6.2 Teori	333
6.3 Implikation	338
6.4 Utvärdering.....	341
Litteraturförteckning	347
English summary: An Ethics of Self-creation Beyond Foucault: A Theory of Justice for a Multicultural, Liberal and Democratic Society	372
Introduction	372
Part I	373
Part II.....	377
Part III	386

Tack till...

Jag vill börja med att tacka mina handledare, Gunnar Falkemark, huvudhandledare och Göran Duus-Otterström, biträdande handledare. Att skriva föreliggande avhandling har varit en givande och utvecklande process, vilken inte hade utfallit som den gjort utan den kombination av kritisk granskning och positiv feedback som ni båda givit. Tack för er vänskap och vägvisning. Er intellektuella förmåga är imponerande och samarbetet har uppskattats stort. Jag vill också passa på att tacka min externa handledare Sven-Olov Wallenstein, vars kunnande inom det kontinentalfilosofiska tänkandet i stort och Foucaultexegesen i synnerhet, tycks ousinligt. Dina synpunkter har varit synnerligen värdefulla. Även kommentarerna från institutionens ”grönläsare” Ulf Bjereld och Katarzyna Jezierska har bidragit till att förbättra texten. Er förmåga att uppmärksamma detaljer är avundsvärd.

Tack även till generationskamraterna, Mikael Persson, Agnes Cornell och Niklas Haring som alla bidragit till att förgylla tillvaron på institutionen. Jag vet inte om våra inledande försök att ge respons på varandras alster har givit bestående avtryck i något av våra arbeten, men processen var ändå lärorik och givande på många sätt. Agnes förmåga att formulera träffsäkra rubriker har dock satt tydligt avtryck i bokens titel. Stor tack för detta. De filosofiska diskussionerna med rumskamrat Persson som jag kamperat med under lejonparten av tiden som doktorand (och som alltid utmynnat i att vi konstaterat att vi tänker väldigt olika om filosofins väsen och syfte) har varit stimulerande och tillhör några av dessa års höjdpunkter. Tack också till Sverker Jagers, Isabella Schierenbeck, Andrej Kokkonen, Thomas Gelotte, Henrik Friberg-Fernros, Fredrika Lagergren Wahlin, Johan Karlsson, Jan Jämte, Kristina Ljungqvist, Björn Hammar, Helen Lindberg, Claes Ekenstam, Henrik Lundberg, Per-Anders Svärd, Eva Erman, Sven-Åke Lindgren och Jens Bartelson, som samtliga kommenterat på avhandlingsrelaterade texter. Det samma gäller många andra, i detta dokument anonyma, deltagare i *Poli-*

tisk teorigruppen på statsvetenskapliga förbundets årsmöten, Nätverket i politisk teori, NOPSA och IPSA (RC31). Diskussionerna på dessa tillställningar har alltid givit mersmak.

Tack också till *Adlerbertska Stipendiestiftelsen* och *Stiftelsen Paul och Marie Berghaus donationsfond*, som genom ekonomiskt stöd möjliggjort deltagande i olika konferenser.

Jag vill slutligen tacka min familj, Åse, Simon och Hanna som är och har varit en källa till energi och välmående, samt mor och far som alltid stöttat. Farsgubben har också gjort ett värdefullt jobb vid korrekturläsningen. Tack riktas även till min bror Martin och hans fru Mia med vilka filosofiska och pedagogiska frågor stötts och blötts på otaliga familjemiddagar genom åren. Dessa samtal förutan hade föreliggande arbete troligen aldrig sett dagens ljus.

Abstract

This thesis develops a normative theory of justice centered on the concept of subjectivation. The concept originates from (late) Foucault and is connected to his writing on ethics. Foucault did not himself elaborate on the subject in any great detail. This thesis, however, does, creating a theory of justice for a multicultural, liberal, democratic, society on the basis of subjectivation.

The basic principle of the theory is that a just society is one in which everyone has equal opportunity to engage in *active subjectivation*. This is related, but not synonymous, to Foucault's ethics, which is sometimes summarized in a clichéd manner by referring to his statement that we should turn our life into "a piece of art". I argue that the opportunity to engage in active subjectivation is what ought to be equally distributed in society. Active subjectivation is best understood in relation to its opposite, *passive subjectivation*. The latter refers to an identity that is molded, subjugated and constituted by power relations external to the subject; the former to an identity-formation attained by the subject's conscious and active work on itself.

The thesis is divided into three parts. The first part deals with the foucaultian ethic and how it is related to its archaic predecessors. This part also develops a critique of Foucault's version of the ethic of self-creation. In the second part I surpass the foucaultian ethics, creating my own version of the ethic of self-

creation. The third and last part is devoted to the questions of group-based rights and organization of education, and tries to explicate how these issues could be handled by a state that affirms the ethic of self-creation.

1

Inledning

1. Inledning

I detta arbete utvecklas en specifik typ av etik och rättviseteori som handlar om individens karaktärsdaning och arbete med att konstituera sig själv som subjekt. Det övergripande syftet är att utveckla en teori som är relevant för dagens mångkulturella, liberala och demokratiska samhällen. En passande etikett för denna etik skulle kunna vara *självskapelseetik*. På ett sätt är denna typ av etik besläktad med dygdeetik i det att den inte primärt är intresserad av frågor om rätt och fel, så som är fallet för bedömande, regelfokuserade moralteorier som deontologi, (regel-)utilitarism, rättighetsteori och religiösa doktriner. Istället ligger fokus på danandet av individens karaktär. Självskapelseetiken skiljer sig dock från dygdeetiken genom att förneka essentialismen, det vill säga att människan skulle ha en fast inboende natur. Vänder vi oss till exempel till dygdeetikens ”urfader” Aristoteles, så menade han att alla ting har ett väsen, en essens eller potentialitet.¹ Det ligger till exempel i fröets essens att bli en blomma. För människan är syftet med att leva dygdigt att realisera sin mänskliga essens, sin potentialitet. Självskapelseetiker som Friedrich Nietzsche och Michel Foucault förkastar idén om en mänsklig essens. Istället betonar de historicitet, indeterminism och individens möjlighet att skapa ett unikt själv. Människan definieras enligt Nietzsche av sin avsaknad av essens. Han menar att “[m]änniskan är det *ännu inte fastställda djuret* (...). I människan förenas *skaparen* med det *skapade* (...).”² Foucault är inne på samma tankegång när han uppmanar oss att se vårt liv som ett konstverk: ”From the idea that the self

¹Se till exempel Aristoteles *Politiken*, Översättning K. Blomqvist, Paul Åströms förlag, Jonsered, 1993

² Nietzsche F. *Bortom gott och ont* Samlade skrifter bd 7, Översättning L.H. Holm, Symposium, Eslöv, 2002a. §62 (s64), §225 (s123)

is not given to us, I think that there is only one practical consequence: we have to create ourselves as a work of art.”³ Det är inom den anti-essentialistiska traditionen som detta teoriutvecklande arbete opererar.

En rimlig fråga är dock vilken relevans en självskapelseetik som bejakar tanken på alla individers lika möjlighet att forma sig själva har i dagens samhälle. Jag vill hävda att behovet av självskapelseetiken ökar i takt med pluraliseringen av de liberala demokratierna. Med en ökad pluralism följer en förhöjd risk för uppkomsten av svårlösta värdekonflikter; eller för att uttrycka det annorlunda: för ett skyttegravskrig utifrån fastlåsta ofta essentialistiskt grundade positioner där varje sida är lika övertygade om att just deras ståndpunkt är den enda rätta. Detta menar jag är en potentiellt farlig utveckling. Den traditionella regel moralens jakt på sanningar, vare sig dessa är religiöst eller filosofiskt grundade, riskerar att leda oss in i en återvändsgränd. Jag menar därför att vi bör utforska nya tankegångar där vi vänder oss bort från regel moralens ensidiga fokusering på fastlåsta normer och regler och istället titta närmare på vad en etik som intresserar sig för individens arbete med sig själv och sin egen karaktärsdaning har att erbjuda. Jag hävdar inte att värdekonflikter kommer att försvinna i ett samhälle som affirmerar självskapelseetiken, men andra människors olikhet blir lättare att acceptera och bejaka om man ser mångfald och pluralism som något i grunden positivt och inte som ett utfall av en felaktig eller perverterad moraluppfattning. Jag är inte ensam om att känna ett behov av att försöka tänka bortom regel moral och essentialism. Ett av de mer drastiska och polemiska sätten att uttrycka detta behov finner vi i den amerikanska filosofen Richard Rortys texter. Han menar att vi måste komma till insikt om att filosofins mångtusenåriga sökande efter moralisk sanning och säkra fundament (naturen, Gud, förnuftet, människans natur, etcetera) snarare är en del av problemet än lösningen. Förenklat kan man säga att varje gång en viss moralisk doktrin vinner hegemonisk status hos en grupp skapas samtidigt en distinktion mellan de som ”är av den rätta tron” och de ”pseudomänniskor”

³Foucault, M. “On the Genealogy of Ethics” i Dreyfus, H. och P. Rabinow, *Michael Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* University of Chicago Press, 1983, s137

som inte är det, vilket i sin tur ofta legitimerar åtgärder mot de senare. Rorty gör en insiktsfull men kontroversiell koppling mellan denna typ av filosofiskt tänkande och den logik som möjliggjorde till exempel folkmordet på Balkan.

”The Serbs take themselves to be acting in the interests of true humanity by purifying the world of pseudohumanity. In this respect, their self-image resembles that of moral philosophers who hope to cleanse the world of prejudice and superstition. This cleansing will permit us to rise above our animality by becoming, for the first time, wholly rational and thus wholly human.”⁴

Även om Rortys liknelse kanske är väl drastisk då den kan uppfattas insinuera en nödvändig koppling mellan traditionellt moralfilosofiskt tänkande och folkmord (vilket givetvis inte är korrekt) menar jag ändå att han är inne på något viktigt. Jakten och tron på moraliska sanningar och fundament riskerar att ge upphov till fastlåsta positioner och ett skyttegravskrig som i *värsta fall* kan leda i riktning mot det Rorty pekar på. På sätt och vis tror jag dock att Rortys polemiska hållning kan vara kontraproduktiv. Den riskerar att leda bort uppmärksamheten från mer vardagliga fenomen så som rasism och diskriminering vilka kan ses som mildare men samtidigt synnerligen problematiska uttryck för samma logik.⁵ Rasism och diskriminering uppfattar jag som mer angelägna fenomen att diskutera i relation till utarbetandet av min egen teori. Sammantaget visar problemen som är förknippade med mycket av den traditionella moralfilosofins tänkande på behovet av nytänkande inom samhällsetikens område. Jag vill således hävda att utarbetandet av en subjektivationssteori (enkelt uttryckt en teori kring hur individen konstitueras och konstituerar sig som subjekt) och en *rättvisepincip som stipulerar allas lika goda möjligheter till aktiv subjektivations* (i arbetet kallad subjektivationsprincipen) är viktigt. Låt mig här inledningsvis kort precisera ett par argument till varför så är fallet. Förutom att denna typ av etik ger bättre förutsättningar för

⁴Rorty, R. “Human Rights, Rationality and Sentimentality” i *The politics of Human Rights*, Verso, London, 1999, s67

⁵Jämför de tankegångar vi finner i Foucaults analys av biomaktens beroende av rasismens logik för att urskilja (eller kanske snarare avskilja) degenererade element som uppfattas hota de positiva aggregerade utfallen gällande födslothal, sjukdomstal, arbetsfördhet, etcetera, på befolkningsnivå, vilken biomakten syftar till att säkerställa. (Foucault, M. *Samhället måste försvaras: Collège de France 1975-1976*, Översättning K. Lydén, Tankekraft, Hägersten, 2008, s230ff)

att hantera pluralism och värdekonflikter finns det även tungt vägande rättviseskäl som talar för subjektivationsprincipen. Den förutan riskerar nämligen individer som identifierar sig med minoriteter att alieneras. En av anledningarna till detta finner vi i Rortys argumentation som visar på de potentiellt problematiska effekterna av ett bejakande av den traditionella moralfilosofins jakt på moraliska sanningar och den attityd av ”vi har rätt och därför har ni fel” som är förknippad med detta tänkande. Ett annat och delvis besläktat argument kan utvinnas ur Laclau och Mouffes diskursteori, vilken är en av detta arbetes viktigaste inspirationskällor. Det är framförallt deras förståelse av hur politisk kamp fungerar och deras analys av de verktyg eller vapen med vars hjälp meningsmotståndare bekämpas som är av intresse. Vi förstår med hjälp av denna teori varför majoritetskulturen har en tendens att tillskriva minoritets- och invandrarkulturer en identitet bestående av negationen av sin egen identitet. Att vara invandrare i Sverige är i många fall det samma som att vara icke-svensk. Men icke-svensk är en slags icke-identitet eller negations-identitet som det är omöjligt att identifiera sig med, vilket leder till alienation. Dock är det inte bara individer som identifierar sig men en minoritet som drabbas av majoritetskulturens skapande av dessa negations-identiteter. Även de som identifierar sig med den hegemoniska kulturen drabbas eftersom de därigenom berövas tillgången till andra perspektiv, vilka är nödvändiga redskap i den självskapelseprocess som är etikens kärna.

1.1 Avstamp: Foucault

Den huvudsakliga utgångspunkten för arbetet tas framförallt i några av Foucaults arbeten. Foucault har under de senaste årtiondena kommit att bli en av de absolut mest inflytelserika tänkarna inom samhällsvetenskaperna⁶ och hans arbeten har givit upphov till en oöverskådlig flora av diskussioner, med förgreningar till snart sagt samtliga discipliner inom detta fält.⁷ Om

⁶Times Higher Education

<http://www.timeshighereducation.co.uk/story.asp?storyCode=405956§ioncode=26>

⁷En enkel sökning på nätet ger träffar som Social control after Foucault, Political science after Foucault, Cultural history after Foucault, Power after Foucault, Education after Foucault, Ethics after Foucault, Political genealogy after Foucault, och så vidare.

det finns något som förenar dessa diskussioner torde det vara en förståelse för maktperspektivets komplexitet och behovet av att analysera maktens mångfasetterade och svårfångade uttryck. Foucaults arbeten utgör i dessa sammanhang en självklar referenspunkt som moderna maktdiskussioner knappast kan förbise.⁸ En av de mer fruktbara skolbildningarna som tagit avstamp i Foucaults arbeten är governmentalitystudier som inhyser akademiskt inflytelserika personer som till exempel Peter Miller och Nikolas Rose.⁹ Ett centralt spår inom detta fält utgår från Foucaults begrepp biomakt eller biopolitik, vilka vi idag återfinner på många håll¹⁰ bland annat hos flera av samtidens mer inflytelserika filosofer som till exempel Giorgio Agamben, Michael Hardt och Antonio Negri. Inte heller i den svenska kontexten har det saknats arbeten som tagit avstamp och vidareutvecklat Foucault. Ett av de senaste tillskotten utgörs av Magnus Hörnqvists bok *En annan Foucault* i vilken han försöker "gräva fram en annan Foucault, den som begravts under högen av diskursiva konstruktioner; att rädda grundläggande insikter från att gå förlorade och samtidigt slipa till dem så att de svarar mot högt ställda krav på analytisk skärpa."¹¹ Det Hörnqvist gör är att utifrån ett selektivt urval av Foucaults texter, främst från mitten av 70-talet, konstruera en stringent maktteori. Enligt mitt förmenande lyckas han bra med detta, men det görs på bekostnad av att han i stort sett tvingas bortse från Foucaults övriga, både tidigare och senare, arbeten. Det vi får oss till del är en systematiserad och kanske också i vissa avseenden förbättrad ögonblicksbild av den klassiske Foucaults maktteori från mitten av 70-talet, vilken Foucault själv från slutet av samma årtionde och fram till sin död 1984, modifierade i grunden. Den sene Foucault som bland annat lyfter frågan om subjektet och dess genealogi och som introducerar en maktanalys utifrån begrepp som *regerande*, *regerandekomplex* och *styrningen av sig själv och andra* avfär-

⁸Börjesson, M. och A. Rehn *Makt, Liber*, Stockholm, 2009, s44

⁹Miller var förövrigt en av redaktörerna (tillsammans med Colin Gordon och Graham Burchell) till det inom fältet banbrytande verket *The Foucault Effect. Studies in Governmentality* (Burchell, G. C. Gordon & P. Miller (red.) *The Foucault effect* University of Chicago Press, Chicago, 1991)

¹⁰För en översikt se till exempel Lemke, Thomas "From State Biology to the Government of Life: Historical Dimensions and Contemporary Perspectives of 'Biopolitics,'" *Journal of Classical Sociology*, vol. 10, no. 4, 2010.

¹¹Hörnqvist, M. *En annan Foucault: Maktens problematik*, Carlssons Bokförlag, Stockholm, 2012, s7

das i stort sett helt.¹² Självt finner jag just delar av Foucaults senare arbeten mest intressanta och användbara vilka, till skillnad från de verk som producerades under den arkeologiska och genealogiska fasen (som analyserar betingelserna för vetande, respektive maktens operationer) istället fokuserar på etik. Traditionellt har Foucaults arbeten delats in i dessa tre faser: arkeologi, genealogi och etik.¹³ I takt med publiceringen av de föreläsningar som Foucault höll vid Collège de France, från mitten av 70-talet och fram till sin död, har denna uppdelning visat sig ohållbar. Teman som biopolitik, liberalism, regering och regerandekomplex (La 'gouvernementalité') med flera, kan omöjligt inlemmas under "etiken". Foucaults arbeten om etik utgör således en specifik del av den senare produktionen, vilken utöver detta täcker en mångfald områden och ämnen. De olika temana är dock relaterade till varandra men på ett sätt som inte alltid är uppenbart. Detta skapar i vissa fall spänningar i den övergripande förståelsen av Foucault. I föreliggande arbete är det framför allt Foucaults kontroversiella analys av den samtida nyliberalismen (vilken behandlas i kapitel 3) som komplicerar bilden. Hur förhåller sig egentligen nyliberalism och Foucaults etik till varandra? (Vi återkommer till detta.) En viktig skillnad mellan den tidige och den sene Foucault rör också förståelsen av subjektet. Om Foucault under de tidigare faserna främst betraktade subjektet som en effekt producerad av externa krafter, framträder nu en ny bild och etiken analyserar istället subjektet och dess förmåga att skapa en vacker existens genom att forma sig själv, att konstituera sig själv som subjekt, det vill säga subjektivitet. Foucault definierar subjektivitet i följande termer:

¹²Hörnqvist, M. s16ff

¹³Centrala verk som räknas till den arkeologiska fasen är **Vansinnets historia, The Order of Things** (Orden och tingens) och **Vetandets arkeologi** (Foucault, M. *Vansinnets historia under den klassiska epoken* (femte svenska upplagan) Översättning C.G. Liungman, Aktiv förlag, Lund, 2001; Foucault, M. *The Order of Things* Routledge, London, New York, 2009; Foucault, M. *Vetandets arkeologi* Översättning C.G. Bjurström. Arkiv förlag, Lund, 2002) medan **Övervakning och straff**, samt **Sexualitetens historia band 1 (Viljan att veta)** är huvudverken under den genealogiska fasen. (Foucault *Övervakning och straff*, Översättning C.G. Bjurström, Arkiv förlag, Lund, 2001; Foucault, M. *Sexualitetens historia. Bd 1, Viljan att veta*, Översättning B. Gröndahl, Daidalos, Göteborg, 2002) Band 2 och 3 av *Sexualitetens historia - Njutningarnas bruk och Omsorgen om sig* utgör, tillsammans med ett antal centrala intervjuer och föreläsningsskrifter, kärnan i etiken. (Foucault, M. *Sexualitetens historia. Bd 2, Njutningarnas bruk*, Översättning B. Gröndahl, Daidalos, Göteborg, 2002; Foucault, M. *Sexualitetens historia. Bd 3, Omsorgen om sig*, Översättning B. Gröndahl, Daidalos, Göteborg, 2002)

"I would call subjectivization the process through which results the constitution of a subject, or more exactly, of a subjectivity which is obviously only one of the given possibilities of organizing a consciousness of self."¹⁴

Denna estetiska förståelse av etik skiljer sig i hög grad från den som för tillfället är mest framträdande. Idag dominerar två typer av litteratur; dels den etiska, vilken syftar till att avgöra om något är rätt eller fel; dels en metaetisk litteratur, vilken ställer frågor av mer grundläggande karaktär, så som om det finns moraliska fakta, om något kan vara gott eller ont i sig, etcetera. Uppmärksamheten ligger med andra ord till stor del på uppföranderegler och på regelsystemen som sådana, samt på en meta-reflektion kring dessas natur. Den Foucaultianska etiken skiljer sig från detta genom dess intresse för självskapelse och de tekniker med vars hjälp individen konstituerar sig själv som moraliskt subjekt. Det normativa målet för denna självkonstitution handlar i korthet om att uppnå harmoni mellan de principer och värderingar som man menar ska forma ens liv (logos) och den faktiska utformningen av livet (bios) så som det kommer till uttryck i konkreta handlingar (erga) eller mer allmänt uttryckt, harmoni mellan logos och bios. Till skillnad mot både de grekiska och de romerska förlagorna, som båda satte upp begränsningar gällande giltiga logos (grekerna med hänvisning till en förståelse av samhället som en organisk helhet med ett gemensamt telos vilket upphävde konflikten mellan individ och gemenskap;¹⁵ de romerska stoikerna med hänvisning till ett gemensamt universellt förnuft vilket alla har del i och som individen skulle sträva att bli ett med)¹⁶ innebär Foucaults anti-essentialistiska utgångspunkt att han förkastar dessa begränsningar och istället uppmanar oss att förvandla livet till ett fritt skapat konstverk.¹⁷ Vi kan uttrycka detta som att den Foucaultianska etiken handlar om att omskapa den antika etikens strävan

¹⁴Foucault, M. "The return of morality" i *Foucault Live: Interviews 1961-1984*, S. Lotringer (ed.) Översättning L. Hochroth, J. Johnston, Semiotext (e), New York, 1996, s472

¹⁵Foucault, M. Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia. Berkeley okt-nov 1983 Lec 3; Jämför också Miller, P.A. "Truth-Telling in Foucault's 'Le gouvernement de soi et des autres' and Persius: The Subject, Rhetoric, and Power" *Parrhesia* nr. 1 2006, s37

¹⁶Davidson, A. "Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought" i *The Cambridge companion to Foucault* (second edition) G. Gutting (ed.) Cambridge University Press, New York, 2005, s129

¹⁷Foucault, M. "On the Genealogy of Ethics" s237

mot harmonisering av logos och bios, i ljuset av en anti-essentialistisk ontologi. Detta estetiska normativa ideal med dess anti-essentialistiska utgångspunkt har en viss affinitet med Nietzsches övermänniska, i det att de båda tillskriver transgressionen stor vikt och att de således ser ”konstverket” som varandes i ständig tillblivelse, det vill säga i en ständigt pågående skapandeprocess.¹⁸ Relationen mellan Foucaults etik och Nietzsches övermänniska är dock komplex och bitvis problematisk och vi kommer få anledning att återkomma till den. Innan jag går vidare med en introducerande utläggning av den Foucaultianska etiken, ska jag först säga ett par ord om den anti-essentialistiska utgångspunkten.

1.1.2 Anti-essentialism och subjektets genealogi

Min teori tar som sagt utgångspunkt i en anti-essentialistisk position. Vi såg inledningsvis hur denna tankegång formulerades hos Nietzsche och Foucault, men den delas även på sätt och vis av existentialistiska tänkare som till exempel Søren Kierkegaard.¹⁹ Någon djuplodande argumentation för denna hållning kommer jag inte att företa i detta arbete. Att (liksom i förbigående) systematiskt argumentera och bemöta alla tänkbara invändningar mot denna ståndpunkt syns mig vara en övermäktig uppgift i detta sammanhang och ett projekt värdigt en egen avhandling. Den valda strategin är istället att försöka göra den anti-essentialistiska positionen så begriplig som möjligt. Det kan därför vara på sin plats att klargöra några av de skillnader som finns mellan, å ena sidan Foucaults anti-essentialistiska förståelse av subjektet och subjektivitet och, å den andra sidan, den traditionella cartesianiska essentialistiska subjektfilosofin (och den därmed sammanlänkade transcendentalfilosofiska strömningen) som varit så inflytelserik inom modern filosofi. Den transcendentalfilosofiska strömningen har en lång och vindlande filosofisk historia vilken inrymmer tänkare som Descartes, Kant, Hegel, Fichte, Schelling och Husserl (för att nämna några). Jag

¹⁸Nietzsche, F. *Så talade Zarathustra*, Tolkad av W. Peterson-Berger, Albert Bonniers Förlag, Stockholm, 1999, s27 (“Om de tre förvandlingarna”); se också Nimrod, Aloni ”The three Pedagogical Dimensions of Nietzsche’s Philosophy” *Educational Theory*, vol. 39, no. 4, Fall 1989, s304; Deleuze, G. *Nietzsche och filosofin*, översättning J. Flink, Daidalos, Göteborg, 2003

¹⁹Kierkegaard, S. *Antingen – Eller* Wahlström & Widstrand. Stockholm, 1964

ska inte gå djupare in på denna i detta sammanhang, men extremt schematiskt uttryckt är den övergripande poängen med transcendentalfilosofin att man vänder uppmärksamheten *inåt*. Det är dock inte frågan om en psykologisk introspektion utan om att analysera förutsättningarna för vetande. Ett bra exempel på detta är Kants berömda ”transcendentala deduktion av kategorierna”, vilken just är tänkt att blottlägga möjlighetsbetingelserna för kunskap.²⁰ Denna rörelse *inåt* utgör också grunden för en universalistisk hållning, vilandes på en universalistisk förståelse av subjektet.

Foucault angriper frågan om subjektet på ett helt annat sätt då han istället vänder blicken *utåt*, mot de maktrelationer som formar eller präglar subjektet. Subjektet förstås här som en produkt av dessa utifrån kommande maktrelationer vilka också formar möjlighetsbetingelserna för kunskap. Denna subjektförståelse är framförallt dominerande i Foucaults *tidiga* skrifter och hans analyser visar på ett övertygande sätt att subjekten och formerna för vetande (epistem) har konstruerats på olika vis genom historien. De *senare* skrifterna nyanserar framställningen och fjärrar sig från bilden av ett passivt subjekt helt och hållet format av yttre omständigheter till förmån för en mer balanserad subjektförståelse där subjektets relation till sig själv hamnar i fokus.²¹ För Foucault handlar alltså subjektivitet om en praktisk självrelation vilken utgör själva kärnan i etiken. När man som Foucault analyserar etikens historia handlar det alltså om ”hur individerna förmås att konstituera sig som subjekt för moraliskt uppförande:

²⁰Kant, I. *Kritik av det rena förnuftet*, Översättning J. Emt, Thales, Stockholm, 2004

²¹Denna obalans uppmärksammar Foucault själv: ”If one wants to analyse the genealogy of (the) subject in Western civilization, one has to take in to account, not only the techniques of domination, but also techniques of the self. One has to show the interaction between these types of techniques. When I was studying asylums, prisons, and so on, I perhaps insisted too much on the technique of domination.” (Foucault, “Sexuality and Solitude” London Review of Books, 21 May- 3 June, 1981) Jon Simons menar att interaktionen mellan tekniker av dominans (disciplinering, biomakt etc.) och självskapelseetiken är vad Foucault vill fänga med begreppet ”governmentality” (vilket till svenska översatts som ”regimentalitet”, ”regerandekomplex” eller kort och gott ”regerande” vilket är den term jag främst använder). Det handlar alltså om kopplingen mellan makt som reglering av andras beteende och makt som regleringen av sig själv. Kort uttryckt: kopplingen mellan politik och etik. (Simons, J. *Foucault & the Political* Routledge, London, 1995, s36). Man bör kanske påpeka att Foucault vid introducerandet av termen i *Säkerhet, territorium, befolkning* (Foucault, M. *Säkerhet, territorium, befolkning: Collège de France*, Översättning K. West, Tankekraft, Stockholm, 2010) använder den som en avgränsad teknisk term knuten till statens maktutövande men att den med tiden ges en allt vidare innebörd vilket täcker in många olika former av regerande.

den historien”, skriver Foucault, ”kommer att handla om de modeller som föreslås för införandet och utvecklingen av förhållandet till sig själv, för funderandet över sig, kännedomen om, granskningen och tolkningen av sig, den omvandling av sig själv man försöker genomföra. Detta är vad man skulle kunna kalla >etikens> och >asketikens> historia, uppfattad såsom historien om formerna för den moraliska subjektiviseringen och de självövningar som skall åstadkomma den.”²² Det är alltså mot etikens genealogi som Foucault i slutet av sin livsgärning vänder sitt sökarljus. Det är också i relation till denna som han utvecklar sin egen position.

Jämför vi nu dessa båda positioner så ser vi att den subjektets eller subjektivitetens historia som Foucault tecknar inte alls är parallell till den filosofihistoriska skrivningen som skett inom vad vi kanske slarvigt kallat den transcendentalfilosofiska traditionen, utan något helt annat. När transcendentalfilosofer vänder blicken inåt och genom denna rörelse greppar efter en universalistisk förståelse av subjektet, vänder Foucault blicken utåt mot de historiskt specifika och skiftande maktrelationer som formar subjektet och i förhållande till vilka subjektet också formar sig själv. (Foucaults förståelse av dessa frågor analyseras på djupet i de två efterföljande kapitlen.)

1.1.3 Gemenskapens betydelse och logiken bakom emancipatorisk kritik

Låt oss efter denna utvikning återgå till den Foucaultianska etiken och då själva kärnan i denna. Jag vill närma mig det hela genom att ge akt på en viktig skillnad mellan Foucault och Nietzsche, vilken tidigare forskning inte uppmärksammat tillräckligt. Skillnaden handlar om att Foucault tillskriver engagemanget i gemenskaper vars praktiker utmanar vedertagna levnadssätt och normer större betydelse för en framgångsrik självskapelseprocess, än vad Nietzsche gör. Det är oftast i denna typ av gemenskaper som subversiva praktiker kan utvecklas och uppnå tillräcklig kraft för att rubba våra invanda föreställningar och skapa en lakun av frihet som möjliggör nya erfarenheter och

²²Foucault, M. *Njutningarnas bruk*, s29

skapar sätt för oss att tänka, säga, handla och vara annorlunda. En väg att synliggöra de kulturella präglingar som format oss går således via engagemang i dylika gemenskaper. Självska- pelsetiken är därför inte, som ibland hävdas, en rent individualistisk etik, utan bygger på en balans mellan individualitet och gemenskap, där dessa storheter ses som reciproka.²³ Detta frihetliga etos - att möjliggöra för oss att tänka, säga, handla och vara annorlunda - genomsyrar hela Foucaults tänkande och är det huvudsakliga syftet med vad jag skulle vilja kalla en kontinuerlig *emancipatorisk kritik* och som utgör något av hans signum.²⁴ Detta etos är också orsaken till att Foucault under större delen av sin karriär vägrade att formulera en övergripande positiv rättvise- teori. De historiska exemplen, i form av missbruket av frihetsälskande filosofer som till exempel Rousseau och Marx, avskräckte, menade Foucault.²⁵ Trots goda intentioner kom dessa filosofers arbeten att få precis motsatt verkan, något som borde få oss att tänka mer än en gång innan vi börjar formulera detaljerade teorier om hur saker och ting bör vara. Bättre då, tycks Foucault ha resonerat, att enbart bruka emancipatorisk kritik som visar på diskursens kontingens och möjliggör för oss att tänka, säga, handla och vara annorlunda, och att sedan låta individen själv avgöra på vad sätt denna frihet ska förvaltas. Samma typ av tänkande förefaller ligga bakom hans varnande ord att de normbrytande och emancipatoriska gemenskaper vars subversiva praktik kan vara en källa till frihet, lika snabbt kan stelna och skapa en ny typ av ortodoxi och därmed förvandlas till en källa av ofrihet; en utveckling som han tycks mena att delar av gayrörelsen gått till mötes.²⁶ Frihet måste alltid prakti- seras och kan aldrig garanteras endast av lagar eller institutionell

²³Luxon, N. "Ethics and Subjectivity, Practices of Self-Governance in the Late Lectures of Michel Foucault" *Political Theory*, vol. 36, no. 3. 2008, s411

²⁴ Begreppet emancipatorisk kritik måste kvalificeras. Begreppet ska förstås i relation till funktionen av dessa analyser, nämligen att de visar på kontingens och därmed på möjligheten att tänka, handla och vara annorlunda, utan att för den skull måla upp en bild av en alternativ övergripande samhällsvision och rättvise-teori som ska realiseras. Annorlunda uttryckt: utan att förespråka en positiv teori. För en analys av kontinuiteten i Foucaults tänkande rörande detta frihetliga etos, se Deleuze *Foucault*, s137ff.

²⁵Foucault, M. "Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault" i *Technologies of the Self*, L. Martin, H. Gutman, P. Hutton (ed.) Amherst: University of Massachusetts Press, 1988, s10

²⁶"we have to work at becoming homosexuals, and not be obstinate in recognizing that we are." Foucault, M. "Friendship as a way of life" i *Foucault Live: Interviews 1961-1984*, S. Lotringer (ed.) Översättning L. Hochroth, J. Johnston, Semiotext (e), New York, 1996, s308

design. Den Foucaultianska etiken låter oss därför aldrig släppa frihetspraktikerna ur sikte.

”Liberty is a practice. (...) The liberty of men is never assured by the institutions and laws that are intended to guarantee them. This is why almost all of these laws and institutions are quite capable of being turned around. Not because they are ambiguous, but simply because ’liberty’ is what must be exercised.”²⁷

1.1.4 Foucault på väg mot en positiv teori?

Foucault är dock inte helt konsekvent i denna avhållsamhet från att formulera en substantiell, föreskrivande teori. Etiken, så som den skisseras i *Njutningarnas bruk* utgör definitivt ett steg mot en sådan positiv substantiell artikulation. Detta är dock inte första gången han flörtar med denna möjlighet, och många med mig höjde säkert på ögonbrynen då de upptäckte att Foucault i texten *Two lectures* öppnar för en ”ny typ av rättighet”, som skulle vara både antidisciplinär och friställd från det juridiska maktmönster som genomsyrar den rådande ordningen.²⁸ Foucault själv utvecklade aldrig denna idé och de försök som gjorts att konstruera en sådan rättighet inom ramen för Foucaults eget tänkande har alla visat sig vara mer eller mindre fruktlösa.²⁹ Jag ska nedan (kap. 3) borra djupare i detta, men det grundläggande problemet torde vara omöjligheten att förena Foucaults tidigare fokusering på en kontinuerlig emancipatorisk kritik (och den därmed sammanhängande kritiken av all generell positiv rättviseteori) med skapandet av denna typ av ny rättighet. En positiv teori kräver någon form av fundament, vilket alltid kommer att begränsa antalet möjliga utgångspunkter från vilken den rådande fixeringen av diskursen kan göras kontingent. Foucault tycks här stå inför ett närmast olösligt problem, för som ordspråket lyder, man kan inte både äta kakan och ha kvar den. Vill man skapa en koherent teori av Foucaults filosofi (nå-

²⁷Foucault, M. “Space, Knowledge and Power” i *Foucault Live: Interviews 1961-1984*, S. Lotringer (ed.) Översättning L. Hochroth, J. Johnston, Semiotext (e), New York, 1996, s339

²⁸Foucault, M. “Two Lectures” i *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, M. Kelly (ed.) MIT press, Cambridge, 1998, s45

²⁹Mourad, R. “After Foucault: A New form of Right” *Philosophy Social Criticism* vol. 23, no.4, 2003, s456. Se också Keenan, T. “The ‘Paradox’ of Knowledge and Power: Reading Foucault on a Bias” *Political Theory* 15, 1987; Pickett, B. “Foucaultian Rights?” *The Social Science Journal* vol.37. no.3, 2000.

got som Foucault under en tid med emfas motsatte sig)³⁰ måste man revidera hans tänkande på denna punkt.

1.2 Att överskrida Foucault

Ovan förda diskussion är så att säga utgångspunkten för mitt projekt, vilket på ett sätt kan beskrivas som just ett försök att rekonstruera Foucaults position (eller kanske snarare tänka vidare med Foucaults filosofi som utgångspunkt). Tanken är att söka finna en balans mellan den emancipatoriska kritikens frigörande potential och en generell positiv teori som syftar till att uppnå en egalitär distribution av reella möjligheter att realisera denna frihet. Den förståelse av etik som Foucault utmejslat i sina senare skrifter bibehålls i stora drag och ett av avhandlingens syften är att utarbeta argument som visar på etikens önskvärdhet (något jag menar Foucault i viss mån underlät att göra). Jag skriver ”i stora drag” eftersom syftet med mitt projekt handlar om att utarbeta en övergripande, generell rättviseteori, baserad på detta etiska ideal, vilket alltså inte var Foucaults projekt (även om talet om en ny rättighet nog måste sägas peka i denna riktning). Det etiska arbetet med att forma sig själv är för Foucault främst ett individuellt projekt och inget ideal tänkt för den breda massan. Detta nya krav på generalitet innebär ett återinförande av vissa a prioribegränsningar gällande vilka logos som kan anses vara giltiga.³¹ Foucault själv var till följd av sitt ställningstagande för en kontinuerlig emancipatorisk kritik, alltså mycket skeptisk mot sådana generella företag. Därmed inte sagt att Foucaults position inte skulle vara normativ. Skillnaden ligger som sagt i att Foucault ser etiken, och det normativa ideal som är förknippat med denna, mer som en privat angelägenhet. Mitt projekt syftar däremot om att generalisera och modifiera denna och därigenom skapa en generell rättviseteori. Därmed blir behovet av att utarbeta argument som visar på etikens önskvärdhet centralt.

³⁰Foucault, M. *Vetandes arkeologi*, s32

³¹Jag kommer i kommande kapitel argumentera för att Foucaults ”negativa” position måste förstås som reaktiv i den mening att den pekar ut maktförhållanden som är för handen (och att den inte ställer upp begränsningar i förebyggande syfte).

Strävandemålet för självskapelseetiken kallar jag *aktiv koherent subjektivation*.³² Idealet och teorin är som sagt framförallt inspirerat av delar av den sene Foucaults arbeten; men även av tänkare som Laclau, Mouffe, Rorty, Lacan, Heidegger och Nietzsche. Den senare är viktig, bland annat eftersom han bidrar till argumentationen kring varför självskapelseetiken är eftersträvansvärd. Nietzsche kopplar (i likhet med Sokrates) samman självskapelse med ett meningsfullt liv, något jag finner rimligt. Att genom kontinuerlig självreflektion och utvärdering eftersträva en koherent identitetskonstruktion är ett sätt att skänka livet mening. Tittar vi på Foucaults argument för självskapelse vilar detta på affirmationen av värdet *frihet* vilket ses som ett intrinsikalt värde (även om Foucault inte *explicit* affirmerar denna värdeteori). Även detta finner jag rimligt. När vi kommer till insikt om att vår identitet till största delen är en produkt av externa maktrelationer (vad jag kallar *passiv subjektivation*) kommer vi vilja göra motstånd mot denna prägling och istället eftersträva att bli upphov till oss själva. Även om Foucault verkar ha sett detta som en självklarhet vet vi att till exempel tänkare ur den kommunitaristiska traditionen inte skulle hålla med och jag kompletterar därför Foucaults argumentationslinje genom att bland annat visa på de förödande konsekvenser, i form av alienation och tillskrivning av negations-identiteter, som alternativen riskerar att föra med sig.

Subjektet närmar sig självskapelseetikens strävandemål genom den process jag kallar *aktiv subjektivation*. Enkelt uttryckt handlar processen om att aktivt kontinuerligt utvärdera och förhålla sig till de konstituerande element som tillsammans utgör ens identitet, för att därigenom eftersträva en självvald koherent, men alltid provisorisk, identitetskonstruktion. Att identitetskonstruktionen alltid måste ses som provisorisk, det vill säga som en ständigt pågående process, hänger samman med de rubbningar som med nödvändighet drabbar diskursen (se 4.3.f.). I likhet med Foucaults etik (och de antika förlagorna som ligger till grund för denna) syftar självskapelseetiken till att forma livet och skapa en harmoni mellan logos och bios, det vill säga mellan det koherenta system av principer och värden som affirmeras

³²I vissa sammanhang använder jag begreppet *aktiv koherent identitetskonstruktion*. Dessa är dock analoga.

som vägledande principer för ens handlade, och det sätt på vilket man faktiskt lever sitt liv. Utgångspunkten för tänkandet är det fragmenterade (eller decentrerade) subjektet vars identitet är utspridd över ett antal olika, sinsemellan ofta oförenliga, subjektspositioner. Genom att ägna sig åt aktiv subjektivation (ett jagets medvetna och kontinuerliga arbete på sig själv) kan denna fragmentation delvis övervinnas.

Det är viktigt att uppmärksamma att koherens ges lite olika betydelse i detta sammanhang. För det första eftersträvas koherens mellan logos och bios, i betydelsen överensstämmelse mellan det vi säger att vi gör och det vi faktisk gör. I denna bemärkelse eftersträvas full koherens. För det andra eftersträvas koherens mellan olika subjektspositioner. I detta sammanhang talar vi ofta om koherens i en något svagare bemärkelse, nämligen i betydelsen undanröjandet av *oförenliga* principer, värderingar och normer. Det senare betyder att målet inte med nödvändighet är att i alla lägen eftersträva att göra *samma* principer och värderingar vägledande för *samtliga* subjektspositioner. Vissa värderingar, preferenser, etcetera aktualiseras i vissa relationer men är irrelevanta eller frånvarande i andra. I relation till en partner kan till exempel sexuella preferenser vara viktiga, medan dessa ofta saknar betydelse för relationen till arbetskollegor. Denna typ av "fragmentation" är förenlig med självskapelseetikens ideal. Däremot bör vi betrakta en person som i sin yrkesroll till exempel hävdar att den globala uppvärmningen är ett viktigt problem och att vi bör anpassa vårt beteende i syfte att minska vår påverkan på klimatet; men som privatperson ägnar fritiden åt deltagande i miljöförstörande aktiviteter som bidrar till utsläppen av växthusgaser, som icke-koherent. Denna typ av oförenlighet är inte förenlig med självskapelseetikens koherensideal. Det bör dock noteras att det kan finnas ett värde i att eftersträva koherens i en starkare betydelse även gällande relationen mellan subjektspositioner; det vill säga eftersträva en identitetskonstruktion som vill göra samma principer och värderingar vägledande för samtliga (eller flertalet) av de subjektspositioner individen innehar. Möjligheten att göra motstånd, överskrida och påverka rådande normsystem bör rimligen öka genom en sådan subjektivation, vilket också bör gälla möjligheten att forma en unik existens. (Problematiken utvecklas vidare under 4.3. ff.)

Självskapelseetikens grundläggande tanke är att möjligheten att ägna sig åt aktiv subjektivitet bör vara jämnt fördelad i samhället. Sammantaget vill jag hävda att en rättvis princip som bejakar allas lika goda möjligheter till aktiv subjektivitet är en viktig förutsättning för ett rättvist mångkulturellt, liberalt och demokratiskt samhälle; och jag kommer i avhandlingen driva tesen att det finns goda skäl för att subjektivitetsprincipen bör upphöjas till allmän rättvis princip.

1.2.1 Om behovet av ett fundament

Den rättvis princip som jag argumenterar för (*subjektivitetsprincipen*) grundar sig på två värden, *frihet* och *jämlikhet*, varav det förra framförallt är grundläggande i Foucaults egen teori. I mitt arbete görs dessa till explicita fundament för teorin eftersom de utgör viktiga förutsättningar för aktiv subjektivitet. Frihet definieras huvudsakligen som möjligheten att tänka, säga, handla och vara annorlunda (vilket kräver avsaknad av dominans).³³ Frihetsbegreppet är dock komplext och denna definition är inte uttömmande. Frihet är nämligen också kopplat till strävandemålet för självskapelseetiken; det aktiva skapandet av en koherent identitetskonstruktion. Denna självkonstituering kan också betecknas som frihet, eller om man så vill som tillägnad frihet. Denna senare förståelse av frihet hämtar näring ur antikt etiskt tänkande och kan kanske sammanfattas i termer av ”frihet från passionernas slaveri”. Genom att ägna sig åt aktiv subjektivitet och därigenom i handling förkroppsliga ett självvalt logos ställer man sig över ett passionsstyrt leverne. Istället för att låta tillfälliga infall och känslostormar diktera vårt handlande, formar vi oss själva för att därigenom få våra handlingar att harmonisera med vårt självvalda och väl reflekterade logos. Jag kom-

³³Foucault gör en distinktion mellan makt och dominans. (Se fördjupad diskussion under 2.3.1). Kort kan man säga att makt är närvarande i alla relationer och går inte att undkomma och självskapelse är alltså möjlig trots att vi är underställda dessa maktrelationer. Självskapelse är däremot inte möjlig (eller åtminstone synnerligen begränsad) i de fall maktrelationerna övergått i dominans. Antipoden till *frihet* är alltså inte *makt* utan *dominans*. (Foucault, M. ”The Ethic of the Concern for Self as Practice of Freedom” i *Foucault Live: Interviews 1961-1984*, S. Lotringer (ed.) Översättning L. Hochroth, J. Johnston, Semiotext (e), New York, 1996, s434) (Det finns även en sämre översatt version av intervjun i J. Bernauer & D. Rasmussen (red) *The Final Foucault* MIT med titeln ”The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom.”)

mer i arbetet tala om frihet i båda dessa bemärkelser. Frihet i betydelsen möjlighet att tänka, säga, handla och vara annorlunda är främst kopplat till en frigörelse från en förgivettagen kulturell prägling; medan frihet i betydelsen självkonstituering främst är sammanlänkad med frihet från passionernas slaveri. Självskapelseetiken affirmerar båda dessa betydelser av frihet. Jämlikhet definieras som lika goda möjligheter till aktiv subjektivitet, vilket implicerar lika möjligheter att tänka, säga, handla och vara annorlunda. Frihet och jämlikhet utgör också grunden för liberala demokratier, vilket är den typ av samhällen för vilken teorin utvecklats. Låt oss behandla dessa värden var för sig.

Frihet

Den självklara frågan som infinner sig när steget tas att utveckla explicita fundament, är i vilken utsträckning skapandet av dessa förminskar den emancipatoriska kritikens funktion och huruvida denna förlust är värd det pris man tvingas betala. Det kan förefalla kontraintuitivt att hävda att ”frihet” skulle begränsa den emancipatoriska kritikens potential. Men att denna potential minskar är egentligen självklart, eftersom fundamentet i vissa fall diskvalificerar andra möjliga utgångspunkter för en samhällsordning (till exempel religiösa) utifrån vilken den rådande ordningen kan ifrågasättas och vilka skulle kunna ha öppnat en lakun av frihet som möjliggjort nya erfarenheter och skapat sätt för oss att tänka, säga, handla och vara annorlunda. Denna möjliga källa till frihet täpps, genom skapandet av ett fundament, delvis igen. Till skillnad från Foucault är jag beredd att göra denna uppoffring. Jag skulle också vilja påstå att även Foucault med facit i hand borde ha accepterat detta.

Skälet till att jag är beredd att göra denna uppoffring grundar sig på en liknande tankegång som den gällande historiska lärdomar som Foucault en gång i tiden formulerade till svar på frågan varför han själv avhöll sig från att artikulera en positiv teori; samt den tankegång som låg bakom det varnande finger som pekade på att en gemenskap vars praktik i ett läge främjade frihet, snabbt kan förvandlas till en källa av ofrihet. Ett bra exempel som visar på detta kan hämtas från Foucaults eget liv och den entusiasm han gav uttryck för inför den Iranska revolutionen

1979. I en mening utgör alla revolutioner per definition en möjlig källa till frihet, i det att de utmanar den rådande ordningen och möjliggör nya erfarenheter, nya sätt att tänka, säga, handla och vara. Så även i detta fall. Men den Iranska revolutionen genererade en mycket kortlivad frihet som snart förvandlades till en ny ortodoxi och därmed en källa till kanske ännu större ofrihet än vad som var fallet under Shah och SAVAK (den Iranska säkerhetspolisen). Denna utveckling borde, menar jag, ha kunnat förutses eftersom själva *syftet* med revolutionen (det vill säga, de värden, de normer, den ordning som skulle realiseras och som utgjorde dess motor) knappast kan antas sammanfalla med de som appellerar till den typ av foucaultiansk och nietzscheansk frihet som ligger i fokus i detta arbete och som gynnar uppkomsten av fritt skapande subjekt vilka betraktar livet som ett konstverk. Att den Iranska religiösa gemenskap vars subversiva praktik resulterade i införandet av en ny samhällsordning skulle övergå i en ny ortodoxi borde, menar jag, ha kunnat förutspås.

Till Foucaults försvar bör man påpeka att han aldrig uttalade något stöd för den utveckling som följde efter revolutionen, utan endast för det formativa moment som själva omvälvningen utgjorde.³⁴ Trots det kan jag inte annat än tycka att stödet förefal-

³⁴Foucault gjorde två resor till Iran under hösten 1978 i egenskap av korrespondent för den italienska dagstidningen *Corriere della sera*. (Han skrev även om ämnet i de franska tidningarna *Le Monde* och *Le Nouvel Observateur*). Foucaults artiklar om revolutionens Iran finns samlade i Foucault, M. *Dits et écrits II 1979-1988* Gallimard, Paris, 2001, samt även i appendix till Afary, J. & K. B. Anderson, *Foucault, Gender, and the Iranian Revolution: The Seductions of Islamism* Chicago University Press, Chicago, 2005. I dessa artiklar framkommer en något mer nyanserad bild där entusiasmen något balanseras av farhågor för vad som komma ska efter revolutionens fullbord. Exakt hur man ska se på Foucaults texter om Iran är omstritt. Vissa som till exempel James Miller (Miller, J. *The Passion of Michel Foucault* Doubleday, New York, 1993) och Didier Eribon (Eribon, D. *Michel Foucault* Översättning G. Gimdal, Symposion, Stockholm, 1991) och i viss mån även David Macey (Macey, D. *The Lives of Michel Foucault* Vintage, New York, 1993) (även om den senare har en något mer nyanserad bild och beskriver attackerna på Foucault som i viss mån överdrivna och illvilliga) framställer Foucaults ställningstagande och engagemang som ett temporärt misstag som inte ligger i linje med hans övriga tänkande. En delvis annan men komplementär analys görs av den franske experten på Islam, Maxime Rodinson, vilken gör gällande att Foucaults ställningstagande för revolutionen kan härledas till hans bristande kunskap om Irans historia och kultur. (Se appendix i Afary & Anderson) Andra, som till exempel nämnda Afary & Anderson (2005) menar i likhet med mig att Foucaults texter om Iran visar på problem i Foucaults övergripande perspektiv. Till skillnad mot Afary & Anderson som kopplar Foucaults ställningstaganden till en (enligt deras läsning) ensidig kritik av moderniteten, ett avståndstagande och avfärdande av institutioner, politiska procedurer och konstitutionalism samt en stark tendens till orientalism, kopplar jag istället detta till ett problem som uppkommer genom att Foucault vid denna tidpunkt ger den kontinuerliga

ler något naivt och jag menar att den historiska lärdom som borde dras av detta exempel är att det spelar roll vilka värden som utgör drivkraft i revolutioner och sociala omvälvningar. En revolution eller samhällsomvälvning som aldrig tillåts övergå i en ny ortodoxi, det vill säga som hela tiden håller den nietscheanska friheten i sikte och som har detta frihetliga etos som drivkraft, bör rimligen löpa minimal risk att förvandlas till en ny källa av ofrihet. Frihet är som sagt något som måste praktiseras.

Jämlikhet

Låt oss nu gå över till att diskutera det andra benet i det fundament som min teori vilar på, det vill säga synen på jämlikhet vilket vi ovan definierade som lika goda möjligheter till aktiv subjektivation. En grundtanke inom modern rättviseteori är att människor bör behandlas med lika omtanke och respekt och denna definition av jämlikhet är ett sätt att ge denna tanke innehåll. Tittar vi däremot på föregångaren Nietzsche är hans anti-demokratiska och antiegalitära hållning välkänd; men även Foucaults ståndpunkt har ibland setts som problematisk i detta sammanhang. Både Nancy Fraser och Jürgen Habermas har som vi ska se i nästkommande kapitel varit inne på detta; medan till exempel James Miller uttrycker sig ännu klarare och finner hos den tidige Foucault en hållning som underminerar hela det liberala samhället och som kritiserar humanismen eftersom den ”restricts the drive for power.”³⁵ Min tolkning är att Miller här vill sätta ett likhetstecken mellan Nietzsche och Foucault vad det gäller en antiegalitär hållning. I likhet med till exempel Con-

emancipatoriska kritiken primat. (För en kritik av Afary & Anderson se Bonnie Honigs review från 2008. Honig, B. “What Foucault Saw at the Revolution: On the Use and Abuse of Theology for Politics” *Political Theory*, vol. 36, no. 2 Apr. 2008). En annan intressant (och mig relativt närliggande) tolkning av Iran-Foucaultaffärens betydelse för Foucaults intellektuella utveckling görs av Alain Beaulieu (Beaulieu, A. “Towards a Liberal Utopia: The Connection between Foucault’s Reporting on the Iranian Revolution and the Ethical Turn”, *Philosophy and Social Criticism* vol. 36, no. 7, 2010) som menar att erfarenheterna av det katastrofala resultatet som etablerandet av en islamisk stat i Iran innebar, föranledde Foucault att tänka om, och att det är denna erfarenhet som förklarar den nya och annorlunda ton som ljuder i 1978-79 års föreläsningar. Möjligen är det erfarenheterna av den Iranska revolutionen och dess efterspel som gör att Foucault så småningom gläntade på dörren mot en positiv teori. (Jag kan väl kanske också nämna att ämnet faktiskt har varit debatterat även på svenska kultursidor. Se Fredrik Englund’s artikel i *Sydsvenskan* 9 jan 2010 ”En vassinnig historia”; samt Rickard Lagersvalls svar ”Foucault såg Islams kraft” publicerad fyra dagar senare i samma tidning.)

³⁵Miller citerad i Connolly, W. E. “Beyond Good and Evil” *Political Theory*, vol. 21 no. 3, Aug. 1993, s366

nolly menar jag att tolkningen bygger på en felläsning av Foucault. Foucaults texter genomsyras av ett normativt etos som implicerar en respekt för den andres självförståelse. Connolly är i detta sammanhang intressant då han utvecklar en specifik förståelse för denna typ av etos med hjälp av både Foucault och Nietzsche. I verket *Pluralism* talar han om detta etos i termer av en "relational disposition of people" eller en form av sensibilitet som påverkar vår hållning gentemot andra människor³⁶ (en tanke som även affirmeras av den version av självskapelseetik som utvecklas i detta arbete). Det specifika etos som Connolly förespråkar hämtar näring främst hos Nietzsches "ontology of abundance" det vill säga dennes affirmation av blivandet som sådant. Men till skillnad mot Nietzsche och dennes odemokratiska övermänniska menar Connolly att denna kreativitet som genomsyrar "tillblivelsens politik" (the politics of becoming)³⁷ måste levas ut inom ramen för en pluralistisk demokrati vars medborgare vägleds av ett frihetligt etos. Kanske kan vi uttrycka detta som att Nietzsche här korsas med ett jämlikhetsideal.

"In Connolly's terms, its [ontology of abundance] resources must therefore be translated into a set of civic virtues that enable citizens to co-exist and resolve their contested differences and identities."³⁸

Connollys position skiljer sig dock från Foucault som jag inte uppfattar ansluter sig explicit till ett jämlikhetsideal. Foucault pratar om frihet, inte jämlikhet. Foucault eftersträvade frihet i betydelsen möjlighet att tänka, säga, handla och vara anorlunda, vilket kräver minimering av dominansförhållanden. Och i de fall där praktiserandet och utlevelsen av en självskapad identitet innebär upprättandet av maktrelationer som karaktäriseras av dominans, är de inte längre godtagbara ur ett Foucaultianskt perspektiv. Trots detta menar jag att det finns problem med Foucaults position eftersom kritik är möjlig först när denna typ av maktrelation är för handen. Innan så är fallet kan man ur detta perspektiv inte opponera sig (detta som en konsekvens av vägran att affirmera ett fundament). Foucaults etik är således

³⁶Connolly, W. E. *Pluralism* Duke University Press, Durham and London, 2005, s6, 135f

³⁷Connolly, W. E., *Pluralism*, s121ff

³⁸Howarth, D. "Ethos, Agonism and Populism: William Connolly and the case for Radical Democracy" *BJPIR*, vol. 10, no. 2, May 2008, s175

reaktiv. Jag vill alltså påstå att man måste kvalificera till exempel den feministiska neofoucaultianen Karen Vintges påstående om att ett nazistiskt etos måste ses som oförenligt med Foucaults hållning.³⁹ Detta är sant först då som utlevelsen av det nazistiska etoset resulterar i upprättandet av dominansförhållanden, inte innan. Foucaults position är i detta avseende otillfredsställande.

Eftersom jag själv ansluter mig till en genealogisk förståelse av moral (där våra moralomdömen snarare speglar omgivande maktdispositiv än objektiva a-historiska sanningar) måste mitt eget omfamnade av ett jämlikhetsideal (vilket möjliggör a priori kritik av till exempel ett nazistiskt etos på principiell basis) grunda sig på ett normativt ställningstagande som inte har något annat fundament än de rådande värderingarna i den liberala diskursen. Med anti-essentialismen följer (åtminstone för mig) ett förnekande av moraliska a-historiska sanningar. Jämlikhet och andra värden har alltså ingen objektiv grund utan är ett värde som hämtas ur den omgivande kontexten (i detta fall de liberala demokratierna). Ståndpunkten sammanfattas kanske bäst av neopragmatikern Rorty som rensar ut alla tankar om en arkimedisk punkt och därmed idén om a-historiska sanningar eller moral. Detta gäller till exempel människans natur, som av många liberaler ses som något givet och som ofta fungerar som moraliskt fundament. Samtidigt förnekar han liberalismens universella sanningsanspråk (men inte dess giltighet) genom att betona kontingens. Resultatet blir vad som kallas ”liberalism utan fundament”. Individer som lever upp till hans normativa människoideal betecknar han som liberala ”ironiker”, det vill säga individer som omfamnar nominalism och historicism och som gör allt för att undvika grymhet.⁴⁰ Något verkligt tillfredsställande eller

³⁹Vintges, K. “Must we burn Foucault?” Ethics as art of living: Simone de Beauvoir and Michael Foucault” *Continental Philosophy Review*, vol. 34, no. 2, 2001, s174. (Se även hennes bidrag i *Feminism and the final Foucault* (Vintges, K. “Endorsing Practices of Freedom: feminism in a global perspective” i *Feminism and the final Foucault*, University of Illinois Press, 2004) för en intressant användning av Foucaults etik).

⁴⁰Jag definierar en ”ironiker” som en människa som uppfyller följande tre villkor: (1) hon hyser långtgående och bestående tvivel om den yttersta vokabulär hon använder eftersom hon har tagit intryck av andra vokabulärer, vilka har ansetts vara de yttersta av de människor eller de böcker som hon stött på; (2) hon inser att argument som formulerats i hennes nuvarande vokabulär varken kan bekräfta eller skingra dessa tvivel; (3) i den mån hon filosoferar kring sin situation tror hon inte att hennes vokabulär står verkligheten närmare än andra, att den står i kontakt med en makt utanför henne själv. Ironiker med en böjelse för att filosofera anser att valet mellan vokabulärer varken träffas inom en neutral och universell metavokabulär eller genom ett

slutgiltigt svar på varför grymhet bör undvikas går dock inte att finna. I grund och botten vilar accepterandet och bejakandet av detta ställningstagande på intuition; vilket också kan sägas vara fallet för de två värden, frihet och jämlikhet, som utgör grundbulten för självskapelseetiken. Omdömen vilandes på intuition är dock historiskt bundna och skiftar över tid.

1.2.2 Att bevara friheten: Hur man undviker den Foucaultianska fällan

Jag har ovan givit argument för varför jag finner det legitimt att affirmera ett fundament i form av *frihet* och *jämlikhet*, även om detta i en viss specifik betydelse kan sägas begränsa möjligheten till frihet. Jag vill också hävda att affirmationen av ett fundament, på vilket en positiv rättighet kan grundas, inte nödvändigtvis är ett så stort problem som man först skulle kunna tro. Jag försöker lösa detta på två sätt. Den första del lösningen är att behandla dessa (och andra) värden som i viss mån öppna begrepp vars exakta, konkretiserade betydelse ständigt står öppen för demokratiska omförhandlingar. Genom att behandla *frihet* och *jämlikhet* som delvis öppna begrepp undviker man i möjligaste mån den diskursiva tillslutning som annars riskerar bli en källa till ofrihet.⁴¹

Liknande tankegångar finner vi även på annat håll och förespråkas till exempel av den inflytelserika diskursteoretikern Chantal Mouffe och ligger bakom hennes distinktion mellan *agonistisk demokrati/pluralism* och *radikal demokrati*. Agonistisk demokrati är en generell, abstrakt, normativ teori som rör demokratins form och grundläggande förutsättningar. Radikal demokrati ska däremot ses som ett förslag till konkretisering och specificerar således ett specifikt normativt innehåll. Till *formen* hör till exempel att man bör betrakta andra deltagare i den demokratiska debatten som jämlika meningsmotståndare vilka ska respekteras (till skillnad från en antagonistisk hållning där motståndaren ses

försök att kämpa sig förbi skenet till verkligheten, utan helt enkelt genom att den nya spelas ut mot den gamla.” (Rorty, R. *Kontingens, ironi och solidaritet*, Studentlitteratur, Lund, 1997, s91)

⁴¹Redan Foucault var inne på dessa tankegångar (se Thiele “The Agony of Politics”) men valde av de skäl jag redogör för i detta kapitel ändå att avhålla sig från att affirmera ett fundament.

som någon som ska förgöras).⁴² Connolly som också talar om agonism och vars position har stora likheter med Mouffes talar i detta sammanhang om ett "demokratiskt etos". Han förespråkar en "bicameral orientering" vilket är en slags dubbelhet hos subjektet i vilken hennes identitet är kopplad till specifika värderingar, samtidigt som hon är beredd att respektera andra subjekt och deras värderingar.⁴³ En sådan hållning räknas då till *formen*, eftersom den utgör en förutsättning för mer specifika artikulationer. Radikal demokrati betraktar Mouffe som sagt numera just som en specifik artikulation som eftersträvar hegemoni inom ramen för de spelregler en agonistisk demokrati sätter upp.⁴⁴ För min egen del gäller det att uppmärksamma denna distinktion och att sträva efter att hålla analysen på den abstrakta och formella nivån. Därigenom vidmakthålls öppenheten även vad det gäller konkretiseringen av de fundamentala värdena. Mitt frihetsbegrepp ges därmed ett specifikt innehåll på formell nivå (i detta sammanhang så som möjligheten att tänka, säga, handla och vara annorlunda, vilket kräver avsaknad av dominans) men vilka maktrelationer som i praktiken, det vill säga på konkret nivå, ska bedömas som legitima och vilka som bör klassas som illegitima måste hållas öppet. Förhoppningen är givetvis att jag genom denna operation kan behålla mycket av den emancipatoriska kritikens potentialitet, trots att denna nu verkar inom ramen för en positiv rättighet som eftersträvar allas lika goda möjligheter till aktiv subjektivitet. Den rättvisepincip som jag utvecklar i detta arbete befinner sig alltså på den abstrakta och formella nivån.

En effekt av detta är att jag inte kommer formulera alltför detaljerade eller specifika artikulationer av de konsekvenser som

⁴²Begreppen antagonism och agonism hänger samman med Mouffes distinktion mellan "politics" och "the political". Det senare syftar på den grundläggande antagonism som Mouffe menar utgör en latent dimension i alla mänskliga relationer. "Politics" syftar på det system av institutioner och praktiker som skapar en ordning i vilken samexistens mellan i grunden disparata parter blir möjlig. (Distinktionen mellan *politics* och *the political* hämtar som bekant Mouffe från Carl Schmidt.) Demokrati blir för Mouffe ett system för att undvika antagonistiska konflikter eller som hon själv säger: "to transform *antagonism* into *agonism*." (Mouffe, C. *The Democratic Paradox* Verso, London, 2005, s117)

⁴³Connolly, W. E. *Pluralism*, s2-6

⁴⁴Se Mouffe, C. "Democracy – Radical and Plural" *CSD Bulletin*, 2001-2002, Vol. 9, No. 1, 11; Och Mouffe, C., E. Laclau "Hegemony and Socialism: An Interview with Chantal Mouffe and Ernesto Laclau" in *Palinurus: Engaging Political Philosophy*, 14 april 2007, at <http://anselmocarranco.tripod.com/id68.html>.

accepterandet av subjektivationsprincipen skulle kunna föra med sig. De specifika, konkreta frågorna måste finna sin lösning via temporära artikulationer utformade vid "förhandlingsbordet". Att utarbeta detaljerade artikulationer skulle vara att gå i den fälla som Foucaults emancipatoriska kritik vill undfly. Så för att undvika att agera på ett liknade sätt som den Iranska revolutionens ledarskap (och försöka ersätta en hegemoni med en annan) kommer jag i möjligaste mån att avhålla mig från alltför skarpa preciseringar av subjektivationsprincipens möjliga konsekvenser och istället fokusera på att utveckla en teori kring subjektivation i syfte att därigenom precisera de övergripande betingelserna för realiserandet av det normativa ideal som informerar självskapelseetikens önskvärdhet. Båda dessa aspekter behandlas, menar jag, på ett otillfredsställande sätt av Foucault.⁴⁵

Det andra sättet på vilket jag försöker lösa problemet med den frihetsbegränsning som införandet av fundament för med sig, är genom utvecklandet av en Nozickinspirerad samhällsmodell vilken utgår från idén med frivilliga gemenskaper. Samhällsmodellen tillåter gemenskaper att grunda sin samvaro på andra värden än frihet och jämlikhet (till exempel religiösa värderingar) *så länge dess medlemmar frivilligt underställt sig denna ordning*. Genom utvecklandet av denna modell garanteras tillgången till starkt divergerande perspektiv från vilken en diskursiv fixering kan ifrågasättas och kontingentgöras. Införandet av

⁴⁵ Även om jag mestadels strävar efter att hålla analysen på en abstrakt nivå kommer jag ändå att göra ett undantag från denna princip i det att jag i viss mån kommer att diskutera utbildning och dess organisation; inom ramen för en principiell diskussion kring grupprättigheter. Det förra görs uteslutande i förhållande till Nietzsches teori om vägen till övermänniskan. Syftet med detta är att utarbeta en bättre förståelse för subjektivationsprocessen. Samtidigt skänker det ovedersägligen teorin en något högre grad av konkretion. Det är dock viktigt att poängtera att detta inte ska förstås som ett inlägg i någon utbildningsdebatt, utan görs uteslutande i teoriutvecklande syfte. Nietzsches teori om vägen till övermänniskan ska nämligen visa sig vara en bra läromästare och kommer att bidra till en ökad förståelse för subjektivationsprocessen. Jag är dock ambivalent till denna "ofrivilliga" konkretisering och det är viktigt att man förstår statusen på dessa kommentarer, så som ett partikulärt (innehållsligt) förslag till diskursiv fixering. Detta kan i bästa fall ses som en möjlig utgångspunkt för fortsatt diskussion och förhandling. Vad gäller frågan om grupp- eller sär rättigheter rör sig denna diskussion mer på den formella nivån eftersom den syftar till att göra en viktig distinktion mellan sär rättigheter som främjar realiserandet av subjektivationsprincipen och sådana som försvårar den samma. (Till de förra räknar jag till exempel rätten till hemspråkundervisning; till de senare föräldrarnas rätt att praktisera omskärelse av barn.) Diskussionen utmynnar i ett principiellt ställningstagande för den förra typen av rättigheter och mot den senare.

fundament innebär således inte med nödvändighet en så långtgående begränsning av frihetens möjligheter som man inledningsvis skulle kunnat ha trott. (Tankegången utvecklas i kapitel 5.)

1.3 Jämlikhetsidealet och frågan om teorins räckvidd

Den ovan redovisade hållningen gör att jag inte är beredd att tillskriva min teori några a-historiska universella anspråk, utan ser den främst som giltig inom en liberal kontext som försvar sig till ett jämlikhetsideal. I likhet med vissa teoretiker inom den kommunitära traditionen (till exempel den tidige Michael Walzer)⁴⁶ ser jag kulturer, i den mån dessa är helt åtskilda spatialt och/eller temporalt, som i någon mening inkommensurabla meningssystem. Transkulturell kritik (cross-cultural critique) det vill säga att kritisera en kultur utifrån de värden som gäller i en annan, är således inte giltig, utan kritik av andra kulturer måste vara immanent, det vill säga formuleras inifrån. Det finns alltså inga transcendentala eller transcendentala kriterier att tillgå.

Det är dock viktigt att påpeka att detta är en *principiell* hållning. Vi kan till exempel inte hävda att människorna i det antika Aten hade ”fel” moral bara för att de inte levde i enlighet med de normer som vi ser som giltiga i vårt samhälle. Jag är helt enig med Foucault när han säger att alla tankesystem är logiska enligt sin egen logik samt att våra tankar (moraliska eller ej) är begränsade av den rådande diskursen (epistem). Däremot gäller *inte* denna logik på samma vis i spatiala fall där det förekommit ett ofta flertusenårigt interkulturellt utbyte. I dessa fall kan vi inte tala om separata kulturer. De svar som individen får på sina ”mannetfrågor” (se nedan) har med största sannolikhet ett heterogent ursprung. Denna tankegång sammanfattas på ett bra sätt av den engelska språkfilosofen John Langshaw Austin när han säger:

⁴⁶Walzer, M. *Pluralism och Jämlikhet: en teori om rättvis fördelning*, Översättning G. Sandin, L.G. Larsson, Daidalos, Göteborg, 1993. För en bra diskussion om Walzers position och intellektuella utveckling kring detta, se Mullhall, S. och A. Swift *Liberals & Communitarians* Second edition Blackwell Publishing, Oxford, 2004, s140f

”It seems to be readily assumed that if we can only discover the true meanings of each of a cluster of terms, usually historic terms, that we use in some particular field (as, for example, 'right', 'good' and the rest of the morals), then it must without question transpire that each will fit into place in some single, interlocking, consistent, conceptual scheme. Not only is there no reason to assume this, but all historical probability is against it, especially in the case of language derived from such various civilizations as ours.”⁴⁷

I en global värld med interkulturella utbyten är således den mesta kritiken att betrakta som immanent (förutom i extremfall, så som med den, i Amazons regnskog, relativt nyligen ”upptäckta” indianstam som levt helt isolerad från omvärlden. Dessa specialfall blir i princip analoga med temporala exempel.) Av detta följer dock bara att kritik som reses mot gemenskaper som inte omfamnar till exempel jämlikhets- och frihetsideal (i de allra flesta fall) är giltig, men det följer inte att dessa värden också bör erkännas som legitima. Utifrån mitt diskursteoretiskt inspirerade perspektiv är de liberala samhällenas omfamning av dessa ideal en konsekvens av en hegemonisk intervention, det vill säga en politisk kamp, där dessa värden trängde undan andra (till exempel börd) som tidigare ansågs giltiga. På samma sätt innebar den Iranska revolutionen ett interventionistiskt införande av en religiöst grundad moral och samhällsordning.

Vad betyder då detta för frågan om teorins räckvidd? Hur bör man se på stater, samhällen och gemenskaper vars hegemoniska normsystem inte utgår från jämlikhet och frihet? Det borde stå klart att jag inte är beredd att argumentera för att de bör ”bli liberaler” (som till exempel Rorty tycks vara).⁴⁸ Istället argumenterar jag för en Rawlsliknande hållning och en Nozickinspi-

⁴⁷J. L. Austin ”A Plea for Excuses” (1956) cit i Furberg, M. *Nedom vara och böra* Nya Doxa, Nora, 1993, s13. En liknade idé finner vi hos Gramsci och dennes distinktion mellan ”filosofi” och ”sunt förnuft”. Medan det förra betecknar ett mer eller mindre systematiskt utarbetande av en viss ståndpunkt, utgör det senare en heterogen samling trosföreställningar och fördomar som finner sitt ursprung i de mest skilda tidsepoker och sammanhang. För en analys se till exempel Hall, S. ”Gramsci’s Relevance for the Study of Race and Ethnicity” i *Stuart Hall, Critical Dialogues in Cultural Studies*, D Morley och K. H. Chen (red) Routledge, London 1996, s431

⁴⁸Rorty, R. *Kontingens, ironi, solidaritet* s14; Rorty, R. ”The Priority of Democracy to Philosophy” *The Virginia Statute for Religious Freedom*, M.D. Peterson & R.C. Vaughn, eds. Cambridge University Press, Cambridge, 1988, s272. För en kritik av Rorty på denna punkt se Bernstein, R. ”One Step Forward, Two Steps Backward. Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy” *Political Theory*, 15, 4, 1987, s 550; Burch, R. ”Conloquium Interruption: Stopping to Think” i *Anti-Foundationalism and Practical Reasoning*, E. Simpson, (ed.) Academic Printing and Publishing, Edmonton, 1987, s101f

rerad lösning. Den nyorientering som kännetecknar Rawls senare tänkande kan förstås som ett erkännande av den anti-fundamentalistiska positionens styrka.⁴⁹ I *Folkens rätt* har de tidigare universalistiska dragen som var tydliga i *En teori om rättvisa*, tonats ner till förmån för en förståelse av den liberala teorins praktiska kontextbundenhet och därmed begränsade räckvidd. Jag skriver ”praktiska kontextbundenhet” eftersom vi inte ska tolka nyorienteringen som att Rawls övergav sin tro på objektiva värdens existens. Hans hållning hänger istället samman med en skepticism rörande de epistemologiska möjligheterna att nå konsensus kring vilka dessa värden är.

”This fact must not be understood to imply a philosophical doctrine of skepticism. It does not mean that reasonable persons do not agree in political judgment because objective values do not exist, or are subjective; or that what we take as judgments about values are simply historically conditioned opinions giving voice to interests rooted in time and place. It refers instead to the many difficulties in reaching agreement arising with all these judgments”⁵⁰

I liberala, demokratiska stater råder enligt Rawls ”the fact of reasonable pluralism” något som maktutövningen måste respektera och utgå ifrån om den ska vara legitim. Rawls betraktar *folkens rätt* som en utvidgning av den *politiska liberalismen* (vilken utformats just för att respektera denna förnuftiga pluralism inom en stat) och projektet handlar om att formulera de principer som bör styra det internationella ”samhället”. Syftet är alltså *inte* att ”föreskriva vilka rättvisepprinciper *de* [anständiga folk] ska ha (...)”⁵¹ utan att försöka utarbeta ett system för fredlig samexistens. Detta är i grunden en sund position (även om jag inte delar Rawls tro på objektiva värdens existens) och om den kombineras med en nozickiansk hållning där man betraktar gemenskaper som frivilliga sammanslutningar, börjar man närma sig en rimlig lösning på frågan om teorins räckvidd. Jag ser alltså inget problem med gemenskaper vars hegemoniska normsystem utgår från andra värden, så länge som dess medlemmar tillerkänns reella exitmöjligheter. Om någon av fri vilja

⁴⁹Se till exempel Roberts, P. och P. Sutch *Politiskt tänkande*, Översättning L. Sjösten, Studentlitteratur, Lund, 2007, s357

⁵⁰Rawls, J. *Justice as fairness* Harvard University Press, Cambridge, MA, 2001b, s36

⁵¹Rawls, J. *Folkens rätt*, Översättning A. Persson, Daidalos, Göteborg, 2001a, s18

vill underställa sig ett moralsystem som utgår från andra värderingar än frihet och jämlikhet (till exempel en religiös ordning) ser jag inga problem med detta. Ett sådant livsval kan mycket väl vara ett utslag av aktiv subjektivation. Jag ser heller inga problem med att man skapar nya gemenskaper där man aktivt väljer vilka moraliska värderingar som ska gälla. Det centrala är dock att alla gemenskaper förser medlemmarna med (a) information om andra tillgängliga alternativ och (b) tillgodoser reella exitmöjligheter för alla medlemmar. (Dessa exitmöjligheter kan alltså vara av två slag; dels emigration och dels skapandet av en ny gemenskap). Så även om teorin är utarbetad för ett liberalt pluralistiskt samhälle, har den implikationer även för andra samhällen. Dessa bör, *som en följd av den heterogenitet som karaktäriserar (nästan) alla samhällen och som gör (nästan) all kritik immanent*, erbjuda information om andra levnadssätt och säkerställa reella exitmöjligheter. Gör man det går man så att säga fri från kritik.

Den efterföljande frågan om vilka stater som karaktäriseras av kulturell heterogenitet är givetvis en empirisk fråga, men jag tillhör dem som är skeptiska till idén att ”kultur” kan ses som något enhetligt och att den skulle delas av ett större kollektiv (möjligen då med undantag från isolerade stammar i till exempel Amazonas djungler.)⁵² Min förståelse av kultur tar istället avstamp i Heideggers begrepp *Das man*, vilket på svenska översatts till ”mannet”. Det svenska språkets relativa närhet till tyskan gör att vi även i vårt språk återfinner det Heidegger pratar om. *Man* gör, *man* säger, *man* tycker. Att leva i enlighet med de anonyma förmaningar man får till svar genom att ställa frågor i stil med ”hur bör *man* handla” är att följa mannen. Detta levnadssätt gör livet enklare. Heidegger säger att det fungerar som en vara-avlastning. Detta är fallet eftersom ”någon annan” talar om hur vi bör leva. Heidegger skriver:

”Vi njuter och roar oss, likadant som *man* njuter och roar sig; (...) vi finner det <upprörande> som *man* finner det upprörande.” (...) Och eftersom mannen ständigt tillmötesgår resp tillvaro med denna vara-avlastning, behåller det och befäster ytterligare sitt hård-

⁵²Jämför Bernstein, R. J. ”The specter haunting multiculturalism” *Philosophy & Social Criticism* vol 36 nos 3-4, (s387) där han betonar kultururs öppenhet och dynamiska dimension.

nackade herravälde. (...) Eftersom mannen, detta till trots, insisterar på att det kan bedöma och avgöra allt, berövar det resp tillvaro dess ansvar.⁵³

Det svar individen får när hon ställer ”mannetfrågor” utgör ”våra” kulturella normer. Men dessa är sällan enhetliga. Tar vi Sverige som exempel är det nog få som skulle hävda att vi har en homogen kultur i dag. Däremot hör man ibland påståenden om att vår kultur var homogen fram till åtminstone 1950-talet. Men stämmer detta? Fick en sträng laestadian som var verksam i något fiskesamhälle längs Bohuskusten vid förra sekelskiftet verkligen samma svar på mannetfrågorna som en sekulär borgare i Stockholms innerstad? Knappast. Möjligen har vi att göra med ett delvis överlappande konsensus. Men där av följer inte att vi har att göra med en homogen kultur, eftersom det är mycket möjligt att vår storstadsbo i högre grad delar kulturella normer med andra storstadsbor ur samma samhällsklass i andra delar av världen, än med fiskaren, bonden, soldaten och så vidare. Jag är alltså helt enig med Heidegger om att mannen inte skall förstås som något existerande subjekt, utan som något som i viss mån är kopplat till den enskilde individen, det vill säga att det rör sig om en individualisering av kulturbegreppet. An-norlunda uttryckt: Kulturella normer äger ingen objektiv existens, utan tolkas på olika sätt av varje individ. Heidegger säger:

”Mannen är inte heller något sådant som ett <allmänt subjekt> som skulle sväva över ett flertal subjekt. Till denna uppfattning kan man komma, blott ifall <subjektets> vara inte

⁵³Heidegger, M. *Varat och tiden, bd. 1*, Översättning R. Matz, Daidalos, Göteborg, 2004, s167f. Begreppet *tillvaro* syftar i detta fall på en enskild mänsklig existens. Heidegger menar att denna Das-man-existens utgör ett *oegentligt* levnadssätt. Mot denna *oegentliga* existensform ställer Heidegger den *egentliga* existensen. Denna kännetecknas av att individen tagit tillvara de existensvillkor som är knutet till det mänskliga varat, nämligen möjligheten att ta ödet i sina egna händer och genom sina val ta eget ansvar för formandet av sig själv. Även om Heidegger själv hävdar att han inte lägger några värderingar i de olika levnadssätten, utan att *egentlig* och det *oegentlig* endast beskriver två olika existensmöjligheter, så förefaller det som en rimlig tolkning att han i likhet med Nietzsche (och Foucault för den delen) menar att det förra levnadssättet är att föredra framför det senare. Att leva *egentligt* inbegriper alltid någon form av självskapelse och individualisering. Frågeställningen förändras därmed. *Man* blir *jag*. Hur bör *jag* (utifrån min unika konstituering) handla är en mer korrekt fråga för den som vill leva egentligt. (Jämför också med den uppdelning Søren Kierkegaard gör i *Antingen – Eller* där individen ställs inför valet att antingen leva omedelbart-estetiskt (ung. oegentligt) eller etiskt-religiöst (ung. egentligt). Hos Kierkegaard råder det dock ingen tvekan om att det senare är att föredra. Samma typ av tankegång finns som bekant även hos flertalet tänkare i den existencialistiska traditionen.)

förstås tillvaromässigt, utan dessa behandlas som faktiskt förhandenvarande fall av en förkommande kategori.”⁵⁴

Noteras bör att det enbart rör sig om en partiell individualisering av kulturbegreppet. Vänder vi på perspektivet och betraktar problematiken utifrån ett diskursperspektiv (och inte från ett individuellt) finner vi en gemensam kärna av normer vilka vi tvingas att förhålla oss till, i form av lagstiftning och institutionaliserade ordningar. Detta utgör då kärnan i den diskurs som uppnått hegemonisk ställning i samhället.⁵⁵ Denna institutionalisering av normer fungerar som en kraftfull mannekälla och bidrar bland annat till att föreställningen om *vilka* olika subjekspositioner som existerar i samhället förblir relativt homogen och att tolkningen av dessa inte blir alltför divergerande. Den hegemoniska ordningen begränsar utrymmet för förekomst av olika existensformer. Detta är fallet eftersom dess normer verkar *även* i de fall någon gör aktivt motstånd mot dem. (Det är ju trots allt i förhållande till normen upproret sker.) Detta betyder att även ett uppror bekräftar normens existens. Därmed förstår vi kraften i en hegemonisk diskurs och på vilket sätt som denna utgör en stabiliserande tröghetsmekanism vilken gör att förändringar i meningstillskrivningen går relativt långsamt.

Man bör dock observera att uppmärksammandet av denna gemensamma kärna är fullt förenlig med ett individualiserat kulturbegrepp. För det första är den institutionaliserade ordningen inte tillgänglig som ett neutralt objektivt faktum, utan som föremål för tolkning. Detta gör att även om en individ skulle ställa sina mannekfrågor till denna instans (det vill säga hur menar lagen att man ska handla i denna situation) finns det ingen garanti för att denne skulle erhålla exakt samma svar som alla andra. För det andra är dessa lagar och institutionaliserade ordningar något man *förhåller* sig till och därmed inget man nödvändigtvis affirmerar. Vi är inte *med nödvändighet* en av omständigheterna formad lerklump som passivt antar den form (bejakar de värderingar) som denna institutionaliserade ordning

⁵⁴Heidegger *Varat och tiden*, *bd. 1*, s169 I Heideggers fall ska nog detta förstås i förhållande till Hegels idé om världsanden.

⁵⁵Begreppet "hegemoni" är hämtat ur Laclau och Mouff's *Diskursteori* och förklaras utförligt i kapitel 4.

förespråkar. Förhållningssätten sträcker sig från att helhjärtat affirmera en viss lagstiftning eller institutionaliserad ordning, till att aktivt göra motstånd mot den samma, till exempel i form av civil olydnad. Vi formar oss själva och vår bild av världen i kraftfältet mellan makt och frihet.

Det faktiska förhållningssättet till en viss lagstiftning eller institutionaliserad ordning uppfattar jag som ofta kopplat till vilken subjektsposition som man uppfattar sig inneha (hur bör jag som laestadian förhålla mig... hur bör jag som sekulär storstadsborgare förhålla mig...). Det man då gör är att rådfråga ett gruppbaserat "männat".⁵⁶ Betyder detta då att jag menar att det är fel att tala om en enhetlig kultur i betydelsen ett normsystem som *alla* i samhället delar; *men* att man kan tala om en enhetlig kultur i förhållande till olika subjektspositioner? Det vill säga att laestadianer har sin kultur (får samma svar på sina männenfrågor) och de sekulära storstadsborna har sin kultur, och så vidare. Svaret är nej, även om jag personligen är *något* mer bekväm med ett sådant resonemang, jämfört med att tala om en enhetlig till exempel "Svensk kultur". Men även detta bygger på föreställningen att det råder en hög grad av homogenitet inom gruppen. Att ett sådant antagande är synnerligen problematiskt blir tydligt om man konsulterar forskningen kring intersektionalitet.⁵⁷ Denna lär oss att vi som individ aldrig innehar enbart *en* subjektsposition, utan flera och att vi därför befinner oss i intersektionen mellan flera olika normsystem (relaterat till exempel till kön, ålder, etnicitet, sexuell läggning och klass). Feministisk teoribildning har sedan visat oss att den "normala" eller "rätta" tolkningen av en subjektsposition, ofta är modellerad efter ett manligt subjekt. Om man utgår från en tanke om homogenitet inom en subjektsposition, riskerar man därför att missa potentiellt förtryckande maktrelationer. Utifrån detta resonemang menar jag att det är rimligt att dra slutsatsen att man kan tala om en

⁵⁶ Detta sker nog inte i de flesta fall på ett medvetet plan, utan utgör så att säga ett förgivettaget perspektiv. Vi upptäcker dock att våra ställningstaganden faktiskt görs utifrån specifika subjektspositioner, i de fall då vi interPELLERAS till två (eller flera) oförenliga subjektspositioner samtidigt. (Som "lärare" tycker jag att denna regel ska följas, men som privatperson tycker jag att den bör slopas, etcetera.)

⁵⁷ För en ingång på svenska se till exempel De los Reyes, P. och D. Mulinari *Intersektionalitet: Kritiska reflektioner över (o)jämlighetens landskap*, Liber, Malmö, 2005.

individualisering av kulturbegreppet, samtidigt som man uppmärksammar kraften i den hegemoniska ordningen.

Låt oss nu lämna denna positionering av teorins teoretiska utgångspunkter och istället säga ett par ord om självskapelseetiken och dess subjektivationsteori.

1.4 Schematisk överblick: subjektivation, självskapelseetik

Aktiv koherent subjektivation är det värde som självskapelseetiken lyfter fram som eftersträvansvärt (vilket i sin tur förutsätter frihet och understödjer förmågan att uppleva livet som meningsfullt.) Utgångspunkten är det fragmenterade subjektet vars "identitet" i grund och botten utgörs av summan av de subjektpositioner hon innehar. En koherent subjektivation beskriver en identitetskonstruktion där dessa olika subjektpositioner levs ut på ett sätt så att de harmoniserar med varandra och att de tillsammans utgör en koherent helhet, en koherent identitetskonstruktion. Denna helhet kan subjektet närma sig på två olika vis. Dels genom *passiv subjektivation*, vilket handlar om att hon lever i enlighet med något av de "livsmanus" som finns tillgängliga i samhället. Dessa livsmanus utgör då en grovhuggen mall för hur *man* bör leva sitt liv (vilken typ av partner, arbete, livsprojekt man bör välja, när i livet detta bör ske, etcetera). Genom att följa ett sådant manus uppnås en någorlunda koherent identitet helt enkelt genom att man passivt låter sig formas av den egna kulturella traditionens påbud. Man följer mannet.

I kontrast till detta existenssätt förespråkar självskapelseetiken ett aktivt skapande av sig själv. Vi bör sträva efter att bli upphov till oss själva och inte låta oss passivt formas av externa maktrelationer. Vi bör sträva efter att konstituera oss själva på ett koherent sätt, inte bli konstituerade. För detta krävs en aktiv genomlysning och utvärdering av den egna kulturens förgivetta ganden. Det krävs också en askes, ett jagets arbete på sig själv, för att därigenom forma livet i enlighet med denna självvalda konstitution. Frihet i betydelsen avsaknad av dominans vilket möjliggör för oss att tänka, säga, handla och vara annorlunda, är därför en nödvändig förutsättning för att kunna ägna sig åt *aktiv subjektivi-*

vation, vilket alltså är beteckningen på denna självskapelseprocess varigenom jaget medvetet formar och konstituerar sig själv på ett sätt som gör att hon kan närma sig (dock aldrig nå) en aktiv koherent identitetskonstruktion. Resultatet av denna självskapelseprocess kan som vi sett också uttryckas i frihetstermer men då närmare den antika förståelsen, så som frihet från att på ett okontrollerat sätt styras av sina passioner. Självskapelseetiken lägger till ytterligare en dimension till denna frihetsförståelse. Det som eftersträvas är frihet från både passionernas och den kulturella präglingsens slaveri. Detta realiserar genom ett aktivt skapande och förkroppsligande av ett självvalt koherent logos.

Till skillnad mot till exempel Aristoteles som inte accepterade jämlikhetstanken, utan gjorde skillnad på olika typer av människor, lägger självskapelseetiken stor vikt vid jämlikhet. Varför? Dels handlar det om en rättvisefråga. Människor bör behandlas med lika omtanke och respekt. Precis som Dworkin påpekat, verkar alla moderna seriösa politiska teorier faktiskt acceptera tanken om jämlikhet, även om de inte är ense om *vad* lika omtanke och respekt implicerar.⁵⁸ Accepterandet av jämlikhet sker då på en abstrakt nivå och rör idén att människor ska behandlas som likar; att de ska behandlas med samma omsorg, hänsyn och respekt och den säger inget om den konkreta nivån vad det gäller till exempel fördelning av inkomst, möjligheter, tillgångar eller frihet.⁵⁹ Eftersom självskapelseetiken främst är en etik skriven för liberala mångkulturella och demokratiska samhällen är det en självklarhet att acceptera jämlikhetstanken i denna abstrakta form och att sedan konkretisera denna genom *subjektivationsprincipen* som fastslår allas lika goda möjligheter till aktiv koherent subjektivation (det vill säga möjligheten att aktivt skapa en självvald identitetskonstruktion).

Utöver rena rättviseskäl lyfter jag också ett antal instrumentella bevekelsegrunder som pekar på att en jämn fördelning av aktiva subjektivationsmöjligheter ökar individens egna möjligheter till

⁵⁸Dworkin, R. "In Defence of Equality" *Social Philosophy and Policy* 1, 1983, s24; Dworkin, R. "What is Equality? Part III: The Place of Liberty". *Iowa Law Review*, 73/1, 1987, s7f. Se också Kymlicka, W. *Modern politisk filosofi*. Översättning S. Häggqvist, Nya Doxa, Falun 1999, s12f

⁵⁹Kymlicka, W. *Modern politisk filosofi* s12f

aktiv subjektivation. Ju fler individer som ägnar sig åt aktiv subjektivation desto större är mina egna möjligheter att lyckas. Andras olikhet är en resurs. En etik för vilken andras olikhet ses som en resurs kan också antas befrämja social fred, vilken inte bygger på upprättandet av ett förtryckande konsensus.⁶⁰

För att få en bättre inblick i vad aktiv subjektivation innebär mer konkret bör man först uppmärksamma några olika typer av subjektivation. Jag skiljer då mellan *ontologisk* och *ontisk* subjektivation; samt mellan *horisontell* och *vertikal* subjektivation. En *ontologisk subjektivation* handlar om sätt att konstituera sig som subjekt vilket bryter mot manntrekommendationer och på så vis utmanar den hegemoniska diskursiva tillslutningen. Det rör sig således om en typ av motståndspraktiker, (vilka ofta tar formen av gemensamma politiska projekt). En *ontisk subjektivation* är däremot inte subversiv utan handlar istället om subjektets konstituering inom de ramar som den hegemoniska diskursen ställer upp. Denna kan vara både aktiv och passiv.

Vidare bör vi skilja mellan *vertikal* och *horisontell* subjektivation, där den förra syftar på en positionering *inom* en subjektspostion, medan den senare rör relationen *mellan* olika subjektspostioner. Vertikal subjektivation kan till exempel handla om en positionering i förhållande till subjektspostionen ”förälder”. Som nybliven förälder möter man ett flertal olika (i många fall oförenliga) manntrekommendationer som talar om hur man bör agera som förälder. (Ska spädbarn sova vid sidan av föräldrarna eller i egen säng; ska man ha en fri uppfostran eller är det strikta regler som gäller och så vidare.) Den vertikala subjektivationen handlar om arbetet med att utvärdera och ta ställning till dessa rekommendationer, och att sedan gestalta denna rolltolkning i relation till sitt barn och till omgivningen. Horisontell subjektivation handlar däremot om hur man försöker omstöpa en tolkning av en viss subjektspostion för att på så vis göra den förenlig med en annan. Vår nyblivna förälder ägnade kanske en stor del av sitt ”tidigare liv” till att gå på krogen med kompisar; till

⁶⁰Social fred ser jag dock inte som ett fristående värde, utan som härlett ur frihet och jämlikhet. Respekteras dessa värden ger detta upphov till social fred.

att resa; spela golf eller någon annan aktivitet. Efter att personen i fråga blivit förälder upplever denna ofta krav på att hon bör positionera sig på nytt i förhållande till dessa tidigare roller, för att på så vis göra dem förenliga med den nya föräldrarollen. Detta är då exempel på en horisontell subjektivation. Dessa fyra olika former av subjektivation går att kombinera på följande vis.

Figur 1: Former av subjektivation

Former av subjektivation	Ontisk	Ontologisk
Horisontell		
Vertikal		

Vad som utgör bra exempel på respektive kombination beror på hur den hegemoniska diskursen är fixerad. Ett exempel på en *horisontell-ontisk subjektivation* skulle till exempel kunna innebära att vår nyblivna förälder ger upp sitt globetrotterliv, frekventerar krogen i betydligt mindre utsträckning och drar ner på golfandet, för att istället ägna mer tid åt ”bobyggande” och familjelivet. Denna subjektivation skulle ligga inom ramen för vad som uppfattas vara socialt accepterat och skulle därför betecknas som en ontisk subjektivation. En *horisontell-ontologisk subjektivation* som bryter mot manntrekommendationerna skulle till exempel uppkomma om vår nyblivna förälder inte följde samhällets konventioner, utan istället fortsatte som förut. Antingen genom att lämna bort ansvaret för barnet till någon annan under tiden som hon hängav sig åt dessa aktiviteter, eller kanske i ännu högre grad om barnet fick följa med till krogen, på långresor eller till golfbanan. Det är uppenbart att den horisontella subjektivationen implicerar vertikal subjektivation. När vi jämför samman olika subjektpositioner innebär detta att vi också repositionerar oss inom dessa. Om denna re-positionering utmanar det som för tillfället uppfattas vara socialt accepterat klassificeras det som *vertikal-ontisk subjektivation*. Om subjektivationen

däremot utmanar det rådande är den att betrakta som *vertikal-ontologisk*.⁶¹

Aktiva subjektivationen handlar alltså om att vi genomlyser och utvärderar både subjektpositionerna som sådana och relationen mellan dessa, för att på så vis möjliggöra strävan efter en väl reflekterad, självvald och koherent identitetskonstruktion. Läser man Foucault och Nietzsche (men även relativt närstående tänkare som Derrida, Connolly, Butler, Ranciére, Laclau och Mouffe) är intresset ofta inriktat på motståndsaspekten (det vill säga den ontologiska subjektivationen). Detta är synd eftersom man då riskerar missa att aktiv subjektivation inte behöver ta sig uttryck i form av ontologisk subjektivation, utan att det även kan gestaltas inom ramen för vad som uppfattas vara socialt acceptabelt. Man kan aktivt välja ett traditionellt levnadssätt. Detta val (för att räknas som aktiv subjektivation) kräver dock precis samma typ av genomlysning och utvärdering av den i hög grad förgivettagna kulturella präglingen, som en ontologisk, normbrytande, identitetskonstruktion gör. Men att utvärdera betyder inte nödvändigtvis att förkasta och överskrida.⁶²

⁶¹Det finns också en annan typ av vertikal ontologisk subjektivation, vilken visar på kopplingen och kraften i gemensamma politiska projekt. Denna (potentiellt) ontologiska subjektivation bygger på principen att välja bort eller skapa nytt. Som medborgare/väljare/ politiska sympatisörer kan vi i demokratiska val välja att lägga vår röst på antingen parti A, B eller C. Om tillräckligt många väljer att positionera sig som väljare på ett sådant sätt att det tidigare dominerande parti C får väldigt få röster, kommer detta kunna förändra det politiska landskapet i grunden och vi skapar på så vis en ny verklighet. Detta kan då vara en typ av ontologisk subjektivation vilken omkullkastar den rådande ordningen. Samma nya verklighet kan uppnås genom gemensamma politiska projekt där medborgarna går samman och till exempel bildar parti X. Exemplet visar också på att det i alla lägen inte är självklar vilken term som ska användas. Man kan nämligen också beskriva valet av ett politiskt parti som en ontisk subjektivation (vilken har haft ontologiska konsekvenser). Att gå och rösta är ju oftast något vi uppfattar att vi bör göra (och inte något som betraktas som en subversiv aktivitet). Att jag i detta fall väljer termen ontologisk subjektivation hänger samman med att jag tänker mig att det i detta fall rör sig om en betydande samhällsförändring, vilken bryter mot tidigare ordning.

⁶²Man bör som sagt notera att en aktiv koherent identitetskonstruktion är ett strävandemål och inget vi kan realisera till fullo. Anledningen till detta är främst de förändringar eller rubbningar (dislocations) som diskursen erfar, vilket gör att vi som subjekt alltid måste re-positionera oss. Orsaken till dessa rubbningar kan vara av både materiell och ideell karaktär och de kan vara frågan om både privata och offentliga rubbningar. (Se vidare kapitel 4)

1.4.1 Konkretisering: Grupprättigheter och utbildning

Frågan om hur en stat som affirmerar självskapelseetiken bör ställa sig till minoriteters krav på att få åtnjuta grupprättigheter besvaras i del 3, kap 5, med ett ”det beror på”. Den vägledande principen bör vara att grupprättigheter som ökar individens möjlighet till aktiv subjektivitet bör erkännas, medan sådana som minskar denna möjlighet inte är godtagbara. Följande principer bör gälla:

P1. Staten bör *tillåta* grupprättigheter som skyddar och ökar kunskapen om det system av meningstillskrivning i förhållande till vilket individer med ”dubbel kulturtillhörighet” subjektiverar sig.⁶³ (Kunskapsprincipen)

P2. Staten bör *tillåta* grupprättigheter som syftar till att möjliggöra för individen att uttrycka sin särart på ett så fullödigt vis som möjligt. (Särartsprincipen)

P3. Staten bör *inte* tillåta grupprättigheter som omöjliggör eller försvårar gruppmedlemmarnas möjligheter till aktiv subjektivitet. (Förbudsprincipen)

Exempel på den typen av rättigheter som bör erkännas kan vara rätt till hemspråksundervisning, stöd till kulturföreningar, tidskrifter och festivaler. Dessa kan bidra till att öka *kunskapen* om den eller de kulturer som har präglat individen. Denna kunskap är sedan nödvändig för att individen ska kunna genomlys och aktivt förhålla sig till denna prägling. Man kan inte på ett meningsfullt vis överskrida det man inte känner.

Staten bör däremot inte tillmötesgå grupprättigheter som ställer krav på att grupper ska få praktisera till exempel barngifte, omskärelse eller könsstympling av minderåriga. Barn befinner sig i en beroendesituation och är inte tillräckligt mogna för att man

⁶³Efter mitt ställningstagande för ett partiellt individualiserat kulturbegrepp kan talet om dubbel kulturtillhörighet möjligen förefalla något märkligt. Det jag vill fänga med begreppet är dock personer som erhåller manntrekommendationer från två (eller flera) institutionaliserade ordningar. Dessa kan uppfattas divergera olika mycket beroende på (a) hur frekvent konflikter uppkommer, och (b) graden av oförenlighet mellan de olika manntrekommendationer som individen erhåller.

ska kunna säga att sådana beslut som att gifta sig eller låta omskära sig är ett utslag av en självständig aktiv subjektivation. Sådana praktiker bör inte tillåtas. Självskapelseetiken har däremot inga problem med gemenskaper vars samvaro utgår från andra värden än frihet och jämlikhet, så länge som medlemmarnas deltagande i dessa är utslag av aktiv subjektivation. I vissa fall kan detta innebära att individen formar bios genom att underställa sig till exempel ett religiöst logos, vilket är oproblematiskt så länge som: (a) detta sker frivilligt; (b) individen har god kännedom om alternativa system av meningstillskrivning och levnadssätt; samt (c) att hon åtnjuter reella exitmöjligheter. Så länge som dessa krav är uppfyllda bör staten tillmötesgå krav på rättigheter som tillåter dem att uttrycka sin särart (även i fall som ofta uppfattas som kontroversiella).⁶⁴

Verkligt problematisk blir frågan om grupprättigheter först när man försöker teoretisera hur man bör hantera fall där någon föds in i en sådan gemenskap. Hur garanterar man att barnen till föräldrar som valt att leva i enlighet med till exempel en religiös auktoritet också garanteras (a), (b) och (c)? Kort uttryckt: Hur garanteras barns frihet?

Mycket förenklat argumenterar jag för en nietzscheinspirerad lösning där staten tillåter och uppmuntrar förekomsten av religiösa och kulturellt betingade skolor under första delen av elevernas obligatoriska skolgång. Religiöst och kulturellt betingade skolor är mest lämpliga för att kunna garantera att eleven får kunskap om den kultur eller det system av meningstillskrivning som präglat henne. Härigenom uppfylls således kraven som Kunskapsprincipen (P1) ställer. Under andra delen av skolgången bör dock religiösa och kulturella friskolor inte tillåtas. Nu krävs tillgång till andra perspektiv från vilken den egna präglingen kan synliggöras, vilket är en förutsättning för att utvärdera och utarbeta ett aktivt förhållningssätt till denna. Tillgången till andra perspektiv är alltså en förutsättning för aktiv

⁶⁴Det finns dock goda skäl för att förespråka universella lösningar i de flesta fall. Det finns till exempel inga goda skäl till att begränsa rätten att praktisera polygami till att gälla vissa grupper i samhället eller bara tillåta vissa konstellationer. Staten bör här sträva efter en universell och könsneutral lösning. Om utfallet av människors aktiva subjektivation blir att de väljer att leva i polygama relationer, bör detta respekteras.

subjektivation och detta uppnås bäst i en gemensam skola där elever med olika bakgrund möts. I den tredje och sista delen av utbildningen (som kanske inte alla kommer att gå igenom eftersom vi då talar om någon form av frivillig vuxenutbildning) bör åter separata skolor tillåtas. Detta i syfte att leva upp till kraven som Särartsprincipen (P2) reser.

1.5 Tillvägagångssätt/ Metod

Den syntetiska ansats som används i detta arbete skiljer sig något från majoriteten av de tillvägagångssätt som återfinns inom forskningsfältet normativ politisk filosofi.⁶⁵ Förenklat handlar arbets sättet om att hämta tankefigurer och inspiration från olika tänkare och använda dessa som byggstenar vid skapandet av en delvis ny teori. Den kanske viktigaste utgångspunkten har som sagt varit den sene Foucaults arbeten. Projektet handlar dock inte om att ”rädda Foucault” utan snarare om att tänka vidare utifrån den utgångspunkt som Foucault ger, för att därigenom skapa en ny relativt fristående teori. Den Foucaultianska utgångspunkten är dock helt central eftersom den utgör kontexten för den nya teorin. Foucaults etik behandlas därför utförligt i del 1 men jag återkommer också kontinuerligt till hans arbeten under resans gång. Vidareutveckling uppnås sedan genom användandet av en syntetisk ansats där jag plockar användbara element från olika tänkare, så som Foucault, Nietzsche, Heidegger, Rorty, Connolly, Laclau, Mouffe, med flera, för att sedan syntetisera dessa till en enhetlig teori. Därigenom kan jag dra nytta av insikter och styrkor från flera olika tänkare och på så sätt skapa en bättre teori än vad som annars skulle ha blivit fallet.⁶⁶

⁶⁵Se Badersten, B. *Normativ metod* Studentlitteratur, Lund, 2006, för en genomgång av olika sätt att bedriva normativ forskning. Badersten skiljer till exempel mellan tre typer av analyser (a) *begreppsanalyser* vilka handlar om att ”precisera och klargöra innebörden av och relationen mellan olika värden, normativa principer eller normativa begrepp” (s43) (b) *Normativ givet att-analys* som kan syfta till att jämföra olika svar på börfrågan, och som ”analytiker utgår man helt enkelt från olika normativa premisser – ’givet att’ – och frågar sig vilken den normativa slutsatsen blir. (s44) eller (c) *Normativ analys i egentlig mening* vilket handlar om att ”utifrån en preciserad och välmotiverad värdegrund tydligt rättfärdiga ett särskilt handlande eller ett särskilt tillstånd.” (s47)

⁶⁶Risken med detta, i viss mån interdisciplinära arbetssätt, är givetvis att jag kanske misslyckas att syntetisera de olika elementen och att jag i slutändan blir stående med en inkoherent eller mindre bra teori. Förhoppningen är dock att jag ska lyckas tänka tillräckligt systematiskt så att detta i största möjliga mån kan undvikas.

En av de mer centrala källorna för mitt arbete är, förutom de ovan nämnda Foucault och Nietzsche, den diskursteoretiska ansats som utvecklats av Laclau och Mouffe (härefter kallad *diskursteorin*). Skälen till detta val är flera. För det första behöver jag en detaljerad teori kring diskurser och dess funktionssätt för att kunna utveckla en mer precis teori kring subjektivtion och självskapelseprocessen, än den Foucault förser oss med. Diskursteorin uppfattar jag som mycket pregnant och lämplig i detta avseende. För det andra uppfattar jag diskursteorin så som den formulerats i deras tidiga verk (det vill säga innan nyorienteringen mot den Lacanska teoribildningen) som i stort sett kompatibel med Foucaults teorier. Det finns visserligen skillnader, till exempel vad det gäller förståelsen och definitionen av diskursbegreppet, men dessa är inte större än att teorierna, efter mindre justeringar, går att kombinera (se kap.4). Denna kompatibilitet är givetvis av stor betydelse. För det tredje, menar jag att man utifrån den mer precisa förståelsen av diskursers funktionssätt som diskursteorin tillhandahåller kan utveckla ett starkt och övertygande argument som visar på självskapelseetikens önskvärdhet, så som ett övergripande normativt samhällsideal. Detta är de främsta anledningarna till att jag i så pass hög utsträckning valt att använda mig av (tidiga) Laclau och Mouffe.⁶⁷

Låt mig säga ett par ord om den rekonstruktionsmetod som brukas i avhandlingen.

1.5.1 Systematisk rationell rekonstruktion

Jag kommer bruka en version av metoden *syntetisk rationell rekonstruktion*. Rekonstruktionsmetoden används bland annat av den tyske filosofen Jürgen Habermas som beskriver tillvägagångssättet som: ”att man tar isär en teori och sätter samman den i en ny form, så att den bättre når de mål som den föresatt sig (...).”⁶⁸ Habermas är således trogen teorins mål och det handlar

⁶⁷Efter deras samarbete i *Hegemonin och den socialistiska strategin* (Laclau, E. & C. Mouffe *Hegemony & Socialist strategy* Verso, London, 1985) har både Laclau och Mouffe, var och en på sitt håll, valt att modifiera teorin. Denna nyorientering har i båda fallen inneburit ett fjärmande från en mer Foucaultinfluerad ontologi till förmån för en Lacaninspirerad dito. Eftersom jag i detta arbete utgår från Foucault kommer jag främst (dock inte uteslutande) att göra bruk av den tidiga versionen av diskursteorin.

⁶⁸Habermas, J. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982, s9

om att sätta ihop den på ett mer ändamålsenligt vis. Mitt sätt att bruka metoden kan på ett sätt sägas ligga närmare den som Laclau och Mouffe använder i *Hegemonin och den socialistiska strategin*. Tillvägagångssättet beskrivs som en dekonstruktion av vissa centrala element av den klassiska Marxistiska teorin.⁶⁹ Genom att plocka isär, byta ut och revidera vissa element av den marxistiska teoritraditionen (så som betydelsen av begreppet hegemoni; tron på arbetarklassen som en given ontologisk kategori; revolutionens roll som den nödvändiga bryggan mellan en samhällstyp till en annan; och möjligheten av att uppnå ett maktfritt samhälle) skapas en *ny* teori, som visserligen har rötterna kvar i den traditionella teorin men som ändå på många sätt är inkompatibel med den gamla traditionen.

”Our principal conclusion is that behind the concept of ‘hegemony’ lies hidden something more than a type of political relations *complementary* to the basic categories of Marxist theory. In fact, it introduces a *logic of the social* which is incompatible with those categories.”⁷⁰

Till skillnad mot Habermas vars rekonstruktion syftar till att förbättra en teori (så att den bättre når de mål den förutsatt sig) använder Laclau & Mouffe metoden i teoriutvecklande syfte. Målet är inte främst att vara trogen Marx utan att skapa en hållbar teori. Denna ansats kan på ett övergripande plan sägas spegla min inställning till Foucault, men också Nietzsche. Jag är inte intresserad av att göra Foucaults eller Nietzsches teorier bättre, utan rekonstruerar dem i syfte att skapa min egen. Min version av metoden kan man förenklat beskriva som att det handlar om att analysera en teori; ta isär den; rätta till eventuella felaktigheter; sätta ihop teorin igen; för att slutligen analysera vilka konsekvenser som förändringen fört med sig. Låt oss förtydliga detta något.

Steg ett går ut på att försöka sätta sig in i relevanta aspekter av en viss teori eller teoribildning. Lyckas man med detta är man redo att ta sig an steg två, nämligen att plocka isär teorin. Detta innebär att man försöker analysera teorins beståndsdelar för att

citerad i Lindensjö, B. *Perspektiv på rättvisa* Daidalos, Göteborg, 2004, s257

⁶⁹Laclau, E & C. Mouffe *Hegemony and Socialist Strategy*, s3

⁷⁰Laclau, E. & C. Mouffe *Hegemony and Socialist Strategy*, s3

bli på det klara med hur dessa hänger samman. I syfte att uppnå största möjliga transparens i detta steg kommer jag att förse läsaren med relativt detaljerade analyser av de teorier jag tar mig an. Därigenom ges denne möjlighet att bedöma rimligheten i min läsning. Steg tre blir att försöka rätta till eventuella felaktigheter. Detta görs genom att man helt enkelt byter ut, kompletterar eller reviderar de beståndsdelar som man vid sin analys finner otillfredsställande eller felaktiga. Vad det gäller rekonstruktionen av Foucault utgörs denna "felaktighet" av att han är ovillig att släppa den emancipatoriska kritikens primat. För mig som vill utverka en positiv substantiell teori i form av en generell samhällsetik med tillhörande rättvisepincip (det vill säga ett annat projekt än det Foucault förutsatte sig) är det nödvändigt att bryta detta primat. Det avslutande metodologiska steget, steg fyra, är att man rekonstruerar teorin igen och analyserar vilka konsekvenser som justeringen fört med sig. Eftersom mitt syfte går utöver det Foucault ställde upp för sin etik, blir denna metodologiska aspekt i hög grad frågan om ett relativt fristående konstruktionsarbete där jag drar på flera andra tänkares arbeten utöver Foucault.

1.5.2 Tolkningsstrategi

Slutligen bör jag även explicitgöra min syn på vilka strategier man bör bruka vid tolkningsarbeten. Jag är i detta välvilligt inställd till vad vi med Evert Vedung kan kalla systematisk tolkning. Följande citat fångar själva grundtanken:

"Den principiella utgångspunkten är att en stor tänkares filosofi bör uppfattas som konsistent och motsägelsefri. Detta antagande om systematik blir ett argument för att undanröja oförenligheter mellan enskilda resonemang."⁷¹

Många kanske anser att ansatsen är extrem då den inte utesluter uppfinnandet av nya argument för att rädda systemets koherens.⁷² Det finns nog visst fog för kritiken och enligt min mening går man i och med detta tillvägagångssätt över en gräns,

⁷¹Vedung, E. *Det rationella politiska samtalet: Hur politiska budskap tolkas, ordnas och prövas* Aldus, Stockholm, 1977, s83

⁷²Vedung, E. *Det rationella politiska samtalet*, s83

där man slutar att vara enbart exeget. Istället är det rimligare att beskriva det hela som ett sorts medfilosofande, det vill säga man tänker vidare tillsammans med filosofen i fråga.⁷³ Vid teorikonstruktion förefaller ansatsen fullkomligt rimlig. Här handlar det om att plocka idéer ifrån, samt att förhålla sig till, andra tänkares arbeten. Annorlunda uttryckt är målet att skapa en sammanhängande logiskt koherent teori genom att skapa en syntes av element från andra tänkare.

Detta arbetssätt innebär också att tolkningen av de tänkare jag använder (till exempel Foucault, Nietzsche, Laclau och Mouffe) aldrig helt avslutas, utan förblir en kontinuerlig del av arbetet med att mejsla fram min egen teori. Denna teorikonstruktionsstrategi för alltså med sig en legitimering av en syntetisk ansats. Andra forskares alster/tolkningar/argument har inget direkt egenvärde, utan brukas främst som byggmaterial (det vill säga, för att i konstruktionsarbetet göra teorin så pregnant som möjligt.) Denna syntetiska ansats kommer således i hög grad påverka mitt förhållningssätt till andra tänkare. Jag kommer genomgående att lyfta fram de aspekter som är *gemensamma* (och därmed användbara för min teoriutveckling) snarare än på att betona skillnaderna. Mottot lyder: Teorin i centrum.

1.6 Sammanfattning av avhandlingens delar och kapitel

Del 1. Foucaults etik: genealogi och begränsningar

Kapitel 2 och 3 behandlar de antika förlagorna till Foucaults etik och belyser hur den senare förhåller sig till de förra; jag tar upp kritiken av Foucaults estetiska etik, samt de försök som gjorts att utifrån hans eget tänkande formulera en ny typ av rättighet. Som en klargörande introduktion till denna rättighet görs en genomgång av Foucaults kritik av liberal teori och liberala rättigheter för att därigenom visa hur hans egen rättighet kan tänkas skiljas från den liberala typen. Kapitel tre avslutas med att jag försöker dra lärdom av de oöverstigligena problem som varit förknippade med försöken att elaborera Foucaults nya rättighet

⁷³Ett bra exempel är Deleuze vars arbeten kring till exempel Nietzsche, Foucault och Spinoza är av detta slag.

inom ramen för hans egen teori. Strategier för ett nytt, mer fristående försök, dras upp.

Del 2. Självskapelseetik (eller att överskrida Foucault): subjektivtion, önskvärdhet och möjligheter

Kapitel 4 introducerar Laclau och Mouffes diskursteori och dess kompatibilitet med Foucaults teori diskuteras. I detta kapitel utvecklar jag också min egen teori kring subjektivtion samt preciserar den övergripande rättvisepincip som ska förkroppsliga självskapelseetikens normativa etos. Denna rättvisepincip kallas *subjektivtionsprincipen* och syftar till att tillförsäkra alla lika goda reella möjligheter att engagera sig i aktiv subjektivtion. Till skillnad mot Foucault vars ”nya rättighet” förknippas med ett mångfaldigande av rättigheter, är subjektivtionsprincipen tänkt att fungera som en övergripande rättvisepincip vilken bör kunna åberopas om någon uppfattar att deras frihet inskränkts på ett otillbörligt vis. Aktiv subjektivtion förstås enklast i förhållande till dess motsats, passiv subjektivtion. Det senare handlar om en ”identitetsformation” som helt och hållet dikterats av ”mannen”. Den förra utgör inkarnationen av tillägnad (nietzscheansk) frihet. Till skillnad mot Foucault och Nietzsche (men även Derrida, Laclau, Butler, med flera) som nästan uteslutande intresserar sig för motstånd och transgression menar jag att transgressionen i sig inte har något egenvärde. Istället handlar det om att synliggöra och utvärdera kulturens präglning, vilket *möjliggör* transgression. Men att utvärdera implicerar inte med nödvändighet att överskrida och förkasta.

Del 3. Självskapelseetik, grupprättigheter och utbildning

Kapitel 5 ägnas åt frågan om vilken princip som bör vara vägledande vid ställningstaganden till minoriteters krav på att få åtnjuta grupp-specifika rättigheter. Den övergripande princip som jag argumenterar för är att man bör tillstå rättigheter som främjar realiserandet av subjektivtionsprincipen (till exempel rätten till hemspråksundervisning), men ställa sig kallsinnig till sådana rättigheter som riskerar inskränka individens möjligheter att engagera sig i aktiv subjektivtion (till exempel praktiserandet av omskärelse av barn). I detta kapitel kommer jag också ut-

veckla den Nozickinspirerade lösningen, vilken i kombination med en Nietzscheinspirerad utbildningsmodell, kan förse oss med en möjlig lösning på hur framtida individers frihet ska kunna säkerställas inom ramen för ett samhälle som affirmerar självskapelseetiken och dess subjektivationsprincip.

Sammanfattande summering och utvärdering

I det avslutande kapitel 6 kommer jag sammanfatta och utvärdera den egna teorin, vilket bland annat sker genom att ställa den i kontrast till de tillsynens oöverstigligen problem som tidigare försök att utveckla en positiv teori ur det Foucaultianska tänkandet, har stött på.

Del 1

**Foucaults etik:
genealogi och
begränsningar**

Del I

2

Sanningssägande och subjektivation

2. Introduktion: Etik och makt

I inledningen till *Njutningarnas bruk* uppmärksammar Foucault att det finns två olika traditioner inom vad vi i vid mening kan kalla moralsfären. Dessa är på intet sätt ömsesidigt uteslutande, utan är snarare att betrakta som ett kontinuum, där tyngdpunkten kan förskjutas mer åt det ena eller andra hållet. Vid den ena polen finner vi en typ av moral och moraliskt intresse som fokuserar mestadels på uppföranderegler och transcendent regelsystem. Vid den andra hittar vi en etik som intresserar sig mer för det *sätt* som individen konstituerar sig som moraliskt subjekt, det vill säga *hur* och *på vilket* sätt hon fyller denna roll. Skillnaden är inte helt enkel att greppa, men blir kanske tydligare om man säger att för den förra är det centrala *att* man följer en viss regel; för den senare handlar det om att omforma sig själv på ett sådant sätt att man genom denna konstitution följer en viss regel. Därmed kommer fokus att hamna på de tekniker med vars hjälp man kan omforma sig själv.⁷⁴

Den uppmärksamme har kanske lagt märke till att det ovan gjorts en distinktion mellan moral och etik.⁷⁵ Vill man analysera det förra bör man, enligt Foucault, göra skillnad på (a) *moralitet* eller *uppförandemoral*, vilket handlar om i vilken utsträckning som individer eller grupper faktiskt efterlever de regler och värderingar som föreskrivits dem; och (b) *lagar* (eller moralisk kod) vilket handlar om de moraliska påbud, regler och värde-

⁷⁴Foucault, M. *Njutningarnas bruk* s29f

⁷⁵Det bör kanske flaggas för att Foucault trots denna distinktion ibland verkar använda begreppen synonymt (vilket dock kan ha med översättningarnas kvalitet att göra). Ofta framgår det dock av sammanhanget vad som avses.

ringssystem som föreskrivs i ett samhälle eller grupp.⁷⁶ Den moraliska koden specificerar således vad som är önskvärt respektive icke önskvärt beteende, vad som är förbjudet och tillåtet, vad som tillskrivs ett positivt respektive negativt värde och i vissa fall, vad som är ont och gott. När man däremot, som Foucault, analyserar *etikens* historia, flyttas fokus till ”hur individerna förmås att konstituera sig som subjekt för moraliskt uppförande: den historien” skriver Foucault ”kommer att handla om de modeller som föreslås för införandet och utvecklingen av förhållandet till sig själv, för funderandet över sig, kännedomen om, granskningen och tolkningen av sig, den omvandling av sig själv man försöker genomföra. Detta är vad man skulle kunna kalla >etikens> och >asketikens> historia, uppfattad såsom historien om formerna för den moraliska subjektiviseringen och de självövningar som skall åstadkomma den.”⁷⁷ Det är alltså bland annat mot etikens genealogi som Foucault i slutet av sin livsgärning vänder sitt sökljus.

Att analysera etikens historia innebär också att man samtidigt börjar blottlägga jagets eller självets genealogi.⁷⁸ För att förklara detta kan vi titta närmare på det analysinstrument Foucault använder i sin analys av etikens genealogi. Den första aspekten av instrumentet handlar om att identifiera skillnader gällande (a) ”*bestämningen av den etiska substansen*, det vill säga hur individen bör göra den eller den delen av sig själv till huvudämne för sitt moraliska uppförande”.⁷⁹ Ska etiska omdömen kopplas till våra känslor, begär, intentioner eller kanske konsekvenserna av vårt handlande? Detta är frågor kopplade till den etiska substansen. Den andra aspekten handlar om att analysera olikheter rörande (b) ”*underkastelsesättet*, det vill säga hur individen förhåller sig till denna regel eller erkänner sig förpliktigad att följa dess bud.”⁸⁰ Denna aspekt rör två olika frågor. Dels preciseringen av det önskvärda förhållningssättet till den etiska substansen (ska jag till exempel försaka eller bejaka begäret) och dels preciseringen av skälen varför man bör underkasta sig de moraliska

⁷⁶Foucault, M. *Njutningarnas bruk* s29

⁷⁷Foucault, M. *Njutningarnas bruk* s29

⁷⁸Begreppen jaget och självet används synonymt i denna text.

⁷⁹Foucault, M. *Njutningarnas bruk* s26

⁸⁰Foucault, M. *Njutningarnas bruk* s27

påbuden. Bör vi handla moraliskt eftersom den moraliska koden har ett gudomligt ursprung, eller för att den uppenbarats för oss via det rena förnuftet, eller kanske för att den vilar på tradition, eller varför inte, för att försöka ge vår existens ett så vackert uttryck som möjligt.⁸¹ Sådana frågor rör underkastelsesättet. Men man kan också finna skillnader i (c) ”formerna för den *ut-arbetning* av självet, det etiska arbete man utför på sig själv (...) [i syfte att] försöka omvandla sig själv till sitt uppförandes moraliska subjekt.”⁸² Tekniker för att förvandla sig själv till ett etiskt subjekt har varierat genom historien; alltifrån antikens självexamination till katolicismens bikt, vidare till dagens självhjälpböcker, meditation och terapi. Slutligen går det att identifiera skillnader vad det gäller (d) ”det moraliska subjektets *teleologi*, för (...) [e]n moralisk handling syftar till sin egen fullbordan; men dessutom (...) till ett visst sätt att vara som är karakteristiskt för det moraliska subjektet.”⁸³ Även målen för denna självkonstituering som etiskt subjekt har varierat genom historien, för som Davidson frågar: ”Should we become pure, or immortal, or free, or masters of ourselves...?”⁸⁴ Teleologin är helt central eftersom det pekar mot den livsstil, det levnadssätt eller ideal som det etiska arbetet med sig själv har som mål. Övriga aspekter är centrala delar i omsorgen om sig själv; men de är samtliga beroende av vilket telos man försöker närma sig. Förändras teleologin förändras även i hög grad förståelsen av oss själva; vad vi uppfattar som etiskt relevant; vilka regler vi bör följa (och varför dessa bör följas); samt vilka tekniker som är bäst lämpade för att forma jaget till den önskvärda dispositionen. Under den period som låg i fokus för Foucaults senare analyser återfinns flera olika ideal, vilket också betyder att de övriga elementen skiftat i stor utsträckning.

”Classical Greek, Hellenistic, and Roman thought, early Christianity, and even the Old Testament all prescribe the care of the self; but the styles of life [telos] in which this care is embedded are so different that it affects the notion of care, the notion of the self, and the notions of how and why we are to bear this relation of care to ourselves.”⁸⁵

⁸¹Davidson, A. ”Archaeology, Genealogy, Ethics” i *Foucault A Critical Reader* D.C. Hoy (ed.) Blackwell Publishers Ltd. Oxford, UK, 1996, s228

⁸²Foucault, M. *Njutningarnas bruk* s27

⁸³Foucault, M. *Njutningarnas bruk* s28

⁸⁴Davidson, A. ”Archaeology, Genealogy, Ethics” s229

⁸⁵Davidson, A. ”Ethics as Ascetics” s142

Betänker man Foucaults ingående analyser av de olika maktmodus som format subjekten inser man att dessa telos, och de sätt man försöker närma sig dem, inte är något som fritt kan väljas. Idén med ett autonomt subjekt som ger sig själv en universell lag att följa, ger Foucault inte mycket för. Istället är det tids och platsbundna fenomen som är knutna till olika tidsepoker. Tankegången är att varje epok har olika postulat eller grundläggande idéer som det etiska uttrycket måste knyta an till om det ska accepteras som sant eller giltigt. Ett postulat är således en typ av *historiskt a priori* giltigt för en viss tid och plats, vilket utgör möjlighetsbetingelserna för det etiska uttrycket (och för kunskap överhuvudtaget).⁸⁶ Ett grovt schema skulle kunna se ut så här: *Antiken – Naturen; Medeltiden – Gud; Nutid – Människan*. Låt oss försöka utveckla detta något.

Kanske kan man säga att postulatet under antiken (på olika sätt i Aten respektive Rom) utgörs av naturen. Allt förstods som genomsyrat av samma naturliga strävan att fullbordas; en världsförklaring som brukar kallas teleologisk.⁸⁷ För människan (den fria mannen) är målet för denna strävan frihet från passionernas slaveri, det vill säga frihet uppnådd genom självbehärskning och självkontroll. Detta gällde som vi ska se både i den atenska och romerska kontexten. Denna frihet förverkligades för grekerna inom staten och det finns en direkt parallellism mellan individ och stat.⁸⁸ Vi kan därför säga att idén om gemenskapen sätter gränser för det etiska uttrycket. Etiken och politiken är (eller snarare bör vara) två sidor av samma mynt. Det etiska livet är ett politiskt liv och det politiska ett etiskt. Därför är det helt naturligt att med Platon hävda att man först måste kunna styra sig själv innan man kan aspirera på att kunna styra staten.⁸⁹ Den etiska substansen utgörs under antiken av kroppens njutningar

⁸⁶Hacking, I. *Historical Ontology* Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2002, s5

⁸⁷Se till exempel Aristoteles *Politiken* Bok I

⁸⁸Denna parallellism åskådliggörs till exempel i Staten där frågeställningen ursprungligen gäller rättvisa eller rättfärdighet för den enskilde. Sokrates föreslår dock att man ska undersöka frågan i förhållande till staten, eftersom svaret i denna kontext så att säga är skrivet med versaler. Svaret är alltså samma oavsett, men blir lättare att urskilja om man lyfter undersökningen till denna nivå. (Platon *Staten* i Samlade skrifter Bok 3, Översättning J. Stolpe Atlantis, Stockholm 2003, s84ff)

⁸⁹Foucault, M. *Njutningarnas bruk* s68, 75

(*afrodisia*)⁹⁰, och det handlar om att bruka dessa källor till njutning på ”rätt sätt” (*chresis*)⁹¹, det vill säga underkastelsesättet, (eller önskvärda förhållningssättet till njutning) är måttfullhet och besinningsfullhet. Det moraliska arbetet implicerade en strävan efter en kontinuerlig hållning av måttfullhet och självbehärskning (*enkrateia*)⁹²; medan etikens telos, dess mål, är frihet realiserat genom utövandet av självkontroll (*sofrosyne*). Foucault beskriver *sofrosyne* som ”det tillstånd man vill nå genom övning i behärskning och återhållsamhet i njutningarnas bruk, karaktäriseras som en frihet.”⁹³ Exempel på sådana källor, i förhållande till vilka man ska arbeta på sig själv för att därigenom förverkliga en konstitution som uppvisar de önskvärda karaktärsdragen, är mat, dryck och kärleksrelationer. Men i och med parallellismen mellan stat och individ måste också fler områden, så som till exempel hushållet (ekonomin) och sanningen (filosofi) bli föremål för moralisk omsorg. Att styra sig själv, hushållet och staten är samma typ av verksamhet⁹⁴ och självbehärskning måste utövas på alla dessa områden om friheten - både statens och individens - ska realiseras. Som vi kommer att se längre fram luckras denna parallellism delvis upp i den romerska kontexten och det är då inte längre idén om gemenskapen som sätter gränserna för det etiska uttrycket utan en idé om ett överindividuellt förnuft eller ordning, där allt har sin förutbestämda plats som man bör eftersträva att förena sig eller leva i enlighet med, som utgör postulatet. Det är dock ändå samma typ av självbehärskning som eftersträvas.

Under den högkristna medeltiden kopplades den etiska substansen till lustans område och doktrinen om ”köttet”. Till skillnad mot den antika perioden där det var frågan om att rätt bruka njutning, handlar det nu om en ”kamp mot frestelserna”,⁹⁵ om förmågan att tygla och bekämpa köttets lustar som varit människans förbannelse alltsedan syndafallet. Köttets lustar har alltså sitt ursprung i den onda makten.⁹⁶ Nu kan vi också observera en

⁹⁰Foucault, M. *Njutningarnas bruk* s35ff

⁹¹Foucault, M. *Njutningarnas bruk* s49ff

⁹²Foucault, M. *Njutningarnas bruk* s58ff

⁹³Foucault, M. *Njutningarnas bruk* s73

⁹⁴Foucault, M. *Njutningarnas bruk* s71

⁹⁵Foucault, M. *Njutningarnas bruk* s59

⁹⁶Foucault, M. *Njutningarnas bruk* s47, 63-64

skillnad vad gäller underkastelsesättet vilket inte tar ”form av en skicklighet utan ett erkännande av lagen och en lydnad för den kyrkliga myndigheten: det blir då inte den fulländade självbehärsksningen i utövandet (...) som kommer att utmärka det moraliska subjektet, utan snarare blir det försakelsen och en renhet som har jungfruligheten som förebild.”⁹⁷ Det telos man eftersträvade, själens renhet, kopplades ihop med en föreställning om en värld bortom den jordiska, och belöningen var inget mindre än evigt liv.

Förflyttar vi oss till modern tid ser vi att ännu en arkeologisk mutation ägt rum och postulatet utgörs nu av idén om den av kulturen förtryckta ”människan”. Den etiska substansen utgörs under denna period, vad jag kan förstå, till stor del av *begäret* (men också av andra egenskaper som av humanismen påstås vara specifikt mänskliga så som förnuft, rationalitet, etcetera). Den del av den etiska substansen som fokuserar begäret, verkar komma som ett inverterat arv ifrån kristendomen, eller kanske snarare som en reaktion mot den. Försöken att överkomma och tysta köttets lustar, har nu bytts mot en idé om frigörelse. I den Freudianska berättelsen finns föreställningen om en natur och ett begär (kopplat till det omedvetna och dess lustprincip) som på ett osunt vis förtrycks av den kristna kulturen (vilken förbinds med realitetsprincipen i medvetandet).⁹⁸ Ur denna berättelse emanerar en föreställning om förtryck och ett behov av frigörelse. Vi kommer nedan bekantgöra oss med Foucaults mycket långtgående kritik av denna föreställning som visar hur försöket till frigörelse slår över i sin motsats och på sätt och vis snärjer oss ännu mer i maktens garn.

Den viktigaste poängen som vi måste få med oss är att dessa övergripande postulat eller grundläggande idéer är del av de maktrelationer som präglar och sätter upp gränser inom vilket subjektet har att konstituera sig. Människans inre förstås som utfall av de yttre maktrelationernas operationer. Varje tid är således unik och specificerar olika möjlighetsbetingelser för erfa-

⁹⁷Foucault, M. *Njutningarnas bruk* s86

⁹⁸Freud, S. *Vi vantrivs i kulturen*. Samlade skrifter X, Samhälle och religion. Översättning Lars W Freij, Eva Backelin, Natur och Kultur, Stockholm, 2011.

renhet och olika möjligheter att konstituera sig som etiskt subjekt. Inget av dessa postulat är dock mer sant eller äkta än något annat. Det finns, enligt Foucault, inget autentiskt, prekonceptuellt, eller för-diskursivt subjekt (eller etiskt uttryck för den delen). Subjektet är istället att betrakta som en kulturell produkt. Eller för att tala Foucault: "Nothing in man – not even his body – is sufficiently stable to serve as the basis of self-recognition or for understanding other men."⁹⁹

Makt

Genom att analysera etikens genealogi kan man således också få en inblick i jagets historia. Dessa är intimt sammanvävda. Detta ska dock inte förstås som att etiken sitter i förarsätet. Etiken samspekar nämligen i sin tur med olika maktdispositiv¹⁰⁰ vilka tillsammans formar subjekten och möjlighetsbetingelserna för dess erfarenheter. För att kunna visa på dessa kopplingar måste vi skaffa oss en överblick över samspelet mellan några av de maktdispositiv som är verksamma i samhället och först därefter visa hur dessa relaterar till etiken.

⁹⁹Foucault citerad i Davidson A. "Archaeology, Genealogy, Ethics" s225. I sina Foucaultanalyser sammanfattar Hacking respektive Walzer tankegången på följande vis: "Each human subject - you, me - is an artifact." (Hacking, I. "The Archaeology of Foucault" i *Foucault A Critical Reader* (ed. Hoy D. C.). Blackwell Publishers Ltd. Oxford, UK, 1996, s32. Walzer: "Men and women are always social creations, the products of codes and disciplines." (Walzer, M. "The Politics of Michel Foucault" i *Foucault A Critical Reader* (ed. Hoy D. C.). Blackwell Publishers Ltd. Oxford, UK, 1996, s61

¹⁰⁰Begreppet dispositiv (dispositif) ges en bra genomlysning av Per Magnus Johansson i förordet till den senaste svenska översättningen av *Viljan att veta*. Johansson påpekar att dispositiv i relativt hög grad överlappar begreppet *epistem* vilket Foucault tidigare brukade i bland annat *The Order of Things* som en beskrivning på olika former av vetande. Ett epistem definierar enkelt uttryckt vad som är möjligt att tänka (och inte tänka) under en viss epok. Begreppet dispositiv är dock bredare och innefattar även icke-diskursiva element, sociala och institutionella praktiker. "Begreppet *dispositif* hänvisar till en heterogen samling diskurser, utsagor (bland annat filosofiska, etiska och filantropiska), institutioner, lagar, vetenskapliga satser, och det utgör ett nätverk som binder ihop dem, som styr spelet mellan de heterogena trådarna. Det är en bildning som, vid en given historisk tidpunkt, motsvarar en dominerande strategisk funktion, som exempelvis (...) att införliva befolkningen blir stegvis *dispositif* för kontroll-underkuvandet av vansinne, mental sjukdom och neuros." (Johansson förord, *Viljan att veta* s 31) I översättningen av *Viljan att veta* används begreppet "mönster" istället för dispositiv vilket inte är så dumt eftersom det handlar om ett mönster enligt vilket makten fungerar vilket understöds av en hel rad med olika vetanden och praktiker, det vill säga en (under en specifik period) återkommande, repetitiv tillämpning av en dominerande praktik, en logik, ett tankesätt, en teknologisk apparat, vilket vi i historiens backspegel just kan se som ett mönster. Eftersom vi har begreppet dispositiv på svenska väljer jag oftast att göra bruk av detta istället för det föreslagna "mönster" (även om jag i de fall textens klarhet har varit bekant av det, även brukat andra begrepp.)

Under den moderna eran utgör till exempel kapitalismen - med sitt behov av en kontinuerlig tillförsel av dugliga subjekt som kan producera och konsumera varor - ett sådant dispositiv. Kapitalismen samspelar bland annat med den disciplinära makten som inriktar sig på att göra de individuella kropparna fogliga och produktiva (vilket är en central teknik inom produktion) och med biomakt (eller biopolitik) som främst inriktar sin styrning på befolkningsnivån för att skapa de bästa förutsättningarna för positiva aggregerade utfall gällande till exempel reproduktion, hälsa, livslängd och arbetsförmåga.¹⁰¹ Den disciplinära maktteknologin och biomakten utesluter således inte varandra utan samspelar; men adresserar olika nivåer (den individuella kroppen respektive befolkningen).¹⁰² Båda är viktiga möjlighetsbetingelser för kapitalismen.¹⁰³

I *Viljan att veta* beskriver Foucault på ett tydligt vis hur den disciplinära makten och biomakten båda utgör huvudspåren i det produktiva maktmodus (en "makt över livet" eller "*en biopolitik för befolkningen*")¹⁰⁴ som från och med 1600-talet gradvis kom att ersätta den repressiva regeringsform för vilket suveränen (kungen eller fursten) står som symbol och vars makt främst kom till uttryck i rätten att "*åsamka död eller låta leva*".¹⁰⁵ Denna nya makt inriktar sig på att "*stimulera, förstärka, kontrollera, övervaka, maximera*"¹⁰⁶ administrera och förvalta livet. Den avgörande skillnaden mellan dessa maktmönster handlar alltså om det sätt på vilket makt utövas över livet. Karaktäriseringen av det maktmönster som förknippas med suveränens makt brukar ofta sammanfattas i termer av rätten över liv och död, men precis som Foucault uppmärksammar i *Samhället måste försvaras* är det rimligare säga att suveränens makt egentligen främst rör döden och i mindre utsträckning livet. Suverä-

¹⁰¹Foucault, M. *Samhället måste försvaras* s220ff. Den disciplinära makten utvecklas främst lokalt och sprider sig i samhällskroppen genom dess institutioner (skolan, kasernen, fängelset, fabriken etcetera) och föregår tidsmässigt biomaktens/biopolitikens genomslag (vilket Foucault lokaliserar till i huvudsak 1800-talet) och som främst kopplas till staten och dess förmåga att administrera och reglera på makronivå.

¹⁰²Foucault, M. *Samhället måste försvaras* s226f

¹⁰³Foucault, M. *Viljan att veta* s142

¹⁰⁴Foucault, M. *Viljan att veta* s141

¹⁰⁵Foucault, M. *Viljan att veta* s138; se också *Samhället måste försvaras* s218

¹⁰⁶Foucault, M. *Viljan att veta* s138

nen kunde döda eller låta leva. Dödande skedde främst i de fall undersåtar på något sätt utmanade suveränens (kungen/furstens) makt över territoriet.¹⁰⁷ Men så länge undersåtarna inte utmanade kungens makt lämnades de i stor utsträckning därhän (de fick leva). Kungamaktens funktion är främst repressiv. Det var således just i samband med dödandet som suveränens makt blev mest synlig. Praktiken med utdragna brutala offentliga straff var under denna period ett sätt att visa maktens kraftfullhet och prakt.

Det nya maktmodus (som gradvis tränger undan suveränitetens) inriktar sig istället på det levda livet, både på individ och på kollektiv nivå. Det handlar nu om att administrera, förvalta och förstärka livet, det vill säga en produktiv form av maktutövning. Den kanske viktigaste innovationen i detta maktmodus är framväxten av en ny typ av regerande på den kollektiva nivån, vilken blir möjlig genom upptäckten av ”befolkningen” eller ”populationen” (det vill säga individerna förstådda som statistiska fenomen). ”Säkerhet” blir ett nyckelbegrepp och Foucault talar i samband med detta om ett ”säkerhetsdispositiv.”¹⁰⁸ Regerandet handlar om att hantera de säkerhetsrisker, faror och olyckor som kan drabba och försvaga befolkningen. Säkerhetsrisker uppfattas främst som kommandes inifrån befolkningen som sådan; från dess inneboende tendens att generera instabilitet och kriser (epidemier, hungersnöd, bristande hygien, etcetera) till skillnad mot suveränitetsmodellen som såg som sin främsta uppgift att behålla kontrollen över territoriet och skydda det från yttre fiender.

Sammanfattar vi detta genom att dra upp de grova linjerna ser vi en gradvis förskjutning (som äger rum i Europa från 1600-talet och in i 1800-talet) gällande hur tongivande olika maktdispositiv är: från det maktmodus som symboliseras av *suveränen* som alltså utgick från suveränens makt över döden, till en livets politik som möjliggjordes genom bruket av *disciplinering* (som individualiserar och gör kroppar fogliga och produktiva) och *biomakten* som reglerar i syfte att nå gynnsamma utfall på aggrege-

¹⁰⁷Foucault, M. ”Politisk individteknologi” i *Diskursernas kamp*, T. Götselius, U. Olsson (red), Symposion, Eslöv, 2008, s297 Se också ”Regementalitet” (i samma verk) och i *Viljan att veta* kap. V

¹⁰⁸Foucault, M. *Säkerhet, territorium, befolkning* (i *Viljan att veta* används istället begreppet ”befolkningsregleringar”).

rad befolkningsnivå. Det är inte så att suveränitetens maktform (rätten att ta liv) helt försvinner när vi kommer in på 17–1800-talen men den transformeras och blir mindre tongivande.¹⁰⁹ Istället är det i viss mån disciplinering men framförallt biomakten som övertar dess framträdande plats och som främst karakteriserar det moderna regerandet. Foucault talar till och med om denna period i termer av ”bio-maktens tidsålder”.¹¹⁰

Maktdispositivens sammanlöpfung

Ovanstående beskrivning av relationen mellan olika maktdispositiv är, skulle jag säga, utmärkande för Foucaults typ av analyser av hur makt fungerar och för hur subjekten underställs olika maktrelationer vilka formar dess möjlighetsbetingelser. Foucaults analyser av makt är således inte endimensionella, utan det finns en tydlig förståelse för att olika dispositiv samspelar. Den allmänna beskrivningen av övergången från det maktdispositiv som utgår från suveränitet till ett biopolitiskt dito som jag skisserade ovan och som Foucault bland annat analyserade i *Viljan att veta*, *Samhället måste försvaras* och i de tre inledande föreläsningarna i *Säkerhet, territorium, befolkning*, ligger i linje med den ansats som Foucault anställer i *Övervakning och straff* i vilken disciplineringsteknikernas framväxt och funktion analyseras. Men precis som flera kommentatorer har uppmärksammat ges undersökningen en delvis ny inriktning från och med den fjärde föreläsningen i *Säkerhet, territorium, befolkning*.¹¹¹ I denna introducerar Foucault begreppet ”governmentalitet” (”re-

¹⁰⁹Foucaults analys av rasismen som varandes en nödvändig betingelse för inkorporeringen av suveränens makt att ta liv i biopolitikens maktmodus, är synnerligen intressant. Foucault beskriver biomaktens logik i *Samhället måste försvaras* på följande vis: ”ju fler underlägsna raser som tenderar att försvinna, ju fler abnormala individer som elimineras, desto färre degenererade individer kommer det finnas i förhållande till arten, och desto mer kommer jag – inte som individ utan som art – att leva, bli stark, kraftfull och kunna sprida mig” (s231) Rasismen möjliggör ”brytningen mellan de som borde leva och de som borde dö” (s230) och det är ”rasismen som garanterar dödens funktion i biomaktens ekonomi” (s233) ”Med detta ser vi varför de mest mordiska staterna med nödvändighet också var de mest rasistiska.” (s233) Nazityskland är givetvis det mest lysande exemplet.

¹¹⁰Foucault, M. *Viljan att veta* s141

¹¹¹Se till exempel Senellart, M. ”Föreläsningarnas sammanhang” s337 (i *Säkerhet, territorium, befolkning*); Wallenstein, S-O ”Livets politik: från territorium till befolkning” *Tankeverket*, s4
www.tankekraft.com/WallensteinFoucault.pdf (tidigare version publicerad i Site 13) 2005

gerandekomplex” eller ”regerande”)¹¹² vilket förvandlar *staten* till en central analyskategori (vilken tidigare i hög grad negligerats). Foucault skriver:

”Är det möjligt att placera in den moderna staten i en allmän maktteknologi som skulle vara det som säkerställer dess mutationer, dess utveckling och dess funktion? Kan man tala om någonting sådant som ett ”regerandekomplex” som skulle vara för staten vad segregationsteknikerna var för psykiatri, disciplinens tekniker för straffsystemet och biopolitiken för de medicinska institutionerna?”¹¹³

Svaret Foucault ger i den senare delen av *Säkerhet, territorium, befolkning* är ja, men detta ska inte uppfattas som ett fjärmande från de tidigare maktanalyserna, utan som ett nytt perspektiv som lyfter fram staten som den nivå där de olika maktdispositiverna löper samman. Det är staten som utgör knutpunkten där dessa strålar samman. Av denna anledning blir den moderna staten och dess genealogi intressant att analysera, vilket också är det som Foucault ägnar större delen av de återstående föreläsningarna till att göra.

Det är viktigt att påpeka att Foucault inte ger staten någon essens (till exempel som ett instrument för klassförtryck, vilket var fallet för Marx) utan den ska förstås som ett ytterst sammansatt

¹¹²Foucault ger begreppet ”governmentalitet” lite olika betydelser i olika föreläsningar, vilket föranlett att man i den svenska översättningen av *Säkerhet, territorium, befolkning* valt att använda två olika begrepp, *regerandekomplex* och *regerande*. *Regerandekomplex* används då Foucault avser att fänga ett specifikt historiskt fenomen (nämligen ”den mycket specifika och mycket komplexa form av makt, vars huvudsakliga mål är befolkningen, vars viktigaste vetandeform är den politiska ekonomin och vars väsentliga tekniska instrument är säkerhetsdispositiven.” Foucault, M. *Säkerhet, territorium, befolkning* s115, se också Senellarts utläggning om begreppet på s448, not126). Begreppet *regerande* används i den svenska översättningen då Foucault talar om *regerandet* på ett mer allmänt plan. (not s114). Jag delar Senellarts läsning av detta som menar att Foucault inledningsvis menar något specifikt och historiskt avgränsat med begreppet (nämligen att fänga den maktförm och de tekniker som främst inriktar sig på reglerandet och *regerandet* av befolkningen), men att begreppet sedan uttunnas och ges en mer allmän innebörd så som ”det sätt på vilket man styr människors uppförande” det vill säga att det senare fungerar som ett ”allmänt analysraster för maktrelationer” överhuvudtaget. (Senellart i *Säkerhet, territorium, befolkning* s345f) Jag kommer mestadels använda ”regerande” som begrepp men i den mån jag senare i texten talar om ”regerandekomplex” så avser jag inte enbart den specifika maktregrim som Foucault inledningsvis identifierar, utan maktregrimer i allmänhet (det vill säga, jag kan tala om ”suveränitetens *regerandekomplex*” eller ”statsförmuftets *regerandekomplex*” etcetera.) Jag följer således Foucault i detta. *Regerandet* förstår jag mer som sätten att styra människors uppförande inom ramen för ett *regerandekomplex* (det vill säga inom ramen för en viss maktregrim, en viss *regeringsrationalitet*). I de fall som textens innebörd har blivit tydligare genom brukandet av andra begrepp (så som till exempel maktregrim) har jag brukat dessa istället.

¹¹³Foucault, M. *Säkerhet, territorium, befolkning* s124

fenomen. Staten är, säger Foucault i *The Birth of Biopolitics*, ”nothing else but the mobile effect of a regime of multiple governmentalities”¹¹⁴ det vill säga den rörliga effekten av en regim av mångfaldiga regeringstekniker. Staten ska således inte förstås som en autonom källa till makt utan som en konfliktzon där olika maktdispositiv sammanstrålar.¹¹⁵ Annorlunda uttryckt är staten inget a-historiskt fenomen, utan ett kontingent sammanstrålning av olika (men sammanflätade) maktteknologier och praktiker. Vilka dessa teknologier är, hur de samverkar och under vilket regerandekomplex de sammanstrålar skiftar dock.

Foucault börjar sin analys av den moderna statens genealogi (det sätt på vilken den utvecklas mot att bli allt mer ”regerbar”) i den tidiga kristenheten och den maktregim Foucault ibland benämner som ”herdemakt”. Foucault ägnar ett flertal föreläsningar till att i detalj analysera maktrelationer inom det kristna pastoratet där ”herdens” relation till sin flock (för vars frälsning han är ansvarig) sätts i fokus. Foucault beskriver sedan relativt kortfattat den transformation av regerandet som övergången från pastoratet till den politiska styrningen av människan innebär, för att slutligen fördjupa sig i framväxten av statsförnuftets regeringskonst. Låt oss uppehålla oss en stund vid just statsförnuftet som börjar växa fram under 1600-talet. Jämför vi med det äldre maktmodus för vilken suveränen står som symbol minns vi att denna makt utövades i syfte att suveränen skulle kunna behålla kontrollen över territoriet och att makten över undersåtarna främst gällde rätten att ta liv. För statsförnuftet handlar regerandet inte om att en suverän ska kunna behålla sin makt, utan om att staten ska göras så stark som möjligt. Vi ser här övergången eller snarare förskjutningen från en regeranderationalitet till en annan, där regerandet ges ett nytt telos. Precis som Machiavelli i *Fursten*¹¹⁶ preciserade de bästa knepen för hur fursten ska nå framgång (vilket enligt suveränitetens rationalitet handlar om att behålla makten över territoriet) vill man under statsförnuftet urskilja de tekniker och de principer som på mest effektiva sätt

¹¹⁴Foucault, M. *The Birth of Biopolitics: Collège de France 1978-1979*, Översättning G. Burchell, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2008, s77 (Jämför också Foucault, M. *Säkerhet territorium, befolkning* s226)

¹¹⁵Wallenstein, S-O. ”Livets politik: Från territorium till population” *Tankeverket* (tidigare version publicerad i *Site* 13, 2005).

¹¹⁶Machiavelli, N. *Fursten*, översättning K. Hybinette, Natur och Kultur, Stockholm, 1987

uppnår dess telos (vilket bland annat handlar om säkerställandet av statens långsiktiga överlevnad och blomstring.) Under den inledande eran av statsförnuftets regeringskonst (1600-talet) talade man ofta i termer av att "staten" ska vara stark, lycklig, rik, välmående etcetera, utan att relationen till befolkningen i egentlig mening reflekterades. Man talade om "statens lycka" inte om "befolkningens lycka".¹¹⁷ Under 1700-talet förändras detta och man börjar uppmärksamma och reflektera över befolkningen och relationen mellan befolkningens väl och statens. Detta leder till utvecklandet av en "polisvetenskap" ("Polizeiwissenschaft") och en polis (i bred bemärkelse) som styr och reglerar relationerna mellan människor (bland annat genom moralisk uppfostran till goda medborgare som kunde samarbeta med varandra).¹¹⁸ Polisen har nu ett dubbelt uppdrag, nämligen att säkerställa medborgarnas lycka (förstådd som överlevnad och förbättrade levnadsvillkor) och att öka statens styrka för att på så vis säkerställa dess långsiktiga överlevnad.¹¹⁹ Statsförnuftet och dess polisvetenskap ger i detta upphov till en interventionistisk ordning där staten intervenerar i människors liv på närapå samtliga områden. Det är genom intervention i människors liv som statsförnuftets rationalitetstelos ska realiseras.

Denna statsförnuftets vilja att reglera livet i detalj möter dock så småningom motstånd vilket leder till en ny mutation i regeringskomplexens historia och utvecklandet av ny regeringskonst, nämligen den liberala. Den liberala regeringskonsten, dess rationalitet, handlar (som vi ska se i nästkommande kapitel då vi tar oss an Foucaults analys av den för honom samtida liberalismen) om statens reträtt, att uppnå effektivitet i regerandet genom sitt tillbakadragande, genom avskaffandet av regleringar, genom icke-intervention. Liberalt regerande handlar enkelt uttryckt om att undanröja hinder för de "naturliga" processerna (till exempel de ekonomiska) i samhället, vilka om de får fungera enligt sin egen inre dynamik kommer generera önskvärt utfall. Kunskapsutvecklingen inom det vi kallar politisk ekonomi, det vill säga vetandet kring dessa processer, tar fart i och

¹¹⁷Foucault *Säkerhet, territorium, befolkning* s251

¹¹⁸Foucault, M. "Omnes et Singulatum: Towards a Criticism of 'Political Reason'" The Tanner Lectures on Human Values, Stanford University, Oct. 10 & 16, 1979, s247f

¹¹⁹Foucault "Omnes et singulatum" s251f

med den liberala rationalitetens insteg. Det är som vi kommer se idén om det civila samhället (som ställs i motsats till den reglerande, interventionistiska staten) som bidrar till att omöjliggöra ett alltför dominerande inslag av intervention och disciplinär makt (vilken i andra sammanhang visat sig effektiv vad det gäller att maximera subjektens produktivitet). Av detta ska man dock ingalunda dra slutsatsen att liberalismen inte är ett reglerande (i betydelsen styrande av människors beteende) utan snarare att liberalt reglerande görs med delvis andra medel. Styrandet på kollektiv nivå (genom att till exempel modifiera incitamenten så att människor av fri vilja väljer ”rätt”) är till exempel central för denna typ av reglerande. Biopolitik och liberalism är således en vinnande kombination.

Makt, etik och motstånd

Låt oss nu återkoppla till etiken: Sätter vi denna analys av externa maktdispositiv som präglar subjektet (på olika sätt under olika tidsperioder) i relation till etiken blir det uppenbart hur intimt sammanflätade dessa är. Den disciplinära maktpraktiken utvecklades bland annat i syfte att bemästra köttets lustar, medan biomakten (som kräver ingående kunskap om människors liv) lever i symbios med den Freudianska etiken som betonar frigörelse från kulturens förtryck (och vars frigörelseprocess genererar den nödvändiga typen av kunskap). Om man vill skulle man också säkerligen kunna koppla Webers klassiska analys av hur den protestantiska etiken samverkar med kapitalismen till detta sammanhang; men det viktiga i detta läge är att tydliggöra att etiken inte är fristående från makt, utan en del av den. Etik kan alltså i många fall sägas vara en del av maktens verkningar. Etik och makt hör ihop.

Men etik kan också fungera som en källa till visst motstånd. Under de sista åren av sitt liv arbetade Foucault bland annat med etikens genealogi med början tagen i det antika Aten, via den romerska stoicismen, och in i den tidiga kristendomen. En av anledningarna till detta var att Foucault i den antika filosofin såg praktiserandet av en viss typ av etik, som kunde fungera som en källa till motstånd mot de externa maktpraktikernas präglingsförsök (istället för att förstärka dem). Denna typ av frihetlig etik

har efter antiken i hög grad gått förlorad; framförallt som en konsekvens av den hegemoni som den kristna traditionen lyckats uppnå inom den västerländska kultursfären. Man kan nog säga att Foucault var relativt sympatiskt inställd till den antika etiken. Han var dock noga med att påpeka att denna, tagen i sin helhet, inte kunde bli vår. Det finns ingen väg tillbaka och även om möjligheten att återuppliva den hade funnits vore det inte önskvärt.¹²⁰ Däremot föreställde sig Foucault att vi idag kanske skulle kunna återerövra vissa element, vissa aspekter av den. Framförallt gällde detta *omsorgen om sig själv* (epimeleia heautou) vilken Foucault menade skulle kunna få en ny mening och aktualitet som del av en ny estetisk etik som är frånkopplad och frigjord från det humanistiska subjektet. Paul Veyne uttrycker detta på ett slagkraftigt sätt:

”Greek ethics is quite dead and Foucault judged it as undesirable as it would be impossible to resuscitate this ethics; but he considered one of its elements, namely the idea of a work of the self on the self, to be capable of reacquiring a contemporary meaning (...). We can guess at what might emerge from this diagnosis: the self, taking itself as a work to be accomplished, could sustain an ethics that is no longer supported by either tradition or reason; as an artist of itself, the self would enjoy that autonomy that modernity can no longer do without.”¹²¹

Citatet sammanfattar ganska väl den rörelse som jag ska försöka fullborda i detta kapitel. Syftet är att närma sig den Foucaultianska etiken genom att belysa det antika praktiserandet av ”sanningssägande” *parrhesia* så som en ingång till *omsorgen om sig själv*. Den antika etiken kommer sedan att sättas i relation till Foucaults idé om en modern typ av självskapelseetik. Jag kommer också påbörja den utvärdering av den Foucaultianska etikens önskvärdhet, vilken kommer att fullbordas först i näst-

¹²⁰Se till exempel Foucault, M. ”On the Genealogy of Ethics” s233. Se också Bernauer, J. W. & M. Mahon ”Michel Foucault’s Ethical Imagination” i *The Cambridge Companion to Foucault*, G. Gutting (ed.) Cambridge university press, Cambridge, 2005, s161

¹²¹Veyne, P. ”The Final Foucault and His Ethics” *Critical Inquiry* Vol. 20, No. 1, Autumm, 1993, s5. Se också Davidson, A. ”Ethics as Ascetics” s127-128 Tankegången om att en viss aspekt av en etik (epimeleia heautou) kan erhålla en förnyad mening i en annan kontext har för övrigt vissa likheter med Gadamer definition av en ”klassiker”, så som en text som har potentialen få förnyad aktualitet och mening i varje ny tidsålder. Se Gadamer, H-G, *Truth and Method*. (Second, revised ed.) Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Continuum, London and New York, 2004

kommande kapitel. Frågorna som texten tar spjärn mot är följande:

- a) Vad innebär, enligt Foucault, praktiserandet av parrhesia under den antika perioden och vilka etiska ideal är förknippade med dessa praktiker?
- b) Hur förhåller sig dessa antika etikideal till Foucaults egen etik?
- c) Är den Foucaultianska etiken ett rimligt samhällsideal?¹²²

De två inledande frågorna kommer finna sina svar i föreliggande kapitel, medan det definitiva svaret på den avslutande frågeställningen kommer ges först i slutet av det nästkommande, tredje kapitlet.

2.1 Parrhesia: Politik till filosofi

Innan vi börjar analysen av begreppet parrhesia bör jag kanske tydliggöra varför praktiken är central och varför Foucault ägnade den så pass mycket intresse. Olika typer av parrhesiastiska praktiker är viktiga helt enkelt eftersom de möjliggör subjektivation. Utan någon form av sanningssägande är *omsorgen om sig själv*, genom vilken individen kan konstituera sig själv som subjekt, inte möjlig. Parrhesia (i dess olika former) är därför viktiga för formulerandet av självskapelseetiken. Parrhesia är också viktigt som ett sanningssägande om, och kontinuerlig kritik av, makten. Genom denna kontinuerliga kritik uppdagas maktmissbruk och andra missförhållanden som kan stå i vägen för individens möjlighet till självskapelse. Det är också genom att förhålla oss till Foucaults genomlysning av det antika praktiserandet av parrhesia som vi får en ingång till den Foucaultianska etiken.

Som de flesta andra begrepp har parrhesia en genealogi, vilket gör det omöjligt att ge ett endimensionellt svar på frågan om vad

¹²²Foucault själv avsåg nog aldrig att göra etiken till ett generellt samhällsideal. Jag menar dock att han borde gjort det och att det i viss mån följer av hans tal om en ny typ av rättighet (om denna ska bli begriplig). Vi återkommer givetvis till detta.

parrhesia är. Foucault, vars föreläsningsserie om begreppet, givet vid Collège de France 1982-1983 (*The government of self and others*) och 1983-1984 (*The courage of truth*) samt i förkortad form vid Berkeley under oktober och november 1983 (*Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia*) fungerar som utgångspunkt för diskussion, hävdar att parrhesia introducerades i den antika grekiska litteraturen av Euripides [484-407f.kr] och att det därefter fortsätter att vara en central företeelse även i den grek-romerska kulturen. Etymologiskt är parrhesia sammansatt av "pan" som betyder *allt*, och "rhema" som betyder *det som är* sagt. Den som använder sig av parrhesia, parrhesiasten, är således den som säger allt, den som säger sanningen. Praktiken kan ses som en form av utvärderande kritik. Undersökningen granskar graden av överensstämmelse mellan handlingar, praktiker och det anförda rationella berättigandet av dessa, det vill säga relationen mellan handling och tal. Parrhesiasten är kan man säga en närmast brutal sanningssägare som säger sitt hjärtas mening, utan att på något vis dölja sin åsikt. Han eller hon skyr alla former av retoriska knep som riskerar att göra budskapet otydligt och smicker är honom eller henne helt främmande. Den engelska översättningen av parrhesia till "free or fearless speech" avslöjar en annan dimension av begreppet, nämligen den asymmetriska maktrelation som råder mellan parrhesiasten och dennes publik.

"Parrhesia is a form of criticism, either towards another or towards oneself, but always in a situation where the speaker or confessor is in a position of inferiority with respect to the interlocutor. The parrhesiastes is always less powerful than the one with whom he or she speaks."¹²³

Vidare är denna form av sanningssägande inte framtvungad utan drivs fram av en plikt känsla. Det faktum att det sker utifrån en socialt underlägsen position gör det hela till en potentiellt mycket farlig aktivitet för parrhesiasten. I många fall handlar det om att säga sanningen om de styrandes maktutövning; något som den gode härskaren borde välkomna, då detta hjälper denne att bli en bättre ledare, medan tilltaget kan kosta parrhesiasten livet om härskaren är av annat virke (något som bekant närapå drabbade Platon efter hans försök att bruka parrhesia i relation till

¹²³Foucault "Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia" Lec. 1

tyrannen Dionysius;¹²⁴ och som faktiskt drabbade Sokrates då denne tvingades att tömma giftbägaren.)¹²⁵ Praktiserandet av parrhesia är således potentiellt en synnerligen kostsam verksamhet, där den yttersta insatsen är livet. Eller som Foucault uttrycker det: ”Parrhesiasts are those who, if necessary, accept death for having told the truth.”¹²⁶ Det handlar således om en sanningssägande praktik där den som talar binder sig själv vid sitt uttalande och accepterar dess konsekvenser.

Foucault identifierar i de antika texterna både en positiv och en negativ förståelse av parrhesia. Platon diskuterar det till exempel i *Staten* i den senare betydelsen och sätter det i relation till demokrati och medborgarnas rätt att säga vad de behagade,¹²⁷ ”even the most stupid or dangerous things for the city.”¹²⁸ För Platon är problemet dock inte främst att praktiken kan leda till dåliga beslut, eller ökat inflytande från korrupta ledare, utan att det riskerar att bryta sönder gemenskapens naturliga logos.

”The primary danger of liberty and free speech in a democracy is what results when everybody has his own manner of life, his own style of life.”¹²⁹ In this city there are as many *politeiai* (constitutions, governments) as there are individuals.”¹³⁰

Platon länkar alltså samman friheten att säga vad man vill (parrhesia i dess pejorativa mening), med friheten att göra vad man vill (det vill säga med en typ av anarki), vilket riskerar att leda till gemenskapens sönderfall.¹³¹ Denna renodlat pejorativa användning återfinns, enligt Foucault också i vissa kristna tex-

¹²⁴Platons brev nr VII, Platon *Samlade skrifter Bok 6*, Översättning J. Stolpe Atlantis, Stockholm, 2009; se också Foucault, M. *The Government of Self and Others: Collège de France 1982-1983*, Översättning G. Burchell, Palgrave Macmillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, 2010, s48ff

¹²⁵Se Foucault, M. *The Government of Self and Others* s310ff (där Foucault analyserar Sokrates försvarstal (The Apology) som givetvis är ett paradigmiskt exempel på hur farligt en parrhesiastisk hållning kunde visa sig vara.)

¹²⁶Foucault, M. *The Government of Self and Others* s56

¹²⁷Platon *Staten* s352 (557); se också Foucault *Government of Self and Other* s197; Foucault, M. *The Courage of Truth: Collège de France 1983-1984* Översättning G. Burchell, Picador, USA, 2012, s36

¹²⁸Foucault, M. “Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia.” Lec. 1

¹²⁹Foucault, M. “Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia” Lec 3; Jämför också Miller, P.A.

”Truth-Telling in Foucault’s” s37

¹³⁰Foucault, M. *The Courage of Truth* s36

¹³¹Foucault, M. *The Government of Self and Others* s198ff; Platon *Staten* s352ff. (557)

ter, men är på det hela att betrakta som ett undantag. I de flesta fall ges sanningssägandet en övervägande positiv funktion.

Detta betyder dock inte att praktiken ses som oproblematisk under den antika perioden. Faktum är att det egentligen bara är inledningsvis, som till exempel i Euripides *Ion*¹³² (ca 418 f.kr.) där sanningssägandet rör relationen mellan gudar och människor, som parrhesia ges ett entydigt positivt värde. Vi kan låta Foucault sammanfatta denna positiva betydelse av parrhesia:

”(...) parrhesia is a kind of verbal activity where the speaker has a specific relation to truth through frankness, a certain relationship to his own life through danger, a certain type of relationship to himself or other people through criticism (self-criticism or criticism of other people), and a specific relation to moral law through freedom and duty. More precisely, parrhesia is a verbal activity in which the speaker expresses his personal relationship to truth, and risks his life because he recognizes truth-telling as a duty to improve or help other people (as well as himself). In parrhesia, the speaker uses his freedom and chooses frankness instead of persuasion, truth instead of falsehood or silence, the risk of death instead of life and security, criticism instead of flattery, and moral duty instead of self-interest and moral apathy.”¹³³

I *Ion* är det uppseendeväckande nog en kvinna, Kreusas, som bär vittnesbörd om Apollons illgärning (vilken resulterade i Ions födelse).¹³⁴ Fast parrhesiasten är en kvinna och den tilltalade är en Gud (som inte kan tvingas att tala) förblir praktiken relativt oproblematiserad. I Euripides pjäs *Orestes*¹³⁵ (408 f.kr.), som i högre grad behandlar mellanmänskliga relationer (där Orestes bland annat talar för sin sak inför den atenska domstolen Aeropagen), är så inte längre fallet. Två problemområden aktualiseras, vilka egentligen båda handlar om hur man ska kunna skilja en verklig sanningssägare från någon som (på grund av okunnighet eller förslagen list, etcetera) enbart försöker ikläda sig rollen. Det första problemområdet rör frågan om vem som bör ha rätt att bruka parrhesia. Frågan som ställs är följande:

¹³²För en sammanfattning av handlingen se Foucault, M. *The Government of Self and Others* s113

¹³³Foucault, M. "Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia" Lec. 1

¹³⁴Foucault, M. *The Government of Self and Others* s80ff

¹³⁵Orestes tar vid där Elektra slutar och handlar om Orestes kamp mot furierna som hemsöker honom för att han (i syfte att hämnar sin far) mördar sin mor.

”Is it enough simply to accept parrhesia as a civic right such that any and every citizen can speak in the assembly if and when he or she wishes? Or should parrhesia be exclusively granted to some citizens only, according to their social status or personal virtues?”¹³⁶

Euripides tycks i denna pjäs mena att både social status och personlig dygd är av betydelse. Det andra problemområdet handlar om relationen mellan parrhesia och *mathesis*, det vill säga till kunskap och utbildning.¹³⁷ Kan en sanningsägare anses trovärdig om denna saknar *mathesis*? Även här ser vi att en förskjutning ägt rum, jämfört med vad som var fallet i *Ion*. Svaret är nu nekande.

”The parrhesiastes’ relation to truth can no longer simply be established by pure frankness or sheer courage, for the relation now requires education or, more generally, some sort of personal formation.”¹³⁸

Vi kan ur ovanstående text urskilja och relatera parrhesia till tre områden – *retorik*, *politik* och *filosofi* – inom vilka företeelsen ges olika funktion och status. Som redan nämns betraktas *retorikens* konst som parrhesians motsats. Retorik ses ofta som sofisternas verktyg med vars hjälp man kan lura människor.¹³⁹ Parrhesia handlar om en naken, ärlig talaktivitet vars effekt kan härledas just till dess relation till sanningen. Retorikens konst

¹³⁶Foucault, M. “Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia” Lec. 2

¹³⁷Begreppet *mathesis* rör främst teoretisk kunskap. Foucault, M. “Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia” Lec. 5

¹³⁸Foucault, M. “Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia” lec. 2. Foucault använder detta som ett exempel på hur framväxten av ett nytt problemområde, där den tidigare ouppmärksammade och oproblematiserade relationen mellan frihet, makt, demokrati, utbildning och sanning växer fram som ett område som kräver vår uppmärksamhet. Detta knyter an till den distinktion som Foucault gör mellan ”history of ideas” och ”history of thought”. Foucault brukar ofta klassificeras som idéhistoriker, medan han själv menade sig undersöka ”the history of thought.” Det förra handlar enligt Foucault oftast om att försöka fastställa när en ny idé eller begrepp dyker upp i historien och hur denna sedan utvecklas över tid. Det senare däremot syftar till att undersöka hur och varför praktiker som tidigare accepterades utan frågor och som togs för givet och självklart, kommit att uppfattas som ett problem som kräver människors uppmärksamhet. (Foucault, M. ”Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia” Lec. 2; Jämför. också *The Government of Self and Others* s310) (Det vanligt förekommande analysinstrument som brukas i många foucaultinspirerade diskursanalyser (a) vad ansågs vara problemet? (b) vad sågs som problemets orsak? (c) vilka lösningar föreslog man? tar givetvis avstamp i denna distinktion. För en intressant vidareutveckling av detta analysinstrument se Bacchi, C. *Analyzing Policy: What’s the problem represented to be?*, Frenchs Forest: Person Education, 2009

¹³⁹Foucault, M. *The Government of Self and Others* s331f.

kan endast vara berättigade i de fall där de kan hjälpa parrhesias-
ten att uttala sanningen.¹⁴⁰

Inom den *politiska* sfären fyller parrhesia en viktig roll. För den gode medborgaren i den atenska demokratin sågs det som en plikt och ett rättesnöre som utgjorde en intrinsikal del av maktutövningen.¹⁴¹ Den atenska konstitutionen (*politeia*) stipulerade medborgarnas lika rätt till att tala (*isegoria*); deras rätt till jämlikt deltagande i maktutövningen (likhet inför lagen) (*isonomia*); samt parrhesia, vilket skulle karaktärisera medborgarens offentliga tal.¹⁴² Till skillnad mot *isonomia* och *isegoria* var inte *parrhesia* klart definierad i *politeia*. ”There was no law, for example, protecting the parrhesiastes from potential retaliation or punishment for what he or she said.”¹⁴³ En av anledningarna till detta torde vara att det kan vara svårt att avgöra om vederbörande verkligen är en parrhesiast som har stadens bästa för ögonen, eller en smickrare som bara vill ikläda sig rollen för egen vinnings skull. Det senare rör då skillnaden mellan bra och dålig parrhesia¹⁴⁴ och filosofin presenterade sig som ett instrument med vars hjälp det är möjligt att skilja dem åt; att skilja mellan sanning och lögn.¹⁴⁵

Under den efterföljande perioden med hellenistisk monarki sker en förskjutning i dess funktion och parrhesia ses nu främst som en praktik vilken kunde hjälpa kungen att fatta goda beslut och inte missbruka makten.¹⁴⁶ En monark som bortsåg från sina undersåtars och rådgivares ärliga råd och som straffade parrhesiaster, avslöjade sig genom detta handlande som tyrann.¹⁴⁷

Slutligen kan begreppets utveckling analyseras genom dess relation till *filosofin*, förstådd inte som sökandet efter a-historiska

¹⁴⁰Foucault, M. *The Government of Self and Others* s53f; Miller, P.A. ”Truth-Telling in Foucault’s “ s47

¹⁴¹Foucault, M. *The Government of Self and Others* s114

¹⁴²Foucault, M. *The Government of Self and Others* s71f; 106; 149ff; 155f. Se också Foucault, M. ”Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia” Lec. 1

¹⁴³Foucault, M. ”Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia” Lec. 2

¹⁴⁴Foucault, M. *The Government of Self and Others* s183

¹⁴⁵Foucault, M. *The Government of Self and Others* s305

¹⁴⁶Foucault, M. *The Government of Self and Others* s201ff

¹⁴⁷Embryot till detta tänkande finner Foucault redan i Ion (Foucault, M. *The Government of Self and Others* s136) Se också ibid s 193f för denna utveckling av parrhesiastisk praktik.

sanningar, utan som levnadskonst (techne tou biou). Foucault lyfter fram Sokrates som ett utmärkt exempel på en sådan sanningssägare. En av flera texter som visar detta är *Alkibiades* där Sokrates, tvärt emot dennes vänner och älskare som alla använder smicker och fagert tal för att på så vis komma i åtnjutande av Alkibiades gunst, intar rollen som parrhesiast genom att påpeka att innan han kan bli Athens härskare och styra folket, måste han först kunna styra sig själv.¹⁴⁸ Sokrates nuddar här vid en aspekt av relationen mellan politisk och filosofisk parrhesia, eller om man så vill, relationen mellan ett politiskt eller filosofiskt liv. Dessa relationer var ett återkommande problemområde under hela den antika perioden och man fann det svårt att utvärdera på vilket sätt som den politiska parrhesian (vilken är kopplad till formandet av sig själv som medborgare) skulle fås att harmonisera och sammanfalla med den filosofiska/etiska praktiken (vilken är kopplad till formandet av sig själv som moralisk individ). Aristoteles identifierar två motsatta positioner. Vissa hävdar, säger Aristoteles, att:

”statsmannens liv (...) innebär (...) ett hinder för hans eget välbefinnande. Andra är av ungefär motsatt uppfattning; enligt dem är det praktiska och politiska livet det enda för en man, eftersom det i frågan om varje dygd inte finns några handlingar som passar mer för privatpersoner än för dem som verkar i det offentliga livet och deltar i statens styre.”¹⁴⁹

Perikles är den paradigmatiske företrädaren för den senare positionen. Denna typ av parrhesiast talade i egenskap av en medborgare som stod i första ledet bland atenarna och som i egenskap av en sådan högburen person sa sin mening inför församlingen. Denna mening skulle också vara/bli stadens.

”In this way he gives an opinion, which he reminds the audience is his own. But this opinion may become, should become, and will in fact become the city’s opinion. And, as a result, through this now shared opinion, the foremost citizen and the city itself must together take a risk, which will be that of success or failure. This character is Pericles.”¹⁵⁰

¹⁴⁸Foucault, M. *Omsorgen om sig* s43f; Foucault, M. *Hermeneutics of the subject: Collège de France 1981-1982* Översättning G. Burchell, Palgrave Macmillan, New York, 2005, s71f. Foucault, M. *The Government of Self and Others* s240f

¹⁴⁹Aristoteles *Politiken* (bok VII) s427

¹⁵⁰Foucault; M. *The Government of Self and Others* s350f

Denna perikleanska parrhesia är enligt detta synsätt en intrinsikal del av den realpolitiska maktutövningen där det politiska och det filosofiska livet sammanfaller. Perikles menade just att Aternarnas storhet kom sig av att medborgarna såg stadens intresse som sitt eget. Detta är andemeningen i de berömda orden: ”we do not say that a man who takes no interest in politics is a man who minds his own business; we say that he has no business here at all”¹⁵¹

Både Aristoteles och Foucault lyfter fram den kyniska filosofen Diogenes som företrädare för den andra positionen. Diogenes löpte alltså linan ut och intog en helt negativ inställning till deltagandet i det politiska styret; och han ställde således den politiska och den filosofiska parrhesian i direkt motsatsförhållande.¹⁵² Ett dygdigt liv kunde, enligt Diogenes, endast uppnås genom ett filosofiskt liv som snarast utmanar, hycklar och tar avstånd från den politiska makten.¹⁵³ Ett av de mer kända anekdotiska exemplen berättar om Diogenes möte med Alexander den store, som ska ha sökt upp den omtalade filosofen. När Alexander frågade om det fanns något han kunde göra för Diogenes, svarade denne att han kunde flytta på sig eftersom han skymde solen. Svaret indikerar att den store härskaren inte hade något som Diogenes eftertraktade. Den politiska makten är instabil och härskare som Alexander riskerar alltid att avsättas, medan Diogenes, som representant för en kynisk filosofkung, aldrig kan förlora sin, eftersom dennes makt och suveränitet (viket främst rör makten över sig själv) är oberoende av yttre omständigheter. Alexanders makt bygger på erövring och kontroll över andra människor och folk, medan Diogenes makt bygger på att han övervunnit de inre fienderna och vunnit kontroll över passionerna. Dessa inre fiender, menar Diogenes, är de verkliga fienderna vilka måste besegras för att man i sanning ska kunna kalla sig kung.¹⁵⁴ Mötet med Diogenes lär enligt myten ha gjort intryck på Alexander, vilket föranledde honom att uttala

¹⁵¹Villa, D. *Socratic Citizenship* Princeton University Press, Princeton, NJ, s254 Jämför också Aristoteles *Den Nikomachiska etiken* Översättning M. Ringbom, Daidalos, Göteborg, 1993, s127 & 164

¹⁵²Foucault, M. “Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia” Lec. 4

¹⁵³Foucault, M. *The Government of Self and Others* s286f

¹⁵⁴Foucault, M: *The Courage of Truth* s276f

de berömda orden: ”Had I not been Alexander, I should have liked to be Diogenes.”¹⁵⁵

Aristoteles intar själv en mellanposition genom att hävda att det i ett *gott* samhälle med en god konstitution, inte finns någon motsättning mellan ett politiskt liv (medborgardygd) och ett filosofiskt dito (moralisk dygd); men att detta beror på konstitutionen. I en stat som styrs av en sämre konstitution sammanfaller de ej.¹⁵⁶

Eftersom Foucault i sina undersökningar av det antika bruket av parrhesia ofta analyserar Sokrates liv och gärningar är det viktigt att titta närmare på den mycket intressanta och samtidigt aningen komplicerade frågan om var Platon placerar Sokrates i detta kontinuum. Det tillsynes något paradoxala svaret är nog att han placeras i både Perikles och Diogenes ringhörna. Tar vi avstamp i ett av Platons mest inflytelserika verk, *Staten* där han som bekant argumenterar för att filosoferna bör styra, placerar han sig relativt nära Perikles. Det Platon argumenterar för är varken mer eller mindre än en sammansmältning av det filosofiska livet och det politiska:

”Om inte filosoferna blir kungar i staterna, så jag, eller de som nu kallas kungar och härskare blir filosofer i ordets sanna och fulla betydelse - om inte politisk makt och filosofi går samman och alla de naturer som nu enbart strävar efter ettdera utestängs med våld - då blir det aldrig något slut på olyckorna för staterna (...) inte heller för människosläktet, tror jag.”¹⁵⁷

Detta är vad vi skulle kunna kalla för Platons *teoretiska* position, vilken skiljer sig från den *praktiska*. På det teoretiska planet verkar Platons position således i viss mening sammanfalla med

¹⁵⁵Citerad av Foucault, M. *The Courage of Truth* s276 (Originala återfinns i Diogenes Laertius texter)

¹⁵⁶Aristoteles *Politiken* III s147; se även Roberts, Jean ”Excellences of the citizen and the individual” i *Companion to Aristotle* ed. by G. Anagnostopoulos. Blackwell, Malden, MA, 2009, s556f) Även inom den stoiska skolan ägnades relationen stort intresse. Chrysippus fyra bände verk *On Lives*, ägnades till exempel åt att diskutera just valet mellan ett filosofiskt och ett politiskt liv. Exakt vilken position som intogs av Chrysippus är dock osäkert, emedan det endast finns fragment bevarade av skriften. (Se Schofield, M. ”Stoic Ethics” i *The Cambridge Companion to the Stoics* Ed. Brad Inwood, Cambridge University Press, Cambridge, UK. 2003, s254)

¹⁵⁷Platon *Staten* s237f (473) Foucault beskriver detta som ”the absolute right of philosophy over political discourse (...)” Foucault, M. *The Government of Self and Others* s217

Aristoteles (det vill säga att det filosofiska och det politiska livet kan sammanfalla i en välordnad stat med god konstitution.) Men det förefaller uppenbart att Sokrates inte ansåg att den atenska staten levde upp till detta ideal; eftersom han i praktiken försökte hålla sig borta från aktivt deltagande i det politiska styret (och till och med, med risk för eget liv, motsatte sig eller vägrade att utföra vad han uppfattade vara orättfärdiga, lagvidriga uppdrag som han beordrats att verkställa, både under ”de trettio tyrannernas” styre och det demokratiska styret). Sokrates var sålunda medveten om att vägran att aktivt delta i det politiska styret var farlig men menade att ett aktivt deltagande definitivt skulle vara värre. Om han involverat sig och brukat parrhesia i dessa sammanhang hade han inte blivit långlivad:

”[O]m jag hade ägnat mig åt politiken hade jag för länge sedan varit en död man och aldrig varit till någon nytta, vare sig för er eller mig själv, det är ett som är säkert. Bli inte upprörda för jag talar sanning! Ingen människa kan ju ta upp en ärlig strid med er eller någon annan folksamling, ingen kan söka förhindra brott och olagligheter i sin egen stad utan att själv gå under.”¹⁵⁸

Sokrates valde således bort deltagandet i den offentliga politiken, för att därigenom kunna vara till mest nytta. Det är alltså inte en rädsla för döden som ligger bakom Sokrates vägran att delta i det politiska styret. Om så hade varit fallet blir till exempel hans vägran att utföra det orättfärdiga uppdrag som han beordrades göra under ”de trettio tyrannernas” styre lika väl som hans vägran att fly undan sin egen dödsdom obegriplig. Sokrates förefaller ha varit en äkta parrhesiast som var beredd att ta konsekvenserna av sitt agerande och sitt sanningssägande. Anledningen till hans ovilja att delta i det offentliga styret måste istället rimligen förstås som baserat på en typ av nyttokalkyl. Genom att hålla sig undan aktivt deltagande i politiken överlevde han längre tid och kunde därigenom vara till större nytta.¹⁵⁹ Den nyttofunktion Sokrates främst fyllde var att bistå atenarna i deras strävan att odla självet, det vill säga som lärare i omsorgen om sig.¹⁶⁰

¹⁵⁸Platon *Försvarstalet i Om kärleken och döden*, Översättning J. Stolpe, Studentlitteratur, Lund, 1993, s95

¹⁵⁹Foucault, M. *The Courage of Truth* s80

¹⁶⁰Foucault, M. *Omsorgen om sig* s44

Den sokratiska *praktiken* var således inte helt olik Diogenes i den meningen att han stod utanför makten, även om Platon alltså i teorin öppnar för (och eftersträvar) en lycklig förening.¹⁶¹ Den parrhesiastiska praktiken som är extern i förhållande till makten, är den Foucault främst förknippar med Sokrates. Den sokratiska parrhesian skiljer sig således från den Perikles står som symbol för. Till skillnad mot den perikleanska parrhesiasten som utgjorde en intrinsikal del av den politiska maktutövningen så är den sokratiska parrhesian däremot extern. Den har också en delvis annan inriktning och spelar ett annat sanningsspel vars fokus riktas mot möjligheten att forma sig själv. Nu är det istället det (filosofiska) livet som ställs i centrum och det som eftersträvas är att förvandla sig själv till en manifestation av sanningen. Eller som Foucault uttrycker det: ”The philosophical life is a manifestation of the truth.”¹⁶² Denna sanning förkroppsligas i personens *etos* (hur denne lever sitt liv) och i *kairos* (hur denne agerar i specifika situationer) och i den doktrin, det *logos*, denne lär ut och säger sig leva efter. Det som eftersträvas är enkelt uttryckt ett förkroppsligande av ett harmoniskt förhållande mellan *logos* och *bios*.

”To live philosophically is to show the truth through the *ethos* (the way one lives), the way one reacts (to a situation, a scene, when confronted with a particular situation), and obviously the doctrine [*logos*] one teaches (...).”¹⁶³

Av detta ska man dock *inte* dra slutsatsen att den filosofiska sokratiska parrhesian saknar koppling till den politiska makten. Dessa är nära förbundna. Relationen kan ta sig flera olika uttryck, exempelvis: (a) som kyniska förolämpningar (b) hätska påtalanden av de mäktigas maktmissbruk (c) utbildning av blivande makthavare (d) medlemskap i en (ofta oppositionell) politisk gruppering (e) rådgivare till härskaren.¹⁶⁴ Gemensamt för alla dessa aktiviteter är dock att de är externa i förhållande till

¹⁶¹Diogenes var dock enligt Platon betydligt mer extrem än Sokrates i sitt handlade och han lär ha replikerat, då han tillfrågats vilken sorts man denne var: - “A Socrates gone mad” Diogenes Laertius, Book 6, Chapter 54 (i Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers Vol. I-II*, Översättning. R.D. Hicks. Harvard University Press, Cambridge 1979).

¹⁶²Foucault, M. *The Government of Self and Others* s343

¹⁶³Foucault, M. *The Government of Self and Others* s344

¹⁶⁴Foucault, M. *The Government of Self and Others* s344

makten (till skillnad mot den perikleanska parrhesian som verkar internt). Filosofen ska genom självkontroll och omformning av livet utgöra en kontinuerlig källa till kritik av den politiska maktutövningen och ett eventuellt maktmissbruk. Denna idé om att utgöra en ständig källa till kritik är något som Foucault också såg som ledstjärna för sin egen filosofiska verksamhet.

Detta leder oss över på ett av kapitlets centralområde, nämligen den filosofiska parrhesians relation till omsorgen om sig själv. Foucault säger: "Philosophical parrhesia is thus associated with the theme of the care of oneself (*epimeleia heautou*)"¹⁶⁵ ett tema som vi vet låg den sene Foucault varmt om hjärtat. Vi ska nedan genomlysna hur detta tema relaterar till *mathesis* och idén om "personal formation" det vill säga självformation, självskapelse.

2.2 Parrhesia och självskapelse

Om vi ovan mestadels berört parrhesia i dess politiska dimension, ska vi nu övergå till dess funktion i relation till *epimeleia heauton*, (omsorgen om sig själv), det vill säga en form av praktik som syftar till att forma sig själv. Foucault närmar sig denna bland annat genom en analys av Platons dialog *Laches* (On Courage). Dialogen slutar i apori och huvudpersonerna, som förutom Sokrates består av Lysimachus, Melesias, Laches och Nicias, är således oförmögna att producera svar på frågeställningen om vilken typ av utbildning man bör ge sina söner för att dessa ska utvecklas till uppburna medborgare. Trots detta är alla dock överens om att Sokrates trots allt är bäst lämpad att utbilda Lysimachus och Melesias söner i ämnet. Sokrates accepterar uppdraget "saying that everyone should try to take care of himself and of his sons."¹⁶⁶ Dialogen är komplex, men mycket förenklat kan man säga att Lysimachus och Melesias, som båda kommer från framstående och aktade familjer, använder parrhesia för att erkänna att de trots sin härkomst inte lyckats utmärka sig själva.¹⁶⁷ De inser således att det krävs något utöver god börd för att lyckas, nämligen *mathesis*, utbildning. Men, frågar sig

¹⁶⁵Foucault, M. "Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia" Lec. 1

¹⁶⁶Foucault, M. "Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia" Lec. 4

¹⁶⁷Foucault, M. *The Courage of Truth* s131

båda: vilken typ av utbildning?¹⁶⁸ För att få vägledning i detta vänder de sig till två äldre generaler, Laches och Nicias, som båda vunnit erkännande för sina livsgärningar. Det visar sig dock att generalerna inte alls är överens om vad som konstituerar en god utbildning.¹⁶⁹ För att finna svar på frågan vänder sig sällskapet slutligen därför till Sokrates, även om de inser att de därigenom också kommer att tvingas skärskåda sig själva och sina livsgärningar. ”Sokrates will never let him [den som prövas] go until he has thoroughly and properly put all his ways to the test.”¹⁷⁰

En central del av den sokratiska prövningen handlar om ”giving an account of yourself, of the kind of life you lead now and have led in the past”.¹⁷¹ Vad innebär då detta? Låt oss först kontrastera mot användningen av parrhesia inom den politiska sfären. Till skillnad från denna, där parrhesiasten talar till en större publik, kräver den sokratiska prövningen en direkt ”ansikte mot ansikte” relation. Det handlar om att säga sanningen om sig själv. Det Sokrates efterfrågar är dock inte en autobiografisk redogörelse för någons liv, ingen narrativ historiebeteckning av historiska händelser, eller för den delen en bekännelse av synder eller brister. Det som efterfrågas är följande:

”(…) but rather to demonstrate whether you are able to show that there is a relation between the rational discourse, the logos, you are able to use, and the way you live. Sokrates is inquiring into the way that logos gives form to a person’s style of life; for he is interested in discovering whether there is a harmonic relation between the two.”¹⁷²

¹⁶⁸Foucault, M. “Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia” Lec. 4

¹⁶⁹Foucault, M. *The Courage of Truth* s133

¹⁷⁰Foucault, M. “Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia” Lec. 4; Foucault *The Courage of Truth* s136f; 142ff

¹⁷¹Foucault, M. *The Courage of Truth* s143 (Jämför titeln på Butlers verk från 2005 ”Giving an account of oneself” (Butler, J. *Giving an Account of Oneself* Fordham University Press, New York, 2005) som på många sätt knyter en till ämnet.)

¹⁷²Foucault, M. *The Courage of Truth* s144; Foucault, M. “Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia” Lec. 4. Att utsätta sig för Sokrates prövning var således oftast ingen angenäm upplevelse (och skulle heller inte så vara). För som Epictetus uttrycker det: ”The philosophers’s lecture room is a hospital: you ought not to walk out of it in a state of pleasure, but in pain – for you are not in good condition when you arrive!” (Epictetus citerad i Schofield, M. ”Stoic Ethics” s253)

Enkelt uttryckt handlar det alltså om en undersökning av relationen mellan det koherenta system av värden och principer som man säger vägleder ens handlande och det sätt som man faktiskt lever sitt liv; det vill säga relationen mellan ord (logoi) och handling (ergon) eller mer allmänt uttryckt, mellan logos och bios (livet). I hög utsträckning handlar det om ett behärskat förhållande till njutning, vilket är det samma som att underkasta bruket av njutningarna logos.¹⁷³ Men det handlar också om att undersöka om man faktiskt vet det man tror sig veta.¹⁷⁴ Sokrates frågar således om i vilken mån man faktiskt lyckats forma sig själv. I vilken utsträckning är man herre över sig själv? Eller kanske ännu hellre: Till vilken grad lyckas man förverkliga idén om vad man vill vara.¹⁷⁵ Denna prövning av sig själv och andra, som syftar till att man ska kunna urskilja vad som varit bra respektive dåliga handlingar under sin livsresa, vilket i sin tur möjliggör omsorgen om sig själv (epimeleia heauton) är alltså kärnan i den filosofiska, sokratiske parrhesian.¹⁷⁶

Givet detta mål blir det stora intresse som de antika källorna ägnar åt de tekniker som står till buds för genomförandet av detta arbete på sig själv förståeligt. Dessa praktiker är intressanta i sig men också eftersom de kan tjäna som inspiration även för nutida utövare av självskapelseetik; samt för att kunna utvärdera anklagelserna om att Foucaults etik skulle vara narcissistisk och leda till social atomism (en kritik vi återkommer till). Men för att få en fullödlig förståelse för praktiken måste vi, innan vi tar oss an dessa tekniker, avhandla ytterligare ett par aspekter av den filosofiska dimensionen av parrhesia. Den första rör frågan om hur man vet att läraren (i det här fallet Sokrates) är kvalifice-

¹⁷³Foucault, M. *Njutningarnas bruk* s80

¹⁷⁴Foucault, M. *The Government of Self and Others* s326

¹⁷⁵Det är denna grad av överensstämmelse som främst ska ligga till grund för en etik (till skillnad från en moralisk) utvärdering av en människa. Moral handlar om att döma någon enligt en transcendent värdemåttstock; medan etik i denna betydelse berör relationen mellan det någon säger sig vara och det denne faktiskt är. Eller som Deleuze uttrycker det: "In an ethics (...) you relate the thing or the statement to the mode of existence that it implies, that it envelops in itself (...) You seek the enveloped modes of existence, and not transcendent values." (Cit. i Butler, J. *Giving an Account of Oneself* s140.) Det är också denna försäelse av etik som ligger till grund för Foucaults uppmaning att se livet som ett konstverk. Jämför distinktionen mellan etik och moral som gjordes i början av kapitlet.

¹⁷⁶Foucault, M. *The Government of Self and Others* s327; Foucault, M. *The Courage of Truth* s145

rad; den andra relaterade frågan handlar om vänskapens betydelse. Låt oss börja med det förra.

2.2.1 Lärarens nödvändiga kvalifikationer

Hur vet man att någon har de rätta kvalifikationerna för att kunna undersöka relationen mellan logos och bios? Svaret är att det endast är den vars egen existens i sig själv manifesterar den eftersträvansvärda harmonin mellan ord och gärning (logos och bios) som kan tjäna som lärare eller vägledare. Lachesdialogens övriga deltagare är överens om att Sokrates uppfyller detta krav "since there is not the slightest discrepancy between what he says and what he does."¹⁷⁷ Jämför vi den politiska parrhesiiska formen av parrhesia med den filosofiska sokratiska varianten ser vi att det rör sig om olika sanningsspel. För den förra handlar det om spelet mellan "logos, truth, and nomos (law)"¹⁷⁸ och parrhesiastens roll var den gode medborgaren vars funktion var att säkra stadens välgång. I den senare, filosofiska tappningen, handlar det istället om relationen mellan "logos, truth and bios (life)"¹⁷⁹ och parrhesia ses som ett sätt att vinna kunskap och upptäcka sanningen om sig själv; det vill säga, vara en god eller etisk människa. Huruvida det politiska och det filosofiska livet kan harmoniseras beror på statens konstitution.

Först efter att man genom vägledning uppnått självkänedom kan det vara möjligt att forma sitt liv i riktning mot större harmoni mellan logos och bios. Först då är det möjligt att forma relationen till andra och till sig själv på ett sannfärdigt sätt. Detta leder oss över till den relaterade frågan om hur man kan skilja mellan en smickrare och en verklig vän, det vill säga någon som är beredd att säga sanningen om oss själva.

¹⁷⁷Foucault, M. "Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia" Lec. 4; Foucault, M. *The Courage of Truth* s148

¹⁷⁸Foucault, M. "Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia" Lec. 4

¹⁷⁹Foucault, M. "Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia" Lec. 4

2.2.2 Behovet av parrhesia inom personliga relationer

Nästa nedslag i Foucaults texter vill jag göra vid dennes behandling av Plutarkos text ”How to tell a Flatterer from a Friend” (hämtad ur *Moralia*). Denna behandlar en helt central fråga för möjligheten till självskapelse, nämligen hur man kan skilja en verklig vän som är beredd att säga oss sanningen (och på så vis hjälpa oss att nå en högre grad av självkänedom) från någon som enbart smickrar oss och därmed reflekterar en förfalskad bild av oss själva (vilket i sin tur omöjliggör det etiska arbetet).¹⁸⁰ En av de verkligt intressanta aspekterna Plutarkos uppmärksammar är vår benägenhet till självbedrägeri. Vår relation till oss själva, menar han, genomsyras av *filautia* det vill säga egenkärlek, eller självkärlek och det är denna som är ”the ground of a persistent illusion about what we really are (...). We are our own flatterers, and it is in order to disconnect this spontaneous relation we have to ourselves, to rid ourselves of our philautia, that we need a parrhesiastes”¹⁸¹ Det är alltså vår självkärlek som får oss att ljuga ihop en vackrare och mer harmonisk självbild än vad som verkligen är fallet. Och för att nå fram till sanningen och genomskåda den falska självbild som egenkärleken har fått oss att tro på, behövs en vän, en parrhesiast.

Plutarkos ger två förslag på vad som karaktäriserar en verklig vän (förutom det självklara att personen ifråga måste vilja vårt bästa). Det första karaktärsdraget känner vi igen från *Laches* och handlar om uppvisandet av ett harmoniskt förhållande mellan logos och bios, det vill säga ”there is conformity between what the real truth-teller says with how he behaves”¹⁸² Det andra kriteriet handlar om temporal utsträckning av den första aspekten, det vill säga stabilitet över tid, ”regarding his choices, his opinions, and his thoughts”¹⁸³. Foucault påpekar att denna idé om

¹⁸⁰ Även om Foucault inte nämner detta måste rimligen även en individ som ger en sämre bild av någon (det vill säga. en ”smutskastare”) fylla samma funktion som smickraren, i den mening att han återger en felaktig bild.

¹⁸¹ Foucault, M. ”Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia” Lec. 4 Jämför denna tendens eller vilja till självbedrägeri med den som Lacan identifierar i samband med skapandet av l’Un (det Ena).

¹⁸² Foucault, M. ”Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia” Lec. 4

¹⁸³ Foucault, M. ”Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia” Lec. 4 (Jämför också Foucaults diskussion om enkrateia i *Njutningarnas bruk* s58ff) Tankegången om stabilitet över tid finner vi även hos Nietzsche som menade att en stabil identitet uppnås när man låter en vilja bli herre över andra viljor och att detta förhållande också gäller över tid. ”In his [Nietzsche’s] view, the difference between a weak will and a

stabilitet över tid inte är helt ny, men att den under den senstoiska perioden ökade i betydelse. Sammanfattningsvis kan man nog säga att målet (sofrosyne) i grund och botten handlar om frihet i form av autonomi; om att genom övning i behärskning och återhållsamhet kunna stå över och kontrollera passionerna; om att kunna styra sig själv och skapa en harmonisk och stabil relation mellan logos och bios, det vill säga mellan de koherenta system av värden och principer som vi säger styr vårt handlande och det sätt som vi faktiskt lever vårt liv. För detta krävs självfallet en stark självdisciplin och förmågan att forma oss själva. Låt oss därför övergå till att behandla några av de tekniker som kan brukas för att närma sig idealet.

2.2.3 Parrhesia och tekniker för självstyre

En grundläggande tankegång i den grek-romerska filosofin är att etik främst är en praktisk verksamhet och att den syftar till att hjälpa individen att forma sig själv. Foucault skriver:

”In fact, most of these texts written in late antiquity about ethics are not at all concerned with advancing a theory about the foundations of ethics, but are practical books containing specific recipes and exercises one had to read, to reread, to meditate upon, to learn, in order to construct a lasting matrix for one’s behavior.”¹⁸⁴

Denna form av etisk parrhesiastisk aktivitet, som går ut på att avslöja sanningen om sig själv, kräver asketism, ”uppfattat som nödvändig praktisk träning för att individen ska kunna konstituera sig som moraliskt subjekt (...).”¹⁸⁵ För att kunna forma sig

strong will is that the former shows the incoherence of impulses whereas the later shows some of these impulses mastering the others and producing a sense of unity.” Hoy, D. *Critical Resistance: From poststructuralism To Post-critique* The MIT Press, Massachusetts, 2004, s54-55 Se också Nietzsche, F. *Den glada vetenskapen*, Översättning C-H Wijkmark, Bokförlaget Korpen, Göteborg, 1987, § 290; Nietzsche, F. *Morgonrodnad: Tankar om de moraliska fördomarna* Samlade skrifter bd 4, Översättning P. Handberg, Symposion, Eslöv, 2001, §109 (se även Janaway, C. “Autonomy, Affect, and the Self in Nietzsche’s Project of Genealogy” i *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford University Press, New York, 2009, s58, för en diskussion av Nietzsches förståelse av självet (the self.)

¹⁸⁴Foucault, M. “Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia” Lec. 5; Se också Schofield, M. “Stoic Ethics” s253

¹⁸⁵Foucault, M. *Njutningarnas bruk* s72; Jämför Foucault “Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia” Lec. 5.) Foucault menar att den antika förståelsen av asketism skiljer sig mot den kristna på följande två sätt. (1) Christian asceticism has its ultimate aim (...) the renunciation of the self, whereas the moral askesis of the Greco-Roman philosophers has as its goal (...) a relationship of self possession and self-

själv krävs således inte bara teoretisk kunskap, utan denna måste förenas med praktik. Detta förhållande gäller för bemästrandet av all typ av konst eller teknik; så väl för konstnären och skulptören, som för dem som ägnar sig åt levnadskonst (techne tou biou). Det är genom den dagliga praktiken som man kan införliva den teoretiska kunskapen i sig själv, i sitt egna vara, och på så vis omforma sig själv, menar Foucault. Hela tankegången fångas på ett bra sätt i följande passage från *Njutningarnas bruk*:

”[1] Det finns ingen särskild moralisk handling som inte står i förhållande till hela det moraliska uppförandet; [2] inget moraliskt uppförande som inte kräver konstituering av sig själv som moraliskt subjekt; [3] och ingen konstituering av det moraliska subjektet utan >subjektivations> och utan en >asketik> eller >självövningar> som stödjer dem. [4] Det moraliska handlandet är oskiljbart från dessa former av självuppföstran.”¹⁸⁶

Men vilka typer av tekniker för självprovning är det man talat om? Foucault tar bland annat avstamp i Senecas text *De ira* (On Anger) i vilken Sextus dagliga examination av sig själv och sina handlingar diskuteras. Seneca skriver att när Sextus inför sin nattliga sömn summerar dagen ställer han sig följande frågor: “Vilket lyte har du botat dig från; vilken last har du bekämpat; i vilket avseende har du blivit bättre?”¹⁸⁷ Genom att varje kväll ställa sina handlingar inför en inre domstol kommer man uppnå kontroll över passionerna. ”Anger will cease and become controllable if it finds that it must appear before a judge every

sovereignty; (2) Christian asceticism takes as its principle theme detachment from the world, whereas the ascetic practices of the Greco-Roman philosophers are generally concerned with endowing the individual with the preparation and the moral equipment that will permit him to fully confront the world in an ethical and rational manner.” (Lee. 5) Den kristna formen av asketism är alltså världsfrånvärd och visar liten omsorg om individens relation till sig själv. (Det är lydnaden av transcendenta regler och relationen till Gud som står i fokus och belöningen åtnjutes i en annan värld). För de grek-romerska filosoferna är det tvärt om. Här ligger fokus på denna värld och på möjlighöret av självets autonomi; och på individens förmåga att engagera sig på ett etiskt och rationellt vis, i denna världens förehavanden. Livsförnekelse står mot livsbejakelse. (För en mer utförlig analys av relationen mellan kristna och grek-romerska uppfattningar av etisk självformation, se vol. 2 & 3 av Foucaults *Sexualitetens historia*.)

¹⁸⁶Foucault, M. *Njutningarnas bruk* s28 Numreringen är min. Passagen är komplex och bör kanske förklaras: [1] syftar på det faktum att man inte kan titta på enskilda handlingar, eftersom dessa oundvikligen är kopplade till individens moraliska uppförande i stort. [2] tydliggör att vi måste sträva efter att kunna se vårt liv som en enhet, där olika handlingar sammanfogas till en begriplig, stabil och koherent helhet. Utan detta ideal är moraliskt handlade omöjligt. [3] trycker på att en koherent jagformation som uppvisar stabilitet över tid, endast kan uppnås genom självdisciplinering och en askes; [4] tydliggör att 1-3 är nödvändiga villkor för moraliska handlande.

¹⁸⁷Foucault, M. *Omsorgen om sig* s61

day”¹⁸⁸ Här är det dock viktigt att notera att det inte rör sig om en bekännelse av en synd eller liknande (så som är fallet i den kristna traditionen). Det är inte överträdelsen av en transcendent lag som framstår som problematiskt. Istället handlar det om att uppmärksamma de tillfällen då *koherensen* mellan handlingar och principer som man accepterat och finner giltiga, inte uppnås. Enligt Foucaults analys av den stoiska etiken finns ingen tanke om skuld i förhållande till någon högre makt, utan praktiken syftat till att man framledes bättre ska kunna förkroppsliga en harmonisk relation mellan logos och bios, mellan det sagda och det gjorda. Eller som Foucault förklarar saken: ”Hans misstag är strategiska, inte moraliska till sin natur.”¹⁸⁹

Låt oss jämföra detta med moralen. För den som eftersträvar följandet av en transcendent moralkod eller påbud är, vad jag förstår, koherens däremot av ringa vikt och endast en oförutsedd konsekvens av moralkodens eventuella samstämmighet. Koherens har så att säga inget egenvärde, utan det centrala är regelefterlevnaden och att man följer givna befallningar. Ett exempel finner vi i berättelsen om Abraham (första mosebok) som av Gud befäls att offra sin son Isak. Andemeningen i denna berättelse är att Abraham ska följa Guds påbud oavsett om de är för-
enliga med andra befallningar eller regler som han erhållit. Fokus ligger helt och hållet på regelföljande och blind lydnad.¹⁹⁰ För den antika filosofiska etiken är det istället just koherensens och bruket av det egna förnuftet som är i centrum.¹⁹¹

¹⁸⁸Foucault, M. “Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia” Lec. 5 (Jämför Schofield; M. ”Stoic Ethics” s254)

¹⁸⁹Foucault, M ”Självteknologier” i *Diskursernas kamp*, T. Götselius, U. Olsson (red), Symposium, Eslöv, 2008, s277

¹⁹⁰Foucault; M. *Säkerhet, territorium, befolkning* s171. Foucault diskuterar här specifikt fallet Abraham, men tar på nästkommande sida upp ett ännu mer drastiskt (dock mindre känt) exempel, nämligen Lucius, som mottar och faktiskt också verkställer den makabra befallningen att dränka sin son.

¹⁹¹ Jämför Foucault; M. ”Omnes et Singulatim” s237. Berättelsen om Abraham är visserligen ett religiöst exempel, men jag vill mena att samma resonemang är giltigt även i förhållande till moralfilosofiska positioner som hävdar världens objektiva status. För Foucaults eget resonemang om skillnaden mellan den typ av moral som fokuserar uppföranderegler och den som fokuserar subjektivation och subjektivationssätt, se *Njutningarnas bruk* s29-30; (där Foucault också mycket riktigt påpekar att den senare även var ett viktigt inslag i den tidiga kristendomen; men att man ändå kan iaktta en ”juridifiering” under denna period.) Se också Bernauer & Mahon ”Michel Foucault’s Ethical Imagination” s169

Den andra texten som Foucault behandlar kommer också från Seneca, nämligen *De tranquillitate animi* (On the Tranquillity of Mind) vilken berör den önskvärda stabiliteten över tid, som nämndes ovan. Foucault menar att det latinska ordet *tranquillitas* konnoterar en typ av sinnesstämning som förblir opåverkad av såväl externa händelser som av interna sinnesrörelser, som kan rubba sinnets lugn. Begreppet syftar således på ett tillstånd av ”stability, self-sovereignty, and independence.”¹⁹² Men *tranquillitas* konnoterar även en känsla av njutningsfullt lugn, vars källa just är denna själv-suveränitet eller självkontroll av självet (self-sovereignty or self-possession of the self).¹⁹³ Detta njutningsfulla lugn är vad jag förstår grunden för en sinnets stabilitet över tid. Även i detta fall går vägen mot att uppnå detta eftersträvansvärda, njutningsfulla sinnelag över introspektion och självutvärdering, men också genom mottagandet av moralisk vägledning, vilken ökar förståelse för tillståndet som sådant. För att nå framgång krävs som sagt både teoretisk kunskap och praktisk övning.¹⁹⁴

Två ytterligare närbesläktade tekniker är *brevskrivandet* och *hypomnemata* vilka berörs av Foucaults i texten ”Jagskriften”. Jag ska i denna text främst behandla den senare vilken i likhet med brevskrivandet handlar om att använda skrivandet för utövandet av självdisciplin. Dess ”syfte är inget mindre än att man ska konstituera jaget.”¹⁹⁵ Men då brev per definition är en text avsedd för andra, så är *hypomnemata* av en något mer privat

¹⁹²Foucault, M. “Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia” Lec. 5

¹⁹³Foucault, M. “Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia” Lec. 5. Begreppet har således stora likheter med grekiskans *sofrosyne*. Här bör man kanske påpeka att Foucaults framställning av den stoiska etiken har fått utstå ganska mycket kritik, emedan den allt för mycket kommit att likna hans egen (nietzscheinspirerade) estetiska etik, vilken affirmerar individens unikheter. Den stoiska etiken handlar däremot, enligt kritikerna, mer om att utplåna unikheten och uppgå i helheten. Vi återkommer till denna kritik.

¹⁹⁴Foucault “Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia” Lec. 5. I Senecas text är det hans vän och släkting, Serenus, som söker moralisk vägledning av Seneca. Detta sker genom att han förser Seneca med en utförlig och sanningsenlig beskrivning av de principer som han menar ska ligga till grund för hans handlade inom vissa centrala livsområden (privatliv, offentligt liv och efterliv) vilka sedan jämförs med hans verkliga handlingar inom dessa sfärer. Det handlar således om en form av självexaminering rörande relationen mellan *logos* och *bios*, vilken i slutändan syftar till en ökad självkänedom och självkontroll. Senecas svar på denna ”bekännelse” blir att förse Serenus med en fördjupad förståelse för *tranquillitates*; för sinnets stabilitet och känsla av njutningsfullt lugn, som följer av uppnådd självkontroll.

¹⁹⁵Foucault, M. “Jagskriften” i *Diskursernas kamp*, T. Götselius, U. Olsson (red), Symposion, Eslöv, 2008, s223

karaktär och handlar om hur man genom bearbetning av nedtecknat stoff (bestående av vad man läst, hört och tänkt) formar jaget till en enhet. Dessa anteckningsböcker fungerade i viss mån som minnesböcker där man ”skrev (...) ner citat, brottstycken ur böcker, exempel på handlingar som man bevittnat eller läst om och reflektioner och resonemang som man hade hört eller själv kommit på. De utgjorde ett materiellt minnesförråd (...) och tillhandahöll detta som en hopbragd skattkammare för senare omläsning och begrundan.”¹⁹⁶

Detta disparata material skulle alltså ständigt vara närvarande och utgöra underlag för meditation och samtal, både med sig själv och andra. Genom skriftlig bearbetning och reflektion utkristalliseras (förhoppningsvis) ett enhetligt koherent logos, vilket får ge form åt livet. Hypomnemata utgör således en ständig följeslagare och en ram för dagliga övningar och samtal. Med dess hjälp kan man ”bygga upp en *logos bioethikos* åt sig, en uppsättning hjälpande diskurser vilka – som Plutarchos säger – själv kan höja rösten och få tyst på lidelserna likt en husbonde som med ett enda ord tystar de morrande hundarna.”¹⁹⁷ Förenklat kan man säga att det handlar om att forma sig själv genom att utarbeta ett personligt förhållnings sätt till de tankvärdheter som man samlat på sig. För att klargöra skillnaderna mellan brevskrivandet och hypomnemata kan vi låta Foucault sammanfatta dess skilda syften:

”I fallet med *hypomnemata* gällde det att konstituera sig själv som ett förnuftigt handlade subjekt genom tillägnelse, förenhetligande och subjektivering av en fragmentarisk och utvald samling redan sagda saker. (...) I fallet med brevberättelsen om det egna jaget gäller det att få den andres blick och ens egen på det egna jaget att sammanfalla när man mäter sina vardagliga handlingar med livsteknikens måttstock.”¹⁹⁸

Om vi nu, med Foucault, tar ett steg tillbaka och betraktar dessa tekniker, finner vi att ytterligare en förskjutning har ägt rum i de praktiker som är relaterade till den filosofiska/etiska formen av parrhesia. Tidigare, till exempel i fallet med Sokrates, var det

¹⁹⁶Foucault, M. ”Jagskriften” s222

¹⁹⁷Foucault, M. ”Jagskriften” s222f

¹⁹⁸Foucault, M. ”Jagskriften” s234

läraren/mästaren som var den som avslöjade sanningen om någon annan. Det vi finner i texterna från Seneca är istället en ökad betydelse av elevens relation till sig själv. ”The truth about the disciple emerges from a personal relation which he establishes with himself (...).¹⁹⁹ Parrhesia handlar nu mer om självdisciplinering och att se livet som ett konstverk. Foucault avslutar föreläsning fem vid Berkeley med följande ord:

“These exercises are part of what we could call an ‘aesthetics of the self.’ For one does not have to take up the position or role towards oneself as that of a judge pronouncing a verdict. One can comport oneself towards oneself in the role of a technician, of a craftsman, of an artist, who –from time to time– stops working, examines what he is doing, reminds himself of the rule of his art, and compares these rules with what he has achieved thus far (...).”²⁰⁰

2.3 Parrhesiastisk etik: människoideal och gemenskap

Vi har ovan mejslat ut de grundläggande dragen i det människoideal, det telos, som den filosofiska parrhesian implicerar. Detta kan förenklat beskrivas som att man eftersträvar att konstituera sig själv på ett sådant vis att man undkommer passionernas slaveri och uppvisar självkontroll och självbehärskning. Idealet kan uttryckas i termer av att man eftersträvar en harmonisk relation mellan logos och bios, vilket mer konkret betyder att man strävar efter att utveckla en disposition av självkontroll och kontinuitet i relationen till sig själv och till andra. Vi är nu redo att ta oss an frågan om hur detta ideal förhåller sig till gemenskapen. Denna fråga är intressant i sig, men har också en för avhandlingen särskild betydelse eftersom Foucaults etik, vilken har starka kopplingar till den antika, har länkats samman med vad som ibland kallas social atomism. Kritiker har hävdats att Foucaults etik främjar en narcissistisk relation till sig själv på bekostnad av sociala relationer.²⁰¹ Låt oss först undersöka hur

¹⁹⁹Foucault, M. “Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia” Lec. 5

²⁰⁰Foucault, M. “Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia” Lec. 5

²⁰¹Se till exempel Hiley, D. ”Foucault and the Question of Enlightenment,” *Philosophy and Social Criticism* 11, 1985, s79f; Bevir, M. ”Foucault and Critique: Deploying Agency against Autonomy” *Political Theory* Vol.27, No. 1, Feb 1999, s77; Wolin, R. ”Foucault’s Aesthetic Decisionism” *Telos* 67, Spring 1986, s 84f.; Kelly, M. *The political philosophy of Michel Foucault*, Routledge, New York, 2009, s154. Frågan är om inte även Habermas och Taylors kritik också kan länkas till denna invändning. (Vi återkommer till detta).

relationen mellan självskapelse och gemenskap ser ut i de antika kontexterna.

Av ovanstående genomgång torde det stå klart att den kritik som riktats mot Foucault inte är särskilt träffsäker om man menar att den också skulle gälla de antika förlagorna. Både hypomnemata och brevskrivande, som behandlades ovan, visar på teknikernas förankring i kollektivet. I hypomnemata reproduceras kloka saker som sagts och tänkts tidigare och subjektivationen i förhållande till detta är i mångt och mycket att konstituera sig själv *i förhållande* till kulturens traditioner och dess samling av myter och litterära kanon, etcetera. Brev adresseras i sin tur till någon som redan har genomgått denna subjektivation och vars blick är djupt förankrad i kollektivet. Den eftersträlvade överensstämmelsen med denna blick kan således ses som en garanti för subjektivationens kollektiva förankring. Den antika etiken innebär alltså inte en subjektets vändning in mot sig själv, om man med detta menar en samhällsfrånvänd praktik. Visserligen är målet att uppnå intern harmoni mellan de principer som man menar ska forma ens liv (logos) och den faktiska utformningen av livet (bios) så som det kommer till uttryck i konkreta handlingar (ergo). Men de handlingar som står i fokus rör just våra relationer till våra medmänniskor. Eller som Nancy Luxon uttrycker det: "Crucially, the arts of [self-]government are ineluctably and irreducibly articulated through relationships."²⁰² Uppnåendet av jagformeringens telos – att utveckla en disposition av självkontroll och kontinuitet i relationerna till sig själv och andra - måste alltså ses som en utåtriktad praktik, vilken handlar om att kunna engagera sig i samhällslivet på ett etiskt vis. Etiken är således nära förbunden med politisk handling.

Även när vi beaktar källan till de praktiker med vars hjälp den önskvärda dispositionen uppnås, pekar detta mot samma kollektiva förankring. Foucault skriver:

²⁰²Luxon, N. "Ethics and Subjectivity" s384; Jämför Foucault, M. *Omsorgen om sig* s51ff.

”these practices are nevertheless not something invented by the individual himself. They are models that he finds in his culture and that are proposed, suggested, imposed upon him by his culture, his society and his social group.”²⁰³

Det rör sig alltså om praktiker, men vad jag förstår också om värden, principer och regler, vilka finns tillgängliga i diskursen. Exempel på detta såg vi ovan då vi behandlade *hypomnemata* där konstitueringen av jaget skedde genom subjektivation i förhållande till det redan sagda och tänkta. I fallet med *hypomnemata* verkar målet vara att skapa ett allmänt eller ett ”globalt” logos som syftar till hela den individuella existensens enhet och koherens. Men det finns även exempel på att kulturen tillhandahåller mer specifika logos, vilka är knutna till olika subjektspositioner. Parrhesia syftar i dessa fall till en utvärdering som möjliggör ett förkroppsligande av rollen. I detta sammanhang kan nämnas diskussionen i Platons sjunde brev som på ett övergripande plan beskriver Platons expeditioner till Siciliens härskare Dionysius och Dion. Brevet behandlar dock också frågan om vilka nödvändiga betingelser som måste vara för handen för att en individ som säger sig vilja bli filosof (det vill säga låta detta logos forma sitt liv) ska kunna förkroppsliga detta i konkreta handlingar och livsföring. Annorlunda uttryckt, vad krävs för att någon ska kunna forma sig själv till filosof? Utöver ett mycket starkt inre driv och vilja att förkroppsliga detta logos i daglig praktik, menar Platon att aspiranten också måste underställa sig sin lärares ledning och följa dennes råd, tills den dagen aspiranten är redo att fortsätta på egen hand.²⁰⁴ Det är mästaren eller läraren som guidar utvecklingen och som bestämmer om och när studenten har lyckats fylla filosofrollen på ett fullödigt vis. Denna emfas på socialisation blir begriplig när vi erinrar oss att för Platon var risken med den urspårade politiska formen av

²⁰³Foucault, M. ”The Ethic of the Concern for Self” s441

²⁰⁴Foucault, M. *The government of self and others* s239; se också Miller, P. A. ”Truth-Telling in Foucault’s” s41 Se också Miller, P A ”The Art of Self-Fashioning, or Foucault on Plato and Derrida” *Foucault Studies* No. 2, May 2005, s64ff, för en utförlig analys av Foucaults läsning av brevet, i förhållande till Derridas kritik av Foucault framförd i föreläsningen *Histoire de la folie (Vansinnets historia)* från 1963, vilken bland annat förhöll sig kritisk till Foucaults behandling av det västerländska förnuftet. Foucault tog hela nio år på sig att reagera på kritiken, vilket inte alltid skedde öppet. ”Instead, he silently dropped from the 1972 edition of the book [*Histoire de la folie*] the original preface in which he had made the claim that the Greeks logos knew no opposite. (Miller 2005 s59) Foucaults arbeten kring parrhesia visar också på att han kommit till insikt om att så inte var fallet. Foucaults officiella respons på Derridas kritik finns på svenska: Foucault, M. ”Min kropp, detta papper, denna eld” i *Diskursernas kamp*, T. Götselius, U. Olsson (red), Symposion, Eslöv, 2008

parrhesia att den riskerade att leda till att samhällets naturliga logos sönderföll. För Platon framstod den havererade politiska parrhesian som ett hot mot samhällets stabilitet. Vi såg också att Platon (i teorin) höll fast vid idealet om en förening av politiker och filosofrollen. Men även i ett ”icke-idealt” samhälle fyllde filosofen en politisk funktion så som en källa till extern kritik.²⁰⁵ Detta visar att omsorgen om gemenskapen fortfarande är central, men att den nu realiserats med andra medel.

Även den förda diskussionen under rubriken ”behovet av parrhesia inom personliga relationer” pekar mot praktikens kollektiva natur. På grund av egenkärleken (*philautia*) är vi ofta oförmögna att säga sanningen om våra handlingar; det vill säga, tillskriva dem en ”sann” mening. Detta faller på parrhesiastens lott. Men sanning ska här inte förstås som något subjektivt. Den är varken subjektets (den som prövas) eller parrhesiastens uppfattning om sanning som gäller, utan denna bestäms av kollektivet. Det är gemenskapen som är den slutgiltiga auktoriteten och för individen handlar det om ”bringing into congruence the gaze of the other and that gaze which one aims at oneself when one measures one’s everyday actions (...).”²⁰⁶ Intuitionen är som Luxon uttrycker det att ”truth-telling practices are collectively, not individually, maintained.”²⁰⁷

Om vi nu på ett allmänt plan kan sägas ha visat på relationen mellan praktiserandet av den parrhesiastiska etiken och gemenskapen, så har det nu blivit dags att problematisera detta genom att visa på den förskjutning som sker då vi rör oss från den grekiska till den romerska kontexten. Jag talade inledningsvis om den parrhesiastiska etikens telos. Detta uttalande måste dock kvalificeras. I både den grekiska och den romerska kontexten rör detta telos främst *form* och i mindre grad *inhåll*; dock, som vi ska se i olika hög grad. På ett allmänt plan är det harmonin mellan logos och bios som eftersträvas, eller kanske snarare vår

²⁰⁵Tilläggs ska kanske att rollen som filosof på många vis var extrem och att dessa på ett tydligt vis bröt mot det allmänna levnadssättet som icke-filosof levde. Axlandet av filosofrollen innebar ”a way of life” och var på detta vis unik i det att den ockuperade hela livet. (Davidson, A. ”Ethics as Ascetics” s132)

²⁰⁶Luxon, N. ”Ethics and Subjectivity” s389. Likheterna med Hegels dialektik, där vara-i-sig (min egen blick) bryts mot vara-för-sig (den andres blick) vilket leder till syntesen (vara-i-och-för-sig) är slående.

²⁰⁷Luxon, N. ”Ethics and Subjectivity” s391

förmåga att låta logos forma bios. Men, och detta är viktigt, etiken specificerar inte det exakta innehållet i logos, det vill säga, precis vilka värden och principer som individen bör välja som rättesnören för sin livsföring. Om jag tolkar Foucault rätt menar han att det på det hela taget handlar om en etik som inte utgår från transcendentala regler eller absoluta värden och de emanerar således inte ur vare sig religion, ontologiska försanthållanden (konstituerande brist, viljan till makt, etcetera) eller andra idéer om mänsklig natur och liknande.²⁰⁸ Istället fokuseras den estetik som förkroppsligas av en harmonisk existens. Men här gäller det alltså att uppmärksamma den förskjutning som inträffat då vi rör oss från Grekland till Rom. Under den grekiska perioden förefaller debatten om relationen mellan ett politiskt och ett moraliskt liv ha varit differentierad; men en huvudlinje i detta tänkande förkroppsligas av Perikles, som menade att Atenarnas storhet kommer sig av att medborgarna såg stadens intresse som sitt eget och betraktade politiskt deltagande som en självklarhet.

Men även om Platons (och Aristoteles) position inte är identisk med Perikles menar de ändå att det inte finns någon *nödvändig* konflikt mellan ett politiskt och ett filosofiskt liv, det vill säga mellan medborgardyd och moralisk dygd, utan att detta beror på statens beskaffenhet. (Aristoteles menade som sagt att dygderna sammanfaller om statens konstitution är den rätta; medan Platon ville lösa problematiken genom att låta filosoferna styra).

Detta betyder, som jag förstår det, att även om man under denna period gjorde skillnad mellan politisk och filosofisk parrhesia (och att dessa involverade olika sanningsspel *logos – sanning – nomos*, respektive *logos – sanning – bios*.) är det fortfarande den förre som sitter (eller bör sitta) i förarsätet. I den grekiska kontexten är det den politiska parrhesian - eller mer allmänt uttryckt, *gemenskapen* - som sätter upp gränser för vad som kan räknas som en acceptabel utformning av bios. Problemet är för-

²⁰⁸Det är intressant att kontrastera denna etik med den lacanska respektive nietscheanska etiken, vilka båda bygger på specifika ontologiska försanthållanden rörande subjektet. Bådas etik emanerar ur en subjektets rörelse inåt. Det är via insikten om sin sanna natur (konstituerande brist respektive viljan till makt) som subjektet kan inta ett etiskt förhållningsätt till sin omvärld. Foucault tycks mena att den parrhesiastiska etiken undviker dessa bråddjup och tar istället utgångspunkt i subjektets relationer till andra människor. Det är dessa relationer som är utgångspunkten för omsorgen om sig själv.

enklat uttryckt att realpolitiken inte lever upp till idealet. Om den hade gjort det hade det filosofiska och politiska livet kunnat sammanfalla. Av detta tycks följa att man åtminstone under denna period trots allt ställde vissa normativa krav på *innehållet* i logos. För att gemenskapen ska kunna affirmera individens sanningssägande så som etiskt relevant och värdefullt måste det relatera till värden som är centrala för gemenskapen. Det logos man eftersträvade bör således bidra till att både garantera samhällets stabilitet *och* individens förmåga att delta i samhällslivet. Men exakt vilka dessa värden var kunde som sagt skifta över tid.²⁰⁹

Jämför vi nu med Foucaults läsning av den romerska kontexten, (vi återkommer till frågan om huruvida denna är korrekt) ser vi hur den politiska dimensionen tonas ner och att bios på detta vis börjar frikopplas från nomos. Denna rörelse kommer som vi ska se, fullbordas av Foucault själv.

Tar vi ett steg tillbaka ser vi att praktiserandet av parrhesia under den antika perioden var oerhört mångfasetterad och berörde flera olika områden (retorik, politik och filosofi) och att de etiska ideal som varit förknippat med dessa praktiker också skilt sig åt. Något sammanfattande kärnfullt svar på den första frågeställningen - Vad innebär, enligt Foucault, praktiserandet av parrhesia under den antika perioden och vilka etiska ideal är förknippade med dessa praktiker? – låter sig därför inte formuleras. Det förefaller dock klart att Foucault var mest intresserad av den filosofiska parrhesian, vilket blir tydligt nu när vi vänder oss mot den andra frågeställningen; det vill säga till frågan om hur de antika etikidealerna förhåller sig till Foucaults egen estetiska etik.

²⁰⁹Luxon tycks vara inne på en liknande tankegång: "For such reflection to generate ethical values, the parrhesiastic mode of truth-telling would need to be brought to bear on other values – such as liberty or security – central to that community; such relationship would enable this mode of truth-telling to be stable under reflection and to acquire value itself. The intuition here is that truth-telling practices are collectively, not individually, maintained. Such public redescriptions test the truth content of these events and claims for the present of 'now and around here'; the mode of truth-telling is resolutely local and articulated in terms of the community at hand." (Luxon, N. "Ethics and Subjectivity" s391)

2.3.1 Greker, Romare och Foucault

Foucault var som sagt noga med att påpeka att vi aldrig skulle kunna återvända till antikens guldålder, eller ens att detta skulle vara något eftersträvansvärt. Men om nu Foucault poängterade att den antika etiken inte kunde bli vår, blir en central fråga att försöka reda ut hur hans egen etik, som till exempel kommer till uttryck i hans uppmaning om att se livet som ett konstverk, skiljer sig från de antika ideal som avhandlats i denna text; samt att utvärdera rimligheten i denna etik. Är till exempel den kritik som kopplade samman Foucaults etik med social atomism giltig? Låt oss börja med att utmejsla Foucaults position genom att kontrastera denna med den grekiska, för att först i slutet av avsnittet ta upp den mer komplicerade frågan om Foucaults läsning av den romerska/stoiska etiken.

Utan att ha någon ambition att ge en heltäckande beskrivning av skillnaderna mellan den Foucaultianska etiken och den antika, så som den kommer till uttryck hos framförallt Perikles och Platon (den senare åtminstone på teoretisk nivå) menar jag att några av de mer centrala skiljelinjerna emanerar ur olika förståelse av ontologin. Både Perikles och Platon utgår från en teleologisk och organisk förståelse av samhället, det vill säga en idé om samhället som en naturlig organisk helhet, med ett givet telos. Foucault däremot, i likhet med till exempel Nietzsche, har en anti-essentialistisk förståelse av både människan och samhället; och han har således gjort sig av med den organiska samhällsförståelsen, viket bland annat implicerar ett avståndstagande från den antika idén om en naturlig relation mellan individ - hushåll - stat. Han har också gjort sig av med idén om ett givet samhällstelos. Detta får konsekvenser. Eftersom individen inte längre är lika bunden till gemenskapen, tonas de begränsningar som tidigare omgärdade valet av möjliga logos ned, vilket öppnar upp för möjligheten att betrakta livet som ett fritt valt konstverk.

”From the idea that the self is not given to us, I think that there is only one practical consequence: we have to create ourselves as a work of art.”²¹⁰

²¹⁰Foucault, M. ”On the Genealogy of Ethics” s237 Detta gäller dock inte bara individen utan “[h]umanity must create itself socially, culturally and historically.” (Thiele, L. P. ”The Agony of Politics” s916.) Termen konstverk är inte helt oproblematiskt. Betänker man den antika förståelsen av till exempel skulptörens arbete,

Som vi såg ovan var den grekiska parrhesiastiska etiken knuten till gemenskapens bästa (genom idén om ett telos och en organisk syn på staten). Foucaults anti-essentialism innebär ett radikalt brott mot denna etik, vilket rimligen för med sig att de restriktioner på logos som vi kunde urskilja i den grekiska antika kontexten faller. Kanske kan man då argumentera för att när så sker faller också möjligheten att skilja mellan olika typer av estetiska existenser. Alla existenser som uppvisar harmoni mellan logos och bios, är så att säga ”lika bra”. Annorlunda uttryckt tycks man förlora möjligheten att ställa krav på *inhållet* i logos. Den tidigare kopplingen mellan politik och etik upplöses, vilket Foucault verkar uppfatta som något bra:

”I think we have to get rid of this idea of an analytical or necessary link between ethics and our social or economical or political structures.”²¹¹

Foucaults position uppvisar här mycket tydligare släktskap med det romerska idealet (så som Foucault tolkat det), än med det grekiska.²¹² Den förra betraktade Foucault som guldåldern för

där det handlar om att frigöra eller blottlägga en pre-existerande form ur marmorblocket, leder det absolut tanken fel. En sådan förståelse av konst skulle kanske kunna liknas vid de moderna ”fyll i bilder” som barn ofta förses med. På ett sätt kanske en bättre sinnesbild av idealet är tabula rasa - den tomma canvasen (jäget) på vilken konstnären (jagsjäl) försöker skapa något unikt. Men självfallet är varken tavlan eller konstnären några blanka blad, utan fulla med inskriptioner och präglningar vilka ömsom skrivits med osynligt bläck (vilket trots sin osynlighet ändå förmår att styra och begränsa penseldragen) eller framställts som naturgivna och därmed nära på omöjliga att förändra. Konstnärens arbete går ut på att synliggöra dessa förgivettaganden och visa på dess kontingens, för att därigenom i största möjliga utsträckning garantera möjligheten till verklig konstnärlig frihet och kreativitet i skapandet och förkroppsligandet av en koherent identitetskonstruktion.

²¹¹Foucault, M. ”On the Genealogy of Ethics” s236

²¹²Det är alltså viktigt att påpeka att det inte är frågan om en enhetlig etik, utan att denna haft en tydlig och ganska dramatisk genealogi. Foucault menar också att vi senare sett glimtar av denna typ av etik under historien, främst då under renässansen och i Baudelaires dandyism; men att om vi jämför till exempel den stoiska och den baudelairiska etiken ”one could reasonably admit only the very faintest, if any, family resemblance.” (Ure, M. “Senecan Moods: Foucault and Nietzsche on the Art of the Self” *Foucault Studies* No. 4, Feb. 2007, s27) En av anledningarna till att denna typ av etik lyst med sin frånvaro under stora delar av den västerländska idéhistorien tillskrivs Descartes som cementerade det dualistiska tankesättet. I och med detta skiljs epistemologi från självskapelsepraktikerna, och sanning betraktas nu som något som det är möjligt att uppnå genom en synnerligen begränsad askes. Sanningen nås genom anställandet av korrekta och repeterbara procedurer, det vill säga korrekt metodanvändning. Sanning slutar således att vara kopplad till individen och blir något helt anonymt eller opersonligt. (Sharpe, M. ”A question of two truths? Remarks on parrhesia and the ‘political-philosophical’ difference” *Parrhesia* No. 2. 2007 s101; se också Foucault, M. *The Hermeneutics of the Subject* s14ff) Foucault tänker sig att vi nu står vid en punkt i historien där en variant av denna typ av etik återigen

kultiveringen av självet: ”som toppen på en kurva: ett slags guldålder för självodlingen”²¹³ I intervjun ”On the Genealogy of Ethics” beskriver Foucault hur den stoiska (romerska) etiken innebär ett brott mot den grekiska.

”I don’t think one can find any normalization in, for instance, the Stoic ethics. The reason is (...) that the principal aim (...) was an aesthetic one.”²¹⁴

Målet för denna stoiska etik är alltså, enligt Foucault, att skapa en vacker existens, vilket innebär ett harmoniskt förhållande mellan logos och bios; eller som Foucault uttrycker det: ”You have become the *Logos*, or the *Logos* has become you”²¹⁵ Där-
emot har man nu släppt idén med en direkt relation till det poli-
tiska. Betraktar vi det hela utifrån Foucaults tidigare maktana-
lyser och hans intresse för möjligheten till motstånd mot den
disciplinerande och normaliserande makten, blir vurmen för den
Stoiska periodens estetiska etik helt förstaelig. Eller som Miller
uttrycker det:

”The purpose of this stylization [of existence] was not self-absorption, but to offer new means of resistance to normalizing structures of the market, scientific and social institu-
tions, and the state.”²¹⁶

Målet för den Foucaultianska etiken är frihet, dess *teleologi* för
att använda den term Foucault själv brukade i sitt analysinstru-
ment. Denna frihet realiseras genom självformation. Denna etik
kan i en bemärkelse ses som en fortsättning på det antika frihets-
idealet där behärskning och kontroll av känslor, passioner och
impulser står i centrum. Denna frihet från passionernas slaveri är
en del av den Foucaultianska etiken, men det är mer genomgri-

skulle kunna vara möjlig. (Osborn, T. ”Critical Spirituality: On Ethics and Politics in the Later Foucault” i
Ashenden & Owen *Foucault contra Habermas* SAGE publications Ltd. London, 1999, s47).

²¹³Foucault, M. *Omsorgen om sig* s44 (Se också Ure, M. ”Senecan Moods” s26)

²¹⁴Foucault, M. ”On the Genealogy of Ethics” s230. Jämför också Foucault ”Självteknologier” där han skriver:
”Enligt Platon måste man finna den sanning man har inom sig. För stoikerna finns inte sanningen inom oss
utan i logi, det som lärarna lär ut.” (s278)

²¹⁵Foucault, M. ”The Ethic of Concern for Self” s436 (Jämför med Aristoteles bruk av begreppet hexis.)

²¹⁶Miller, P. A. ”The art of Self-Fashioning” s56 (Miller stödjer sig i sin tur på bland annat Zizek i denna
analys) Jag tillhör således dem som med bl.a. Deleuze menar att den sene Foucaults arbeten (med tydligt fokus
på subjektet och dess möjlighet till frihet och självskapelse (subjektivation)) är i hög grad förenliga med hans
tidigare maktanalyser (med ett tydligt fokus på de krafter som formar, eller ännu bättre, präglar individen
(subjektion)).

pande än så. Foucaults etik innebär ett mer radikalt frihetsprojekt som intresserar sig för subjektets möjlighet att vägra låta sig formas av kulturens präglingsförsök, det vill säga försöken att få individen att leva i enlighet med etablerade identitets och moral-koder.²¹⁷ Det handlar om subjektets förmåga att undvika att bli en av externt verkande maktrelationer, passivt formad produkt och istället utveckla sin ”förmåga att affektera sig själv. (...) Från de[ssa] moralkoder (...) måste ett avhakat ’subjekt’ lösgöras, ett subjekt vars inre inte längre beror av en kodex.”²¹⁸ Det är dessa ”påtvungade” identiteter och regler som utgör den *etiska substansen* i Foucaults egen teori och som således ska vara föremål för bearbetning.²¹⁹ Olika konfigurationer av maktmodus skapar specifika erfarenhetsmöjligheter och Foucaults analyser syftar bland annat till att synliggöra och identifiera de betingelser som gör möjlig vissa typer av erfarenheter och omöjliggör andra.²²⁰ Genom att medvetandegöra dessa skapas också möjligheten till en *de*-subjektivering vilken öppnar för alternativa sätt att tänka, säga, handla och vara på; andra sätt att konstituera sig som subjekt.

Det är värt att påpeka att makt för Foucault under denna period främst förstås som *produktiv*. En aspekt av denna produktivitet handlar om att individen genom att interPELLERAS²²¹ till en viss subjektsposition i en viss diskurs förses med en viss identitet. Diskursen producerar därmed subjekt. Men den diskursiva präglingen är aldrig helt deterministisk utan det finns (nästan) alltid utrymme för individen att aktivt bruka självteknologier, med vars hjälp subjektet formar sig själv. Foucault uppmanar oss att uppmärksamma dubbelheten hos termen ”subjekt” så som betydande både *undersåte* och samtidigt implicera någon form av *agenskap*. Följande citat beskriver hur Foucault ser på relationen mellan den produktiva makten och subjektet.

²¹⁷Hofmeyr, B. ”The Power Not to be (what we are): The politics and Ethics of Self-creation in Foucault” *Journal of moral philosophy* vol 3(2) 2006, s216, n6

²¹⁸Deleuze, G. *Foucault* Översättning E. van der Heeg, S-O Wallenstein, Symposium, Stockholm, 1990, s145

²¹⁹O’Leary, T. *Foucault and the Art of Ethics*, Continuum, London, 2002 (kap. 6)

²²⁰Kelly, M. ”Foucault, Habermas, and the Self-Referentiality of Critique” i *Critique and Power* M. Kelly (ed.) MIT-Press, Massachusetts, 1998, s380

²²¹Interpellera är en term som Laclau och Mouffe hämtar från Althusser (som i sin tur lånat den av Freud) och syftar på den process där subjektet s.a.s. ”rekruterar” till en viss subjektsposition.

”This form of power applies itself to immediate everyday life which categorizes the individual, marks him by his own individuality, attaches him to his own identity, imposes a law of truth on him which he must recognize and which others have to recognize in him. It is a form of power which makes individuals subjects. There are two meanings of the word subject: subject to someone else by control and dependence, and tied to his own identity by a conscious self-knowledge. Both meanings suggest a form of power which subjugates and makes subject to.”²²²

Subjektet tillskrivs således ett agentskap, men detta måste alltid förstås i relation till den produktiva, präglade makten som producerat subjektet från första början. Prägling föregår alltid subjektivation. Någon väg bortom denna makt är omöjlig att tänka. Subjektets existens förutsätter att någon form av maktrelationer är för handen. Ingen makt - inget subjekt. Självskapelse och bruket av självteknologier ska ses i ljuset av de subjektproducerande diskurserna. Det är som sagt mot möjligheten att forma sig själv; att tänka, säga, vara och handla på annat sätt; att bli-det-som-inte-är som den Foucaultianska etiken strävar mot.

Det är också i detta ljus som vi bör förstå Foucaults (och Nietzsches, Lacans, Derridas, Connollys, Butlers, Laclaus, med flera) emfas på motstånd, förstådd i termer av försök att rubba fixeringen hos diskursens konstituerande kategorier. Det är dessa som utövar sin produktiva makt över subjektet, och det är dessa som måste (via till exempel genealogiska diskursanalyser) kontingentgöras för att vi ska kunna nå *verklig* frihet; det vill säga en självskapelse som i möjligaste mån frigjort sig från den präglings som format henne. Det är denna relativa friståendehet från den hegemoniska diskursens präglingsförsök Deleuze på ett bra sätt fångar med termen ”avhakning”. Följande kärnfulla citat från foucaultkännaren Réal Fillion genomlyser tankesättet på ett bra vis:

“The point of these investigations is to loosen the hold that what we think, say and do within our discursive regimes has on us enough to enable us to see that their necessities are in fact necessary in the specific, historically determinable sense of being particular possibilities that *have been* actualized. And these necessities (understood as actualized

²²²Foucault, M. “The Subject and Power” i Dreyfus H. och P. Rabinow, *Michael Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* University of Chicago Press, 1983, s212

possibilities) will remain necessary as long as they continue to be effectively actualized in what we continue to think, say, and do. The genealogical investigations are meant to show how our *tutelage* to our particular discursive regimes is *self-incurred* and that to become mature adults (i.e., agents who do not merely think, say, and do as they are told) we need to test the necessities of our regimes by working out the *real* possibilities they contain, that is, those whose actualization depends on the mature efforts to assume and enact the conditions of our lives, and not merely to submit to what we are made to think, say, and do.”²²³

Begreppen ”self-incurred ...tutelage” det vill säga självförvållad omyndighet, alluderar öppningsfrasen i Kants text ”Svar på frågan: vad är upplysning”. Detta ordval är tänkt att visa på att Foucault på sitt vis var trogen upplysningsprojektet, förstådd som en strävan efter autonomi eller frihet.²²⁴ Men om den traditionella tolkningen av Kant gör gällande att han försökte uppnå autonomi gentemot kyrkans auktoritet genom att ersätta Gud med förnuftet, innebär Foucaults läsning av Kant att han utgör början på ett nytt frihetligt projekt som tar fasta på historiciteten.²²⁵ Det handlar om ett tänkande som hjälper oss att synliggöra diskursernas kontingens och på så vis möjliggöra en självvald, aktiv subjektivering. Därigenom kan individen undgå att enbart förbli ett av omständigheterna format subjekt. Det är också endast genom att synliggöra kontingensen som vi kan avgöra vilka kategorier och restriktioner som är rättfärdiga och vilka vi kan göra oss av med.²²⁶ Foucault kopplar alltså bruket av självtknologier till frihetspraktiker.

“[F]or what is ethics if not the practice of freedom, the conscious practice of freedom? (...) Freedom is the ontological condition of ethics. But ethics is the form that freedom takes when it is informed by reflection.”²²⁷

²²³Fillion, R. ”Freedom, Truth, and Possibility in Foucault’s Ethics” *Foucault studies*, No.3, Nov. 2005, s63-64. (Min emfas)

²²⁴Foucault, M. *The Government of self and others* föreläsning den 5 Jan. 1983. Se också Fillion, R. ”Freedom, Truth” s58

²²⁵Foucault, M. ”Vad är upplysning?” i *Diskursernas kamp*, T. Götselius, U. Olsson (red), Symposion, Eslöv, 2008, s246. För Kants originaltext se Kant, I. ”Svar på frågan: Vad är upplysning?”, i *Vad är upplysning?: Kant, Foucault, Habermas, Mendelssohn, Heidegren*, red. Brutus Östling, Symposion, Stockholm, 1993 (Foucaults ”Vad är upplysning?” är bara en av flera texter Foucault skrev om Kant).

²²⁶Fillion, R. ”Freedom, Truth” s60

²²⁷Foucault, M. ”The Ethics of the Concern for Self”, s434f. I den versionen av intervjun som betitlats ”the ethic of care for the self as a practice of freedom” i Bernauer och Rasmussen *Final Foucault* lyder samma citat “[F]or what is morality, if not the practice of liberty, the deliberate practice of liberty? (. . .) Liberty is the

Den senare delen av citatet kan behöva förklaras. Att frihet är den ontologiska förutsättningen för självskapelse, hänger samman med Foucaults distinktion mellan makt och dominans. Makt är närvarande i alla relationer och är något vi aldrig kan undkomma.²²⁸ Men samtidigt implicerar begreppet möjlighet till motstånd. I de relationer där motstånd inte är möjligt, har makten övergått i dominans.²²⁹

”When an individual or social group succeeds in blocking a field of power relations, immobilizing them and preventing any reversibility of movement by economic, political or military means, one is faced with what may be called a state of domination. In such a state, it is certain that practices of freedom do not exist or exist only unilaterally or are extremely constrained and limited.”²³⁰

Under sådana förhållanden av dominans menar således Foucault att självskapelse inte är möjlig. Men när däremot frihet är förhållanden är det självskapande subjektet inkarnationen av tillägnad frihet. Det handlar då om att motsätta sig förtryckande kategoriseringar av vem vi ”är” och istället bruka sin kreativitet till ett ständigt fortgående skapande (inte upptäckande) av sig själv.²³¹ Projektet att skapa sig själv är alltså inget man blir färdig med. Självformation är, för att tala med en av Foucaults inspirationskällor, författaren Maurice Blanchot, ”foreign to the category of completion”.²³² Detta är fallet eftersom projektet alltid är historiskt situerat. Nya möjligheter att vara, tänka, säga och handla

ontological condition of ethics. But ethics is the deliberate form of assumed liberty.” (s4) Jämförelsen visar hur viktiga översättningarna är. Moral används här som synonym till etik, vilket det inte var för Foucault.

²²⁸Foucault, M. *Viljan att veta* s103ff

²²⁹Hofmeyr, B. ”The Power Not to be”, s219 Hofmeyr tar en slav som exempel. ”Power is exercised only over free subjects, and only insofar as they are free. For if we did not have freedom to act and to react, the interplay between relations of force would congeal into domination. Slavery, for example, is not a power relation but a physical relation of constraint.” (Jämför Foucaults slavexempel i ”Subject and power”)

²³⁰Foucault, M. ”The Ethics of the Concern for Self” s434 Jämför Hoy, D. *Critical resistance* s14 som menar att även dominans är makt, men att all makt inte är dominans. ”For Foucault, all domination is power, but not all power is domination.” (Dock glider Hoy på denna punkt. På s66 heter det ”Power can be productive if it opens up new possibilities, but it turns into domination if its function becomes entirely the negative one of shrinking and restricting possibilities.” Den exakta begreppsanvändningen är kanske inte så viktig i detta fall. Det centrala är att man förstår att det handlar om ett kontinuum som rör sig mellan poler av stor och minimal rörlighet.

²³¹Hofmeyr, B. ”The Power Not to be” s226

²³²Blanchot cit i Burns, G. L. ”Foucault’s Modernism” i *The Cambridge Companion to Foucault* (second ed.) G. Gutting (ed.) Cambridge university press, Cambridge, 2005, s370

uppkommer ständigt. Eller som Foucault säger: "we are always in the position of beginning again".²³³ För att få en adekvat förståelse för den Foucaultianska etiken och uppmaningen att betrakta livet som ett konstverk, måste vi alltså uppmärksamma sättet på vilket Foucault förhåller sig till *produkt* och *process*. Å ena sidan har vi ett strävandemål - det självskapade subjektet - som handlar om att bringa överensstämmelse mellan logos och bios. Å andra sidan får denna "fixering" aldrig stelna, utan möjligheten till reell frihet måste bevaras genom ett ständigt synliggörande av dess kontingens. Det senare trumfar alltid det förra. Så även om en slutgiltig fixering *hade* varit möjlig (vilket jag nedan ska visa att den inte är) hade en sådan inte varit önskvärt. Fokus ligger alltså på (skapande)processen och inte på slutprodukten.²³⁴ Ett liknande förhållningssätt finner vi för övrigt också hos Nietzsche. Å ena sidan har vi uppmaningen om att "vi bör bli det vi är" som i min läsning handlar om att affirmera avsaknaden av essens (vi är det ickedeterminerade djuret). Å andra sidan har vi den Nietzsche som i *Ecco Homo* genom skrivandet konstruerar sig själv och ger sitt liv den eftersträvansvärda enhetligheten och koherensen.²³⁵

Svaret på vår andra frågeställning om hur de antika etikidealen förhåller sig till Foucaults egen estetiska etik, kan kanske bäst

²³³Foucault cit i Burns G. L. "Foucault's Modernism" s371

²³⁴Det är på denna punkt som de som menar att Foucaults etik utgör ett parallellt spår till den fascistiska estetiken misstar sig. (O'Leary kap. 7) Även om Mussolini uttrycker fascismsens idé i en estetisk terminologi (till exempel "it [fascism] does not merely aim at remoulding the forms of life (...) but also their content, man, his character, and his faith" cit i O'Leary s127) följer det inte att Foucaults etik skulle utgöra en parallell rörelse till denna. Snarare utgör den dess motsats. Medan Mussolini drivs av, och vårdar drömmen om den slutgiltiga fixeringens realisering, syftar Foucaults etik till att bryta sönder denna idé. En slutgiltig fixering är ur ett foucaultianskt perspektiv liktydigt med frihetens avskaffande. (Jämför denna tankegång med Laclau och Mouffes insisterade på "samhällets omöjlighet" en tankefigur som vi får anledning att återkomma till).

²³⁵Jag återkommer till detta, men det kanske ska påpekas att denna läsning inte är den enda möjliga. Alexander Nehamas tolkning gör gällande att "bli det man är" handlar om en tillbakablickande rörelse där man identifierar sig själv med sina tidigare handlingar och erfarenheter och av dessa skapar en koherent helhet. (Nehamas, A. *Nietzsche: Life as Literature* Harvard, University Press, Cambridge, Mass. 1985, s191) För mig riskerar en sådan läsning att inte tillräckligt tydligt visa på Nietzsches icke-essentialism och på hans affirmation av tillblivelsen som sådan (det vill säga på vikten av att förstå självskapandet som en aldrig avslutad process). Det handlar om att ge sitt liv en koherent enhet, samtidigt som man aldrig släpper friheten ur sikte. Jag menar att man bör hålla isär detta. Vi är det ofärdiga, ickedeterminerade djuret. Det vi skapar är däremot något i grunden kontingent. Som stöd för denna tolkning kan man lyfta fram följande citat: "Vi däremot vill bli det vi är – de nya, de unika, de ojämförbara, de som stiftar lagar för sig själva, de som skapar sig själva!" (Nietzsche, F. *Den glada vetenskapen* s223)

sammanfattas genom att lyfta fram Foucaults anti-essentialistiska antagande. Det är detta antagande som ligger till grund för hans uppmaning om att förvandla livet till ett (i så hög utsträckning som möjligt *fritt skapat*) konstverk. Min läsning av Foucault gör gällande att han menade att hans egen position hade stora likheter med den stoiska/romerska etiken. Inflytelserika kritiker som till exempel Pierre Hadot har dock hävdats att dessa likheter kanske inte är riktigt så stora som Foucault vill göra gällande. Vänder vi oss till de stoiska texterna klargörs det att sättet som etikens/livets telos - vilket stoikerna identifierar som *eudaimonia* (möjlig översättning: ett lyckligt och blomstrande liv) – realiserar sig genom att man lever ”in agreement with nature”²³⁶ Den stoiska förståelsen av världen lär oss att detta är analogt med att leva i enlighet med Gud, vilken inte uppfattas som en transcendent varelse, utan en allomfattande rationell immanens. Människan är således (precis som allt annat) en del av Gud och hon har en naturlig disposition att handla i enlighet med vad som är gott för henne (och därigenom per definition också för helheten, det vill säga Gud). Våra preferenser vilar således, enligt Stoikerna, på en naturgiven objektiv grund.

”Because the whole of the world is identical with the fully rational creature which is God, each part of it is naturally constituted so that it seeks what is appropriate or suitable to it, just as our own body parts are so constituted as to preserve both themselves and the whole of which they are parts. The Stoic doctrine of the natural attachment to what is appropriate (*oikeiōsis*) thus provides a foundation in nature for an objective ordering of preferences”²³⁷

Det *goda* definieras av stoikerna som något som alltid i alla situationer är bra för mig. Hit hör de dygder och karaktärsegenskaper som förknippas med mänsklig excellens, så som visdom, rättvisa, mod, och andra liknade egenskaper; men däremot inte hälsa och rikedom. De förra är egenskaper som hjälper individen att förstå hur man lever i enlighet med naturens (Guds) inneboende rationalitet och på så vis fulländar vår egen rationella natur. (Att leva dygdigt är således, precis som hos Kant och Sokrates,

²³⁶Arius Didymus, 63B i A. Pomeroy, *Arius Didymus: Epitome of Stoic Ethics*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 1999.

²³⁷Baltzly, D. "Stoicism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition). Det syns mig att denna position har stora likheter med den som senare utarbetats av Baruch Spinoza.

en kunskapsfråga). De senare, hälsa och rikedom, är inte *nödvändiga* för detta, även om de i de *flesta* fall är att betrakta som något positivt. Det kan dock finnas tillfällen där rikedom är negativt (till exempel för någon med starkt drogberoende) eller där det kan vara berättigat att skada sig själv (till exempel om det är enda sättet att undgå att tvingas utföra en omoralisk handling). Härigenom öppnas möjligheter till en viss individualitet i fråga om vad man eftersträvar. För A som är en upplyst person utan drogproblem är det bra att sträva efter att uppnå en viss rikedom; för B som sitter fast i drogtrasket är det inte eftersträvansvärt. Dock kan rikedom inte vara det enda A eftersträvar eftersom ett av de värden som stoikerna lyfter fram som centrala för människan, är relationen till andra rationella varelser (det vill säga människor). Deras välmående är viktigt för A:s egen *eudaimonia*.²³⁸ Om A således ställs inför möjligheten att (på ett moraliskt högtstående sätt) försöka tillägna sig en viss rikedom bör hon, allt annat lika, välja att göra det (eftersom det i de flesta fall är något positivt). Stoikerna menar också att detta val, som en följd av A:s kännedom om hur världen fungerar, troligen kommer att realiseras. Men om det inte gör det ska detta tas med upphöjt stoiskt lugn, eftersom utfallet i så fall var ödesbestämt.

”She [A] only preferred to be wealthy if it was fated for her to be wealthy. (...) The person who is genuinely happy lacks nothing and enjoys a kind of independence from the vagaries of fortune.”²³⁹

Låt oss för sakens skull explicitgöra kritiken mot Foucaults läsning av den romerska etiken, vilken hävdade att den stoiska etiken egentligen handlar om att utplåna unikheten och uppgå i helheten. Den franske filosofen och idéhistorikern Pierre Hadot uttrycker denna poäng i relation till Seneca på följande vis:

”Seneca does not find his joy in ‘Seneca,’ but by transcending Seneca; by discovering that he has in him a reason that is part of universal Reason, that is within all human beings and within the cosmos itself.”²⁴⁰

²³⁸Baltzly, D. ”Stoicism”

²³⁹Baltzly, D. ”Stoicism” Individuen får alltså inga tecken från Gud som indikerar vad ödet har i lager för henne, utan detta måste individen finna genom prövning. Foucault, M. *The Courage of Truth* s269

²⁴⁰Hadot citerad i Davidson, A. ”Ethics as Ascetics” s129

Om vi tar denna kritik på allvar får vi följande förenklade genealogiska schema: I Aten sätter omsorgen om gemenskapens bästa ramar för valet av acceptabla logos och utformningen av bios. Detta kan kanske uttryckas som att nomos trumfar bios. Under den romerska perioden tonas betydelsen av nomos ner, men idén om ett universellt förnuft (det vill säga en essentialistisk föreställning) tar dess plats. Det handlar således inte om ett fritt skapande av sig själv (så som Foucault i viss mån verkar vilja göra gällande) utan snarare om att *upptäcka* den överindividuella kärnan inom oss, och därigenom "[p]lunging oneself into the totality of the world".²⁴¹

Kontrasterar vi detta med Foucaults position (och därigenom ger ett explicit och kortfattat svar på frågan om hur de antika etikidealerna förhåller sig till Foucaults egen estetiska etik) menar jag att han gör sig av med *både* den atenska föreställningen där nomos formar bios, *och* den stoiska föreställningen om ett universellt förnuft och idén om en ödesbestämd tillvaro. Denna revidering öppnar upp för idén om ett i sanning fritt skapande och att se livet som ett konstverk. Jag instämmer således i kritiken av Foucault på denna punkt och menar att han underskattade skillnaden mellan sin egen och den romerska positionen. Även om etiken för de romerska stoikerna innefattade en viss grad av individualitet, vill jag hävda att Foucaults position innebär en mycket större emfas på frihet och på möjligheten att forma sig själv.²⁴² Låt oss nu efter denna schematiska överblick ta oss an den sista utvärderande uppgiften för att därigenom försöka ge ett tillfredsställande svar på den sista frågeställningen, huruvida den Foucaultianska etiken är ett rimligt samhällsideal.

²⁴¹Hadot citerad i Davidson, A. "Ethics as Ascetics" s129

²⁴²Foucault själv preciserade inte "formerna för utarbetning av självet", det vill säga vilka tekniker som han menade stod till buds för den moderna människan i detta arbete; tekniker med vars hjälp arbetet på självet kan utföras. Klart är dock att han såg de antika praktikerna som en möjlig utgångspunkt och inspirationskälla. Detta är också en av anledningarna till att jag i denna skrift givit dessa praktiker relativt stort utrymme. En intressant vidareutveckling av detta tema görs av Timothy O'Leary som hävdar att filosofi kan utgöra ett unikt och kraftfullt verktyg, med vars hjälp självformation kan realiseras. (O'Leary kap 8)

2.4 Kritik av Foucaults artikulation av etiken

Jag ska börja utvärderingen och ta ställning till Foucaults position, genom att anställa en perspektivistisk skrivteknik, vilket betyder att jag under föreliggande rubrik kommer att presentera en så fullödlig kritik av Foucault som jag förmår; under efterföljande rubrik kommer jag formulera en tänkt Foucaultiansk respons på kritiken; för att slutligen i kapitlets avslutning (och i viss mån i nästkommande kapitel) ta ställning till både kritiken och den tänka responsen.

Den fråga som kryper sig på är om Foucault i artikulationen av sin egen position verkligen genomdriver det brott mellan etik och politik som han påstår sig göra. Både Fraser och Habermas hävdar, vad jag förstår, att så inte är fallet och menar att Foucault är inkonsistent på denna punkt.

“Fraser argues that the force of Foucault’s argument presupposes the liberal norms he criticizes while Habermas concurs that Foucault is a cryptonormativist who makes familiar complaints about asymmetries of power”²⁴³

Flera av Foucaults uttalanden kan också tolkas som att även han vill begränsa floran av giltiga logos. Utan vissa begränsningar (som rimligen måste vara politiska till sin karaktär) blir till exempel Foucaults kritik av det antika Grekland svårbegriplig.

”The Greek ethics of pleasure is linked to a virile society, to dissymmetry, exclusion of the other, (...) and so on. All that is quite disgusting!”²⁴⁴

För vad är det egentligen för fel med dessa praktiker? Varför är de motbjudande? Ur ett modernt rättviseperspektiv är det givetvis avsaknaden av jämlikhet som är mest problematisk. Etiken var i Aten en angelägenhet förbehållen fria män.²⁴⁵ Men för att fälla dessa uttalanden måste då inte Foucault affirmera jämlikhet (det vill säga, ställa specifika krav eller begränsningar på innehållet i logos)? Foucault tycks säga: *Ett logos vars realiserande*

²⁴³Simons, J. *Foucault & the political* s113

²⁴⁴Foucault, M. ”On the Genealogy of Ethics” s233. Se också *Njutningarnas bruk* s44, 77-78

²⁴⁵Detta skiljer sig som bekant från den stoiska positionen som inte erkände ”a priori exclusion of an individual on the grounds of birth or status. (Foucault, M. *Hermeneutics of the subject* s118) Etiken gällde (åtminstone i teorin) alla. Någon form av jämlikhetssidé har således affirmerats av stoikerna.

riskerar att implicera handlingar som utestänger, försvårar eller förhindrar andra individer att välja och affirmera individuella logos, är inte acceptabelt. Men frågan är om han kan göra detta? Vilken grund har i så fall detta ställningstagande? Och ännu viktigare: gör han ett sådant ställningstagande? Enligt min tolkning är svaret nej. Han gör inget sådant ställningstagande rörande jämlikhet.²⁴⁶ Men givet att så är fallet, förefaller det som om Foucault saknar normativ grundval för sin kritik av den antika etiken, eller för den delen, för möjligheten att skilja acceptabel maktutövning från oacceptabel. Utifrån detta perspektiv förefaller Frasers kritik rimlig, när hon säger: "[W]hat Foucault needs and needs desperately are normative criteria for distinguishing acceptable from unacceptable forms of power."²⁴⁷

Återvänder vi nu till den kritik som riktats mot Foucault, förefaller det som om denna trots allt, åtminstone delvis, träffade sitt mål. För i och med att Foucault *inte* affirmerar en universell jämlikhetsprincip, får han svårt att sätta några generella gränser för vilka självskapelseprojekt, vilka logos, som är acceptabla i ett samhälle. Och frågan är då om inte den Foucaultianska modifieringen av den antika parrhesiastiska etiken, faktisk riskerar att besanna Platons farhåga, det vill säga att den leder till samhällets sönderfall. Detta förefaller nämligen vara ett möjligt utfall om man inte kan sätta ner foten och hävda att en etik som utestänger vissa grupper (till exempel kvinnor, homosexuella, samer, judar, etcetera) är oacceptabel, det vill säga som inte garanterar *alla* gruppers inklusion i rättvisesfären. Kanske bör man därför skriva under på en rättvis princip som den som ovan hävdades att Foucault *borde* affirmera, (men som jag inte tror att han gör): "Ett logos vars realiserande riskerar att implicera

²⁴⁶Samma tolkning gör även Fraser. (Fraser, N. "Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusion" i *Praxis International* 1(3), 1981. Och Walzer, M. "The Politics of Michel Foucault" s67. Se dock Kelly, M. *The political philosophy of Michel Foucault* s155, 160 för en tolkning som drar åt motsatt riktning.

²⁴⁷Fraser, N. "Foucault on Modern Power" s286 Liknande kritik har även framförts av bland annat Habermas och Taylor. Se till exempel Habermas, J. *The Philosophical Discourse of Modernity* Översättning F. Lawrence, MIT Press, Cambridge, MA, 1987; Taylor, C. "Foucault on Freedom and Truth" *Political Theory* 12, No. 3, 1984. Taylor, C. *The Ethics of Authenticity* Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1991 (Ch.VI). I det senare verket klumpas Foucault ihop med andra Nietzscheaner så som Artaud och Batalille vilka förses men den föga smickrande etiketten "apostles of evil" (s66) I detta sammanhang bör även Richard Wolins "Foucault's Aesthetic Decisionism" nämnas, i vilken han beskriver Foucaults position som amoralisk och ledandes till "politics of nihilistic catastrophe" (s85).

handlingar som utestänger, försvårar eller förhindrar andra individer att välja och affirmera individuella logos, är inte acceptabelt.” Annorlunda uttryckt: Alla logos (principer och värden i förhållande till vilka man genom specifika underkastelsesätt och asketism formar sin existens) måste respektera och affirmera principen om universell jämlikhet och frihet. Detta förefaller vara en normativ princip som lämpar sig bra till att utgöra ett sammanhållande kitt i ett pluralistiskt samhälle.

En annan helt central och avgörande fråga är givetvis huruvida Foucault kan övertyga oss om önskvärheten i den föreslagna etiken. Vi måste ställa frågan om *underkastelsesättet* för att använda den terminologi som Foucault gör bruk av i sitt eget analysinstrument. Exakt *varför* bör vi bejaka denna etik? Vilka argument finns det som kan övertyga oss om att denna etik är att föredra framför andra möjliga alternativ? På denna fråga förefaller Foucault delvis bli svaret skyldig eftersom han aldrig klargör exakt *varför* en estetisk existens, där man förvandlar livet till ett konstverk, faktiskt *är* eftersträvansvärt.²⁴⁸ I grova drag tycks Foucault mena att det är insikten om vår ofrihet som får oss att vilja frihet, det vill säga utveckla ett estetiskt förhållningssätt till den etiska substansen. Vad han däremot inte ger klart besked om är *varför* vi bör utveckla denna hållning, detta etos. Man kan ju tänka sig att trots att man kommit till insikt om sin ”icke-essentialism” ändå skulle föredra ett traditionellt leverne som inte alls bröt eller utmanade befintliga normer och konventioner. Tanken tycks dock vara främmande för Foucault, som verkar se en närmast nödvändig koppling mellan “the idea that the self is not given to us” och utvecklandet av ett etiskt etos som får oss att dra slutsatsen att ”we have to create ourselves as a work of art.”²⁴⁹ Tankegången sammanfattas på ett bra sätt av O’Leary då han skriver:

”the answer to the question ‘why should I live my life in one particular way, as opposed to any other?’, is: because myself and my life have no shape, no purpose, no justification, outside of the form which I give to them. It is therefore, imperative (...) that I think about

²⁴⁸Bernstein, R. ”Foucault: Critique as a Philosophical Ethos” i *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, M. Kelly (ed.) MIT press, Cambridge, 1998, s233

²⁴⁹Foucault, M. ”On the Genealogy of Ethics” s237

the form, develop the techniques that will help me to transform it, and I reflect upon the ends, the teloi, to which I will direct it.”²⁵⁰

Tanken verkar inte bara finnas hos Foucault utan även hos till exempel Judith Butler. Båda menar att viljan att göra motstånd mot den produktiva maktens prägling kommer av själva insikten att vi just är en diskursiv produkt eller kulturell artefakt. Individen drivs alltså av en vilja att vara upphov till sig själv; att vara självkonstituerande. Hoy formulerar detta på följande vis i avslutningen på kapitlet om Foucault:

”one resists not merely because one is constrained, but because one recognizes that one identifies with these constraints insofar as they become one’s identity.”²⁵¹

Detta är dock inte alls självklart. Flera tänkare vars etiska position inte ligger alltför långt ifrån Foucaults egen, har uppmärksammat att så inte är fallet. Lacan har till exempel visat på den starka viljan att *inte* ta ansvar för vår egen existens. Han menar att en total underkastelse under diskursens prägling möjliggör (åtminstone delvis) ”för subjektet att glömma sin subjektivitet [inre splittring]. (...) [Det] kommer ge honom möjlighet att glömma sin existens och sin egen död, och samtidigt (...) misskänna sitt livs särskilda mening.”²⁵² Lacan menar att vi måste

²⁵⁰O’leary, T. *Foucault and the Art of Ethics* s138

²⁵¹Hoy, D. *Critical Resistance* s100. Hoy ger på samma sida en liknande beskrivning av Butlers ståndpunkt:

”resistance comes when one senses not only one’s dependence on these constraints, but also one’s tendency to give in to them.”

²⁵²Lacan, J. ”Talets och språkets funktion och fält i psykoanalysen” i *Écrits* andra utgåvan, Natur och Kultur, Stockholm, 1996, s112 Denna ”inre splittring” (eller ”brist” som den också benämns) är central i det Lacanska teoribygget och bör kanske förklaras. Bristen är kopplad till vad Lacan kallar den reala ordningen. (Se Lacan, J. ”Objektet och Tinget” i *Psykoanalysens etik* Natur och Kultur, Stockholm, 2000, för en utförlig beskrivning av denna dimension.) Enligt Lacan uppkommer bristen som en följd av barnets separation från en (imaginär) ursprunglig dyadisk enhet med modern; en separation barnet uppfattar orsakas av fadern. Barnet kommer till insikt om att det själv inte är det enda objekt för moderns begär, utan att detta också riktas mot fadern. Barnet ställs då inför gåtan kring den andres (moderns) begär. Objektet för barnets eget begär är i detta läge fortfarande enbart modern, vilken tillfredsställer dess alla behov. Men modern har inte samma relation till barnet. Relationen mellan mor och barn är således asymmetrisk. Den fråga som barnet söker svar på är varför det är så. Svaret som det formulerar är att fadern har något som inte barnet har. Detta föreställda objekt som barnet tror att fadern är i besittning av kallar Lacan för den imaginära fallosen. ”The imaginary phallus is what the child assumes someone must have in order to be the object of the mother’s desire (...)” (Homer, S. *Jacques Lacan* Routledge, London, 2005, s55). Barnet uppfattar därmed att det lider av en brist, nämligen avsaknaden av fallos. Fallosen är så att säga det som saknas, och det är fadern som har den. ”Ur barnets synvinkel skulle detta skeende hypotetiskt sett kunna beskrivas som en överföring från ”Jag är fallos (för min mor), jag är hennes allt” till ”Nej, jag är inte hennes allt, det är han (fadern, den tredje) som har den” (Reeder, J. *Begär och*

bekämpa lockelsen att inte ta ansvar för sin existens, men det finns något i denna typ av beteende som många finner lockande. Att helt underkasta sig någon annans vilja, vare sig detta är en dominant partner, som är fallet i en masochistisk relation, eller Guds bud, som är fallet för troende, eller någon annan auktoritet, innebär uppsägandet av den egna viljan en typ av (inverterad?) frihet. Lacan skriver: "Subjektet har ofta haft goda skäl, de bästa skäl, för att försaka begäret."²⁵³ Drivkraften bakom beteendet fångas också, som vi såg inledningsvis, av Heidegger då han beskriver "mannet" som en typ av "vara-avlastning".²⁵⁴

En rimlig invändning mot resonemanget är kanske att alla ovan nämnda filosofer i olika hög grad anser att "mannetförsjunkheten" är något negativt och något som vi bör eftersträva att överkomma. Men vändes blicken bortom teoretiker som har en viss affinitet med Foucaults egen position, finner vi gott om exempel på den motsatta ståndpunkten. Det mest uppenbara exemplet är väl kommunitarister så som MacIntyre, Sandel och Taylor, vilka alla skulle vända sig mot idén om en etik som vill

Etik: om kön och kärlek i den fallocentriska ordningen Symposion, Stockholm, 1990, s42) Denna brist försöker sedan barnet att övervinna. Försöket att överkomma bristen sker i detta läge genom identifikationen med fadern (som föreställs ha fallosen). Det vi ser här är alltså en typ av substitution eller kanske snarare omdirigering av begäret, från modern till fadern. "It is through this initial act of substitution (...) the substitution of one signifier, the desire of the mother, for another, the Name-of-the-Father (...) that the process of signification begins and the child enters the symbolic order as a subject of lack." (Homer s56) Genom denna identifikation hoppas barnet kunna erövra fallosen och därigenom återskapa känslan av helhet som gick förlorad i och med att fadern bröt upp den ursprungliga dyaden. "Denna identifikation är i förstone en symptomatisk kompromissmanöver, i vilken barnet å ena sidan söker bryta sig ur den narcissistiska relationen med modern genom att identifiera sig med faderns fallos, men å den andra samtidigt söker bevara samma relation genom att (återigen) göra sig till föremål för hennes begär (Reeder *Begär och Etik* s44). Barnet vill alltså vara fallosen för modern. Fallosen som tillfredsställer moderns alla begär. Resultatet av denna omdirigering är det begärande subjektet. Detta är så att säga den ursprungliga brist som ger upphovet till subjektets begär och är således det som utgör själva motorn i det lacanska subjektet. Subjektet är så att säga denna brist (och begäret att överkomma den).

²⁵³Lacan, J. "Etikens paradoxer" i *Psykoanalysens etik* Natur och Kultur, Stockholm, 2000, s429 Se också Reeder som benämner detta som "begäret att få försaka begäret." i Reeder, J., C. Sjöholm, Z. Zivkovic *Tingets imperium: tre läsningar av Jacques Lacans psykoanalysens etik*, Natur och Kultur, Stockholm, 2000, s96

²⁵⁴En annan klassisk analys av fenomenet ges av Erich Fromm *Flykten från friheten*, i vilken han bl.a. hävdar att Tysklands underkastelse under den nazistiska maktapparaten är ett exempel på fenomenet. (Fromm, E. *Flykten från friheten* Översättning T. Ekman och A. Ahlberg, Natur och Kultur, Stockholm 1962). Listan på tänkare som uppmärksammat denna drivkraft kan dock göras betydligt längre och inkluderar bland annat i princip hela den existencialistiska rörelsen.

ifrågasätta och överskriva gemenskapens värderingar.²⁵⁵ Hårdrar man det kan man säga att inom denna tradition ses konformitet med gemenskapen som en förutsättning för ett meningsfullt liv. Ett sådant ifrågasättande av gemenskapens traditioner och värderingar skulle kunna döma människan till en rotlös, yttlig tillvaro, där känslan av meningsgivande sammanhang urholkats. Det finns även ett släktskap mellan den kommunitaristiska teoribildningen och den hegelianska förståelse av frihet, där individen uppfattats som fri när hon inser att hennes partikulära önskningar helt sammanfaller med gemenskapens bästa. Frihet är ur detta perspektiv något som endast kan realiseras inom gemenskapen. Detta tycks visa att Foucaults argumentation i detta avseende går väl fort fram och att det inte finns någon nödvändig koppling mellan insikten att vi är en kontingent, historiskt specifik, diskursiv produkt och idén om att vi bör betrakta livet som ett konstverk. En kritiker skulle hävda att hans argumentation på denna punkt lämnar mycket att önska.

2.4.1 Ett möjligt försvar och kontrakritik

Hur skulle Foucault svara på ovanstående kritik? Låt oss börja med den kritik som menar att Foucaults argumentation för etikens önskvärdhet är undermålig. På denna kritikpunkt menar jag att Foucault delvis blir svaret skyldig. Hans etik vilar på en i viss mån kontroversiell intuition vars önskvärdhet inte är självklar för alla. Jag kommer försöka att formulera ett antal argument för denna typ av etik som förhoppningsvis kan visa på dess önskvärdhet. Jag kommer dock utveckla en egen teori och det är en öppen fråga i vilken utsträckning som mina argument också är giltiga i förhållande till Foucaults position. Jag kommer nedan bland annat att argumentera för att aktiv subjektivation inte alls kräver en avhugning från den hegemoniska diskursen i form av motstånd och normöverskridande (även om möjligheten till detta måste finnas) utan att aktiv subjektivation handlar om att aktivt och medvetet utvärdera och förhålla sig till de maktrelationer som präglar oss. Att utvärdera implicerar dock inte nödvändigtvis ett överskridande eller förkastande. Om någon skulle välja

²⁵⁵För en välargumenterad artikulering av den kommunitära positionen se Bell, D. *Communitarianism and its critics*, Clarendon Press, Oxford, 1993

att underställa sig och låta sig formas av en auktoritet är detta inget problem, så länge som denna subjektion är frivillig. Detta förändrar dock inget i sak eftersom *möjligheten* till att affirmera en estetisk, normöverskridande hållning till livet, ändå måste vara för handen. Till skillnad mot Foucault vars etik vilar på accepterandet av en intuition, uppfattar jag aktiv subjektivation som ett normativt ideal vars önskvärdhet måste argumenteras för. Förhoppningen är givetvis att jag ska lyckas formulera starka argument som visar på självskapelseetikens önskvärdhet och att bestrida påståenden om att en Foucaultiansk etik inte kan vara ett ideal för alla.²⁵⁶ Målet är att visa att den Foucaultianska etiken, *i modifierad form*, utgör ett attraktivt samhällsideal och en passande rättviseteori för ett modernt samhälle. Konturerna till denna argumentation utmejslades i det inledande kapitlet och kommer att utvecklas ytterligare längre fram.

Vad det gäller den första kritiken, den som klagade på avsaknaden av ett normativt fundament, skulle Foucault troligen anse den vara något orättvis. Det finns i själva verket en anledning till att han inte affirmerade några universella normativa grundprinciper. Ur ett Foucaultianskt perspektiv är ett affirmerande varken nödvändigt eller önskvärt. Detta är väl på sätt och vis kärnan i den mycket omskrivna debatten mellan Foucault och Habermas, vilken ofta framställs på ett karikatyrmissigt vis som frågan om normer och normativitet är ”bra” (inkluderande och nödvändigt villkor för alla emancipatoriska projekt; Habermas position) eller ”dåliga” (exkluderande och orsakandes förtryck; Foucaults position).²⁵⁷ Jag delar mycket av kritiken av det sätt på vilket framförallt den Foucaultianska positionen har framställts. Normer och normaliseringsprocesser kan, ur ett Foucaultianskt perspektiv, inte ensidigt kallas ”dåliga” eller repressiva. Motstånd är nämligen ”andra sidan av maktrelationerna; de finns med där som den okuvliga motparten.”²⁵⁸ De alltmer närgångna och djupinträngande analyser och kategoriseringar av till exempel sexuella beteenden, producerar nya subjektspositioner/identiteter (vilka individer kan tilldelas, inta och förhålla sig

²⁵⁶O’Leary, T. *Foucault* s17

²⁵⁷Nealon, J. *Foucault beyond Foucault* Stanford University Press, Stanford, Calif. 2008, s48

²⁵⁸Foucault. M. *Viljan att veta* s106

till). Diskursproduktion och subjektsproduktion går hand i hand. Produktionen av vetande/kunskap producerar alltså samtidigt nya subjekspositioner/identiteter, vilka i sin tur öppnar för nya kategoriseringar, vilket i sin tur... i en oändlig spiral. Den vetenskapliga attityden och dess vetande skapar således nya sexuella identiteter (och nya möjligheter till njutning och erfarenhet) och därigenom mångfaldigas både njutning och talet om det sexuella. Vetande och njutning driver varandra.²⁵⁹ Vetandet och det skapande av normer och normalitet som är sammanlänkat med detta är således inte ensidigt ”ont”. Ur ett Foucaultianskt perspektiv kan normer istället betraktas som nodalpunkter fungerandes inom en övergripande maktmatris eller dispositiv. Dessa normer utgör inget större problem så länge de uppfattas som kontingenta och möjliga att modifiera. Problemet uppkommer när så inte är fallet och det normala/normer istället uppfattas som naturgivet och icke-ifrågasättbart. Det är denna sedimentering som är en av de främsta orsakerna till människors ofrihet (det vill säga till uppkomsten av en specifik typ av dominansförhållanden). Problemet med Habermas teori är, ur detta perspektiv, att den inte är *tillräckligt* kritisk; emedan den tar sitt eget fundament för givet och inte tillåter att den kritiska blicken riktas mot sig själv. Enligt James Tullys analys består otillräckligheten i Habermas kritik bland annat i att han inte tillåter ifrågasättandet av universaliteten i det decentrerade subjektet och utvecklingshypotesen; vilka bland annat gör att han ser förnuftet som havandes nått sin högsta utveckling i och med uppdelningen i tre sfärer eller kategorier (extern, subjektiv och social) vilka var och en är (eller snarare bör vara) kopplad till en specifik form av rationalitet (kognitiv-instrumentell; estetisk-expressiv; moralisk-praktisk).²⁶⁰ Habermas själv uttrycker detta på följande vis:

”Sammanfattningsvis riktar sig alltså det praktiska förnuftet – beroende på om det används för att besvara frågor om det ändamålsenliga, det goda eller det rätta – till det målrationellt handlande subjektets handlingsfrihet, till beslutsamheten hos det autentiska,

²⁵⁹ Foucault, M. *Viljan att veta* s88

²⁶⁰ Tully, J. “To Think and Act Differently: Foucault’s Four Reciprocal Objections to Habermas’ Theory” i Ashenden & Owen (ed.) *Foucault contra Habermas* Sage Publications, London, 1999, s121

självförverkligande subjektet eller till den fria viljan hos subjekt med moralisk omdömesförmåga.²⁶¹

När Habermas möter en annan typ av rationalitet som inte är konform med den decentrerade modellen, där varje rationalitetsform fungerar inom sin domän (till exempel Peter Winchs beskrivning av primitiva samhällen) eller en kategorisering som inte passar in (till exempel Carol Gilligans olika tolkningar av moralisk utveckling) låter Habermas, enligt Tully, inte detta bli utgångspunkten för en kritik av den egna positionen. Istället dömer han dem efter sin egen måttstock och de klassas som irrationella eller som varandes i fel kategori.²⁶² Problemet med Habermas teori är alltså inte främst att den intar och argumenterar för en viss position, utan att han inte tillåter kritik av sitt eget fundament. Slutsatsen måste därför bli att Habermas teori inte är mycket bättre än de subjektcentrerade teorier som både han och Foucault kritiserar.²⁶³ Kort uttryckt: Habermas etik, som syftar till frihet, riskerar att producera sin motsats. Därmed förstår vi bättre Foucaults inställning till Habermas, vilken Tully sammanfattar på ett bra sätt:

²⁶¹Habermas, J. "Om det praktiska, etiska och moraliska bruket av det praktiska förnuftet" Översättning T. Lindén i *Diskurs, rätt och demokrati* Daidalos, Göteborg, 1997, s24. För en lättfattlig sekundärlitteratur kring detta se Eriksen, E. O. och J. Weigård *Habermas politiska teori* Översättning J. Retzaff, Studentlitteratur, Lund, 2000, s46ff

²⁶²Tully, J. "To Think and Act Differently" s114. Se också Taylor, D. "Normativity and normalization" *Foucault studies*, nr 7, 2009, s56 Tully nämner bara Winch och Gilligan i förbifarten utan att utveckla närmare vad han avser. Men troligen är det Winchs Essä "Att förstå ett primitivt samhälle" republicerad och översatt i *Samhällsvetenskapens idé. Fyra essäer* Thales 1994, som Tully har i åtanke. I denna argumenterar Winch mot idén om en universell rationalitet och möjligheten att kritisera en annan kultur, utifrån vår egen. Om rationalitetens kulturbundenhet skriver Winch: "Någonting kan te sig rationellt för en person endast i termer av hans förståelse av vad som är och vad som inte är rationellt. Om vårt rationalitetsbegrepp är ett annat än hans är det meningslöst att säga att någonting ter sig eller inte ter sig rationellt för honom i vår bemärkelse." (s177) Denna tankegång är givetvis svårförenlig med Habermas position. Vad Gilligan anbelangar så torde Tully åsyfta hennes kritik av Kohlbergs sexgradiga stadieteori om den moraliska utvecklingen (vilken också influerat Habermas). Kohlbergs moraliska utvecklingsteori börjar i den prekonventionella nivån (där egoismen styr) och avslutas med det postkonventionella stadiet (där individen handlar i enlighet med universella moraliska principer). Gilligan menar att denna föreställning bygger på en manlig modell och att kvinnor uppvisar ett annat, mindre abstrakt och mer värdande, moraltänkande. Gilligan menar att detta på intet sätt skulle vara en lägre form av moral. Om Gilligan har rätt innebär detta givetvis problem för Habermas som i grund och botten delar Kohlbergs uppfattning om att den sista nivån i dennes modell också är den högsta formen av moral.

²⁶³Kelly, M. "Foucault, Habermas," s388; Tully, J. "To Think and Act Differently" s112

“Foucault seeks to show that the limits Habermas puts forward as universal, necessary and obligatory are singular, contingent and the product of arbitrary constraints, and hence can and should be transgressed in the name of freedom.”²⁶⁴

Foucault, till skillnad mot till exempel Habermas hade inga (möjligen, som vi ska se, undantaget vissa sena texter) ambitioner att utforma en positiv eller föreskrivande samhällsteori, utan betraktade sina analyser som potentiella ”verktygsåldor”. Dessa verktyg kunde användas av andra och möjliggöra motstånd mot maktrelationer som de själva uppfattade som oacceptabla.²⁶⁵ Som vi såg i inledningskapitlet var Foucault skeptisk till att formulera övergripande normativa samhällsideal. Anledningen till detta ställningstagande var bland annat att sådana visioner, trots goda intentioner, ibland fått motsatt verkan.

“For a rather long period, people have asked me to tell them what will happen and give them a program for the future. We know very well that, even with the best intentions, those programs become a tool, an instrument of oppression. Rousseau, a lover of freedom, was used in the French Revolution to build up a model of social oppression. Marx would be horrified by Stalinism and Leninism.”²⁶⁶

Detta betyder alltså inte att Foucault var ointresserad av socialt motstånd, snarare tvärt om.²⁶⁷ Poängen är dock att kampen måste utgå från upplevda förhållanden av oacceptabla maktför-

²⁶⁴Tully, J. “To Think and Act Differently” s108

²⁶⁵“All my books (...) are, if you will, like tool kits. If people wish to open them and make use of this certain phrase, idea, or analysis, as one would use a screwdriver or a wrench in order to short-circuit, disqualify, or break the system of power, (...) well, so much the better.” (Intervju i Le Monde, 21 feb. 1975 citerad från Thiele, L.P. ”The Agony of Politics” s917 som förövrigt listar ett antal fler texter där Foucault uttrycker samma tanke.) Thiele missar dock Foucault, M. *Remarks on Marx: Michel Foucault; conversation with Duccio Trombadori*, Översättning J. Goldstein och J. Cascaito, Semiotext(e), New York 1991, där Foucaults etos framkommer synnerligen väl: “I do it so that those who are inserted in certain relations of power, who are implicated in them, might escape them through their actions of resistance and rebellion, might transform them in order not to be subjugated any longer” s174

²⁶⁶Foucault, M. “Truth, Power, Self” s 10 Detta är givetvis inte de enda exemplen där välmående projekt att till exempel återskapa en känsla av gemenskap, säkerställa jämlikhet eller maximera individuell frihet, etcetera har resulterat i dess motsats. (Se till exempel Hirschman, A. O. *The Rhetoric of Reaction*, Belknap Harvard, Cambridge, MA, 1991.)

²⁶⁷Foucault, M. “Remarks on Marx” s174. Kelly uppmärksammar i *The political philosophy of Michel Foucault* ett utmärkt citat från *Politics and Truth* (Foucault, M. *Politics and Truth*, S. Lotringer, L. Hochroth (ed.) Semiotext(e), New York 1997) där Foucault beskriver sin kritik som motparten eller motvikten till den moderna formen av styrningskonst (gouvernementalité). Kritik är ”the art of not being governed quite so much” (s29)

hållanden och inte i relation till en ouppnåelig utopi. Foucault beskriver sig själv som moralist, men kanske inte i den vedertagna betydelsen av begreppet.

“I am a moralist, insofar as I believe one of the tasks, one of the meanings of human existence—the *source of human freedom*—is never to accept anything as definitive, un-touchable, obvious, or immobile.”²⁶⁸

Foucaults position utmynnar således i ett imperativ om en ständigt pågående emancipatorisk kritik, samtidigt som han vägrar att formulera ett alternativ till det han kritiserar.²⁶⁹ Detta är, menar Foucault - efter en läsning av Kants text ”Svar på frågan: vad är upplysning?” - själva andan eller etoset i upplysningsprojektet. Upplysningens centrala budskap handlar alltså inte, som ofta hävdas, om ett försök att fastställa a-historiska, universella sanningar.

”Låt dem få behålla sin barnatro som vill att man ska bevara arvet från upplysningen levande och fläckfritt. Denna vördnad är verkligen det mest rörande av förräderier. Det är inte vad som återstår av upplysningen som gäller att bevara, det är själva (...) frågan om historiciteten i tänkandet om det universella (...) som man måste bibehålla i nuet och bevara (...).”²⁷⁰

Målet med kritiken, som ofta tar formen av genealogiska analyser, är att utkristallisera ”en aktualitetens ontologi”²⁷¹ varigenom kontingensen hos de förgivettaganden och idéer om universella sanningar som våra nuvarande praktiker bygger på ådagaläggas. I många fall handlar det om att blottlägga (och undergräva) den inneboende rationaliteten i ett visst typ av regerande.²⁷² Därigenom blottläggs de rådande möjlighetsbetingel-

²⁶⁸Foucault, M. “Power, Moral Values and the Intellectual” *History of the Present*, no. 4:1–2, 1988, s1 (Min emfas) Ska man läsa detta som att Foucault ser frihet som ett egenvärde? Mig veterligen uttalar sig Foucault aldrig direkt om detta, men den mest rimliga läsningen av honom är nog att han faktiskt gör det.

²⁶⁹Foucault, M. *Samhället måste försvaras*” s28f. I detta skiljer han sig från till exempel Rorty, som menar att man endast kan/bör kritisera om man kan presentera ett alternativ till status quo. Se Kelly, M. *The political philosophy of Michel Foucault* s134

²⁷⁰Foucault, M. “Vad är upplysning?” s246 (vilken som sagt bara är ett av flera av Foucaults arbeten som behandlar Kant).

²⁷¹Foucault, M. “Vad är upplysning?” s247. För en översiktstext som tar avstamp i denna text av Foucault, se Bernstein R. ”Foucault: Critique as a Philosophical Ethos”

²⁷²Foucault, M. “Omnes et Singulatim” s254

serna för erfarenhet, vilket i sin tur möjliggör en ökad grad av frihet i förhållande till dessa maktrelationer.²⁷³ Genealogin handlar om att uppmärksamma den kamp och den utestängning av alternativt vetanden som varit en förutsättning för den rådande diskursens hegemoniska ställning. Denna normativa dimension av genealogin uttrycks av Foucault på följande vis:

”Dessa genealogier som kopplade samman det lärda vetandet och folkets vetande var möjliga och kunde inledas endast på ett villkor: att de allomfattande diskursernas tyranni upphörde, med dess hierarki och alla dess privilegier för de teoretiska avantgarderna. Låt oss kalla denna sammankoppling av lärt vetande och lokala minnen, denna sammankoppling som gör det möjligt att skapa ett historiskt vetande om kampen *och använda detta historiska vetande i de samtida taktikerna*, om ni tillåter, för ’genealogi’.”²⁷⁴

Låt oss nu återvända till Foucaults kritiska uttalande om den antika etiken (vilken framställde delar av denna som diskriminerande, förtryckande och motbjudande). Utifrån det perspektiv som diskuterats ovan förefaller det som om hans kritik faktiskt är legitim, men att den vilar på en annan grund än en abstrakt jämlikhetsprincip. Det Foucault gör är att uppmärksamma vad han uppfattar som tillstånd av dominans, förtryck och ofrihet, vilket är något som alltså bör bekämpas. Varför så är fallet blir begripligt om man betraktar imperativet ur ett Nietzscheanskt perspektiv. Kopplar vi samman det moraliska imperativ - att inte acceptera något som icke-ifrågasättbara sanningar – med Nietzsches berömda uppmaning om att ”vi bör bli det vi är” så klarnar det hela. Uppmaningen handlar om att vi ska bejaka vår *avsaknad* av essen. Vi är det ofärdiga, ickedeterminerade djuret. Vi minns från kapitel 1 att vi beskrev Nietzsches förståelse av människan i termer av att: “[m]änniskan är det *ännu inte fastställda djuret* (...). I människan förenas *skaparen* med det *skapade* (...). ”Att bejaka detta betyder att vi bör göra motstånd mot subjektion, det vill säga utanifrån kommande präglingar, där vi tillskrivs och låses fast vid en viss identitet (rationellt och/eller begärande subjekt, etcetera). Vi bör istället eftersträva att i så

²⁷³“Critique “consists in seeing what type of assumption, of familiar notions, of established, unexamined ways of thinking accepted practices are based.” Foucault citerad i Kelly, M. *The political philosophy of Michel Foucault* s141)

²⁷⁴Foucault, M. *Samhället måste försvaras* s25 (min emfas)

hög grad som möjligt bli upphov till oss själva; att som Nietzsche säger, bli "ett av sig själv rullande hjul".²⁷⁵

Utgår man som Foucault gör, från en nietzscheansk förståelse av människan, förefaller det som om han faktiskt inte behöver affirmera en abstrakt jämlikhetsprincip för att kunna kritisera den antika etiken (eller några andra maktrelationer som upplevs som förtryckande). Grunden är istället en känsla av djupt ogillande eller indignation som ofta bottnar i en känsla av analogi med egna erfarenheter. Den normativa grunden för det jag ovan kallade emancipatorisk kritik är således inte någon abstrakt normativ princip, utan istället en kontingent solidaritet, en känsla av medkänsla, samhörighet eller likhet som motiverar kritiken. Ståndpunkten att någon annans kamp faktiskt angår mig själv kan i sin tur grunda sig i uppfattningen om att dessa förtryckande maktrelationer mycket väl skulle kunna drabba också mig. Solidariteten utgår inte från en gemensam, universell natur, utan från det faktum att vi alla är underställda styrregimer.²⁷⁶ Alla maktrelationer i samhället kan potentiellt appliceras på vem som helst, vilket gör att engagemang i andra individers eller grupper kamp mycket väl kan sägas motiveras av egenintresse.²⁷⁷ Av detta följer att Foucault inte behöver uttrycka sig i generella termer (till exempel affirmation av en universell jämlikhetsprincip) utan kritik och motståndspraktiker uppstår antingen (a) hos de grupper som uppfattar sig underställda oacceptabla maktrelationer, eller (b) från någon utanförstående som känner indignation över gruppens belägenhet (eller båda). Foucault tycks i detta sammanhang se en viktig funktion för den intellektuelle. I ett samtal med Deleuze talar han om den *specifike intellektuelle* "som inte längre uttalar sig i Människlighetens, Förnuftets eller Klassens namn, utan istället betraktar sitt arbete som lokala in-

²⁷⁵Nietzsche, F. *Zarathustra* s28

²⁷⁶Osborn, T "Critical Spirituality" s55f

²⁷⁷Kelly, M. *The political philosophy of Michel Foucault*, s126 Jämför också Spinoza som argumenterade för en frihetlig demokratisk ordning utifrån conatus. Conatus är en drift som enligt Spinoza utgör kärnan i alla modi (inklusive människan) och kan kanske förenklat beskrivas som en vilja att uttrycka sin existens på ett så extensivt och kraftfullt sätt som möjligt, det vill säga en form av egenintresse. Likheterna mellan conatus och den nietzscheanska viljan till makt är påtagliga. (Spindler, F. *Spinoza* Glänta produktion 2009 125ff). Spinoza lutar åt att en demokratisk ordning eftersom detta är den miljö som ger bäst förutsättningar för ett extensivt uttryckande av conatus. (ibid. s22)

grepp i specifika situationer.”²⁷⁸ En sådan lokal kritiks giltighet är således inte beroende av accepterandet av universella sanningar eller tanke-system.²⁷⁹ Den specifika intellektuelle skulle således kunna spela rollen av utanförstående som via sina analyser samtidigt förser de förtryckta och marginaliserade med verktyg att själv föra sin kamp. Det är nog ställt bortom allt tvivel att Foucault såg sig själv som en sådan intellektuell som genom arbetet med att forma sig själv, samtidigt försåg andra med verktyg att själva eftersträva frihet. I Foucaults fall är självskapelseetiken således direkt sammanlänkad med politisk kamp. I detta ser vi alltså en kontinuitet i förhållande till den antika perioden om vilken Foucault säger: ”Being occupied with oneself and political activities are linked.”²⁸⁰ Kanske kan man uttrycka detta som att Foucault upprättar en ny relation mellan den politiska parrhesian, som i detta fall handlar om att säga sanningen om och avslöja dominansförhållanden och den filosofiska parrhesian som är kopplad till formandet av sig själv i enlighet med ett självvalt logos.

2.4.2 Kritik av kontrakritiken

Ska vi nöja oss med denna tänkta Foucaultianska respons på kritiken, vilken tycks visa att han inte behöver affirmera ett jämlikhetsideal för att kunna kritisera förtryckande maktrelationer? Ja möjligheten att kritisera finns uppenbarligen, men räcker det? Kanske inte. Det är trots allt fullt möjligt att förtryckta grupper kan sakna de resurser och den kraft som krävs för att synliggöra de förtryckande maktrelationer de är underställda; *samtidigt* som ingen utomstående hyser solidaritet eller upplever någon indignation över deras belägenhet. I sådana fall tycks dessa grupper vara bortom all hjälp.

²⁷⁸Erik van der Heeg och Sven-Olov Wallensteins inledning till Deleuzes *Foucault*, s11. Se också Foucault, M. ”Den intellektuelles politiska funktion” i *Diskursernas kamp*, T. Götselius, U. Olsson (red), Symposion, Eslöv, 2008; samt ”Foucault, M.”Concern for Truth”i *Foucault Live: Interviews 1961-1984*, S. Lotringer (ed.) Översättning L. Hochroth, J. Johnston, Semiotext (e), New York, 1996, s462f. Se också Tully, J. ”To Think and Act Differently” s98

²⁷⁹Foucault, M. *Samhället måste försvaras*” s23. Se också Kelly, M. ”Foucault, Habermas, and the Self-Referentiality of Critique” s379f

²⁸⁰Foucault, M. ”Technologies of the Self” i *Ethics: Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault 1954-1984. Vol. 1*. P. Rabinow (ed.) The New Press, New York, 1997, s231

”What is never quite clear in Foucault is why anyone should favor certain local forms of resistance rather than others. Nor is it clear why one would ‘choose’ one side or the other in a localized resistance or revolt.”²⁸¹

Här tycks således finnas ett problem. Men är detta vanligt? Empirin tycks tala emot detta.

”Of course, it is perfectly possible that we will not feel these things [deep and visceral dislike], and hence feel no solidarity! But this effect does occur, and is precisely what we typically respond to Foucault’s analyses: most of us feel horror at the execution at the beginning of *Discipline and Punish*, and then feel deeply unsettled by the description of the carceral system in the rest of the book.”²⁸²

2.4.3 Valet

Vi tycks således bli stående framför en våg där vi i ena skålen finner principen om universell jämlikhet, vilket skulle kunna garantera att inga grupper blir lämnade åt sitt eget öde, utan reell möjlighet att frigöra sig från oacceptabla maktrelationer. Problemet med detta tycks vara att det uppnås till priset av acceptandet av en utopisk samhällsvision och ett okritiskt bejakande av ett etiskt fundament, som kanske på ett oacceptabelt sätt begränsar vår möjlighet till frihet. I den andra skålen finner vi ett imperativ om kontinuerlig emancipatorisk kritik, vilken syftar till att synliggöra de förgivettaganden på vilka våra praktiker grundar sig, vilket i sin tur möjliggör en ökad grad av frihet i förhållande till dessa. Problemet med denna position tycks främst vara avsaknaden av affirmation av en universell jämlikhetsprincip, vilket riskerar resultera i att denna möjlighet endast blir partikulärt tillgänglig. Vilken vågskål väger tyngst? Hur man besvarar denna fråga beror på hur vi väger de argument som lagts fram för och emot respektive position. Om man med Habermas & Co. menar att gemensamma normer är nödvändiga för samhällets fortbestånd och för att uppnå rättvisa väger det hela kanske över till denna sida. Den som istället affirmerar

²⁸¹Bernstein R ”Foucault: Critique as a Philosophical Ethos” s229

²⁸²Kelly, M. *The political philosophy of Michel Foucault* s126 Jag håller med om att detta verkar stämma i historiska fall, men är inte lika säker på att vi alltid har samma intuition gällande samtida exempel. Anledningen till detta har bland annat att göra med vårt upplevda behov av att utse syndabockar som får stå till svars för vår oförmåga att hantera diskursens kontingens. (Se vidare ”syndabocksexemplet” i kapitel 4).

överskridandets estetiska etik kanske däremot anser att Foucaultsidan väger tyngst och att frihet i viss mån trumfar kravet på jämlikhet. Själv ska jag argumentera för att det finns en mellanväg och att man i detta fall kan både äta kakan och ha kvar den.

3

En ny rättighet

3. Inledning

Även om det förra kapitlet indikerade ett svar på frågeställningen om huruvida Foucaults etik är ett rimligt samhällsideal, är vi ännu inte redo att avge ett definitivt omdöme. Innan ett sådant kan avges bör vi nämligen först titta närmare på Foucaults idé om en ”ny typ av rättighet” vilken hänger samman med möjligheten till frihet och utsikten att betrakta livet som ett konstverk. Som jag nämnde inledningsvis kompliceras bilden av Foucaults gärning betydligt i samband med publiceringen av de sista årens föreläsningar vid Collège de France. I relation till avhandlingens ämne är det framförallt Foucaults analys av den samtida liberalismen och då i synnerhet det nyliberala regerandekomplexet som utgör den främsta utmaningen. Hur ska vi egentligen förstå relationen mellan Foucaults etik och liberalt och nyliberalt regerande? Har Foucault i liberalismen funnit en bundsförvant? Hur förhåller sig den liberala rättighetsdiskursen (vilken kanske utgör det starkaste alternativet till min egen teori) till Foucaults idé om en ny typ av rättighet?

Jag kommer i detta kapitel börja med att diskutera Foucaults analys av den liberala regeringskonsten och precisera en Foucaultiansk kritik av den liberala rättighetsdiskursen, vilken visar på otillräckligheten i en sådan liberal förståelse av rättigheter. Därefter kommer jag visa på en positionsförskjutning hos Foucault, vilken gläntar på dörren mot möjligheten till en positiv rättighetsteori. Jag kommer slutligen att elaborera hur en sådan rättighet skulle kunna konkretiseras samt utreda vilka svårigheter en sådan artikulation skulle stöta på. Kapitlet avslutas med att jag drar upp riktlinjerna för ett nytt försök att formulera en rättighetsteori som förmår hantera några av de svårigheter som den Foucaultianska rättigheten, så elaborerad, skulle ha stött på.

3.1 Liberalt regerande och dess kris

De flesta av Foucaults kommentatorer verkar vara eniga om att det inte går att härleda någon positiv eller substantiell teori ur hans arbeten, utan endast ett ställningstagande för friheten att tänka, säga, handla, och vara på sätt som bryter och utmanar normaliserande institutioner och kulturella praktiker.²⁸³ I förra kapitlet identifierade vi två sammanlänkade anledningar till detta. För det första pekar Foucault mot det avskräckande faktum att många arbeten av frihetsälskande teoretiker, som till exempel Rousseau och Marx, kommit att användas som verktyg i konstruktionen av förtryckarregimer. Vi bör därför fundera mer än en gång innan vi formulerar positiva, föreskrivande teorier. Detta argument är underordnat Foucaults andra mer allmänna argument som hävdade att stipulerandet av specifika, icke-ifrågasättbara fundament med nödvändighet begränsar möjligheterna till frihet. Detta är fallet eftersom stipulerandet i sig innebär en begränsning av friheten; samtidigt som man genom en sådan bestämning ogiltigförklarar och utestänger andra utgångspunkter och möjligheter till avhakning och motstånd. Utöver dessa anledningar finns ytterligare problem vilka är knutna till själva fundamenten som moderna liberala rättighetsteorier utgår ifrån. Vi kommer i detta kapitel bland annat titta närmare på dessa.

Foucault identifierar två olika (men historiskt sammanflätade) liberala maktmodus; ett *uropeiskt*, vilket Foucault kallar radikalt eller utilitaristiskt och ett *amerikanskt*, vilket ges beteckningen revolutionärt eller axiomatiskt. Eftersom jag finner Foucaults begrepp allt annat än intuitiva kommer jag ofta flankera begreppet *radikal* med *utilitaristisk*; medan *revolutionär* flankeras med *naturrättsliberalism*, för att på så vis nå ökad klarhet och minska risken för sammanblandning. Båda den radikala, utilitaristiska liberalismen och den revolutionära, naturrättsliberalismen kan ses som en motpol till det rena statsförnuftet. Foucault kopplar samman statsförnuftet med skapandet av en polisstat med oändlig styrning; där administrationen flyter samman med staten, ”en stat som är fullständigt administrativ

²⁸³Mourad, R. ”After Foucault” s453. Se också artiklarna i del 2 av *Critique and Power*, Kelly M (red.). MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1998

och en administration som har med sig, bakom sig, hela tyngden av en styrningskonst.²⁸⁴ Staten (som Foucault alltså inte ser som något a-historiskt fenomen utan som ett korrelativ till en viss typ av regering²⁸⁵ i detta fall ett regering som utgår från statsförnuftet) ”ser som sin uppgift att kontinuerligt och effektivt ta hand om individerna, deras välmående, deras hälsa, deras arbete, deras sätt att vara, deras sätt att bete sig, till och med deras sätt att dö (...).”²⁸⁶ Man bör här uppmärksamma dubbelheten i begreppet ”polis”. Å ena sidan innefattar det idén om en social gemenskap som tar hand om och bryr sig om medlemmarnas välmående. Å andra sidan implicerar begreppet disciplinering och styrning. Foucault talar i Biopolitikens födelse om det rena statsförnuftet i termer av ”styrningskonstens lutningslinje utan ände, utan slut.”²⁸⁷ I syfte att göra staten stark och på så vis kunna garantera dess oberoende visavis andra stater, krävs ett kontinuerligt omhändertagande, en omsorg och detaljerad styrning av subjekten. Statsförnuftet, säger Foucault, följer sålunda följande princip:

”Not enough attention is given to things, too much escapes control, too many domains lack rules and regulation, order and administration are lacking. In short, there is too little government.”²⁸⁸

Båda de liberala tankelinjerna utgör en motvikt till en sådan totalitär, interventionistisk ordning, men identifierar två helt olika svar på frågan om den legitima maktens gränser; det vill säga hur makten ska begränsas. Den första, naturrättighetsteoretiska (revolutionära, axiomatiska) linjen tar i Foucaults analys avstamp i Rousseau och dennes idé om naturgivna individuella rättigheter (men bör rimligen också gå att spåra tillbaka till Locke.) Dessa rättigheter utgör utgångspunkten för upprättandet

²⁸⁴Foucault, M. ”Biopolitikens födelse” Översättning L. Dahlberg och J. Kihlberg *Fronesis* Nr 22-23, 2006, s65

²⁸⁵Foucault, M. *The Birth of Bio Politics* s6, 77

²⁸⁶Foucault, M. ”Biopolitikens födelse” (Fronesis) s75 Statsförnuftet blockeras under 1600-talet från att blomma ut av sina historiska rötter (vilka vi finner i kungamakten och suveränitetens problem.) Detta gör att Foucault ibland talar om ”administrativa monarkier”(s75) vilket på ett bra sätt fångar dess dubbelhet. Å ena sidan är man kvar i suveränitetstänkandet som utmärker kungamakten (suveränens styrka och gränserna för dennes legitima maktutövning) och å den andra sidan framväxten av ett statsförnuft som ser statens styrka (inte suveränens) som sitt mål. Så länge man är kvar inom suveränitetstänkandet blockeras det senare.

²⁸⁷Foucault, M. ”Biopolitikens födelse”(Fronesis) s65

²⁸⁸Foucault, M. *The Birth of Biopolitics* s318

och förhandlingarna av ett samhällskontrakt. Maktutövningen ses helt enkelt som legitim om den respekterar individens fri- och rättigheter. Denna hållning säger Foucault ”består enkelt uttryckt i att gå från de mänskliga rättigheterna via upprättandet av suveränen till avgränsningen av styrningskonsten.”²⁸⁹ Gränserna för maktens utövande nås enligt denna tankelinje således i någon mening via deduktion. Den andra tankelinjen, den radikala eller utilitaristiska, utgår istället från styrpraktiken som sådan och frågar sig huruvida reglering och intervention är nödvändig eller nyttig. Gränserna för legitim styrning bestäms inom den radikala, utilitaristiska grenen således av interventionens nytta. Vi kan därför i någon mening säga att gränserna för maktens utövande inom den radikala grenen nås genom induktion.

Innan vi tar oss an analysen av de båda moderna varianterna av dessa liberala tankelinjer ska jag först säga något allmänt om det liberala regerandet och dess nuvarande kris, på vilken de båda varianterna av nyliberalism som Foucault diskuterar är en reaktion. Vilken typ av regerande implicerar liberalismen? Jämför vi med statsförnuftet och dess tendens till en alltmer genomgripande och allomfattande styrning utgör liberalismen dess motpol. Liberalismen är en regeringsteknik som fungerar genom sitt *tillbakadragande*. Den unika frågan för detta maktmodus lyder: Varför styra? Liberalismen är således (till skillnad mot statsförnuftet) synnerligen kritiskt inställd till styrning och reglering. Den grundläggande liberala hållningen bör vara följande:

”One always governs too much’ – or at least, one should always suspect that one governs too much.”²⁹⁰

Här kan det vara på sin plats att göra en allmän anmärkning angående receptionen av Foucault. Hans analys av liberalismen får givetvis konsekvenser för den schablonmässiga, endimensionella läsningen av Foucault som hävdar att han främst karaktäriserade vårt moderna samhälle i termer av övervakning och disciplinering. Foucaults analys av liberalismen visar tydligt att så inte är fallet. Detta visar återigen på hur bilden av Foucaults

²⁸⁹Foucault, M. ”Biopolitikens födelse” (Fronesis) s66

²⁹⁰Foucault, M. *The Birth of Biopolitics* s319

filosofiska gärning komplicerats betydligt i och med publice-
ringen av hans föreläsningsserier vid Collège de France.

En stor och disciplinerande statsapparat är som sagt inget självändamål för ett liberalt regerande utan man eftersträvar i grund och botten en minimering av statliga regleringar. Detta blir möjligt genom introduktionen av idén om det civila samhället och de ”naturliga” ekonomiska, politiska och sociala processerna som man tänker klarar sig ofta helt utan statlig reglering. Det är med andra ord idén om samhället som är den liberala regeringskonstens regulativa idé. För att förklara detta närmare bör vi för det första tydliggöra mer exakt vad Foucault egentligen menar med ”liberalism” och för det andra fortsätta jämförelsen av denna styrregim med statsförnuftet, vilken var den regeringsform som på många vis föregår liberalismen, för att därigenom sätta den liberala styrregimen i perspektiv.

Liberalism förstås i ett Foucaultianskt perspektiv inte som en ideologi, utan i likhet med andra maktdispositiv som en praktik eller som Foucault uttrycker det” [a] way of doing things”.²⁹¹ Dessa praktiker skapar verklighet. I likhet med andra regeringsformer (government) är liberalismen en praktik eller metod som via kontinuerlig självreflektion syftar till att på mest effektiva sätt förverkliga sitt syfte. Staten utgör ett korrelat till detta maktdispositiv. Men till skillnad mot statsförnuft så betraktar liberalismen inte statens styrka som regerandets högsta mål. Regerandet, det vill säga en aktivitet som styr människors uppförande inom ramen för en stat, är för liberalt regerande inget självändamål, vilket det var för statsförnuftet. Den rationalitet som genomsyrar statsförnuftet handlade som sagt, enligt Foucault, om att förverkliga en stark, nästan allomfattande, stat. Detta ledde till att man affirmerar en – i förhållande till det liberala maktmoduset - motsatt princip: *man kan inte styra tillräckligt*.

Jämför vi detta med liberalismen finner vi att den avgörande skillnaden ligger just i att man inte längre har statens styrka som övergripande mål. Istället utgår detta maktmodus alltså från idén

²⁹¹Foucault, M. *The Birth of Biopolitics* s318

om *samhället* vilket existerar som både extern och intern del av staten.²⁹² Det är samhället, både som möjlighetsbetingelse och mål, som gör det möjligt att ställa frågan: *Varför måste man styras?* Foucault skriver:

”It is society – as both condition and final end – that makes it possible to no longer ask: How can one govern as much as possible at the least possible cost? Instead, the question becomes: Why must one govern? That is to say: What makes government necessary, and what ends must it pursue with regard to society in order to justify its own existence? It is the idea of society which permits the development of a technology of government based on the principle that it is already in itself ‘too much,’ ‘excessive’ – or at least that it is added as a supplement whose necessity and usefulness can and must always be questioned.”²⁹³

Det liberala regerandet har således som utgångspunkt för sitt funktionssätt att det normala är *inga* statliga regleringar vilket gör att varje förslag på reglering måste vinna legitimitet innan implementeringsprocessen kan ta vid. Det vi ser är alltså ett regerande som förordar statens reträtt från samhället vilket ses som uppbyggt av mer eller mindre självreglerande diskurser (till exempel den ekonomiska diskursen ”störd” av Adam Smiths ”osynliga hand”) vars funktion, effektivitet och produktivitet kan maximeras genom icke-inblandning. Liberalismen är därför misstänksam mot alla former av regleringar vilka man menar alltid måste ifrågasättas och granskas.

LIBERALISMENS KRIS

Liberalismens distinktion mellan det naturligt fungerande samhället och den reglerande staten uppfattas givetvis inte av Foucault som en universell sanning. Det Foucault vill undersöka är som sagt hur denna distinktion fungerar som en regulativ idé för den liberala regeringsformen. Den liberala frågan, förstådd som en kontinuerlig kritik av regerandet och vars utgångspunkt är att staten alltid utövar för mycket styrning/reglering/regerande, är central eftersom den just pekar mot möjligheten av en autonom sfär vilken i stor utsträckning funge-

²⁹²Foucault, M. *The Birth of Biopolitics* s319

²⁹³Foucault, M. *The Birth of Biopolitics* s319

rar utan regleringar och styrning. Denna idé är viktig i liberalt tänkande men saknar ofta motsvarighet i verkligheten.

Sanningen att säga har liberalismen inte alls dragit sig tillbaka helt, utan i praktiken varit relativt närvarande och aktiv i sitt regerande. Så har det kanske alltid varit men viljan att intervernera ökade markant i början av 1900-talet eftersom det sågs som nödvändigt för att kunna hålla kommunismen, socialismen, nationalsocialismen och fascismen stängna.²⁹⁴ Eftersom liberalismen är ett maktmodus som kräver olika typer av friheter för att fungera ser staten ofta som sin uppgift att säkerställa, upprätthålla och producera olika friheter. Foucault skriver om liberalismen att den ”livnär sig på frihet i den mån den inte kan fungera om det inte verkligen finns ett antal friheter: fri marknad, frihet för säljare och köpare, fritt utövande av äganderätten, diskussionsfrihet, möjligen yttrandefrihet, etcetera.”²⁹⁵ Utan dessa friheter fungerar inte samhället. Men ett fungerande samhälle uppstår alltså inte spontant eller naturligt om man så vill, utan *frihet måste produceras*. Foucault tar friheten på arbetsmarknaden som ett mycket talande exempel.

”Frihet på arbetsmarknaden, men då måste det finnas arbetare, arbetare i tillräckligt stort antal, arbetare som är tillräckligt kompetenta och utbildade, arbetare som är politiskt avväpnade för att inte utöva tryck på arbetsmarknaden. Och här finns ett slags pådrivande kraft för en mycket omfattande lagstiftning, för mängder av statliga ingripanden som ska garantera den produktion av frihet som man har behov av just för att kunna styra.”²⁹⁶

Den liberala praktikens behov av att producera frihet har således haft problematiska konsekvenser. För det första finns, menar Foucault, ett nära samband mellan liberalismens framväxt och mångfaldigandet av disciplinära tekniker med vars hjälp individens beteende styrs. Dessa båda är ”helt och hållet sammanbundna.”²⁹⁷ För det andra mångfaldigas också interventionistiska praktiker vilka syftar till att producera frihet; det vill säga kontroll och intervention i frihetens namn.²⁹⁸ Foucault menar att

²⁹⁴Foucault, M. ”Biopolitikens födelse” (Fronesis) s80 (Birth of Biopolitics s69)

²⁹⁵Foucault, M. ”Biopolitikens födelse” (Fronesis) s76

²⁹⁶Foucault, M. ”Biopolitikens födelse” (Fronesis) s77 (min emfas)

²⁹⁷Foucault, M. ”Biopolitikens födelse” (Fronesis) s79

²⁹⁸Foucault, M. ”Biopolitikens födelse” (Fronesis) s79

detta leder fram till liberalismens nuvarande kris vilken handlar om ”att mekanismerna för att producera frihet, just de mekanismer som man har satt ihop för att säkra och tillverka denna frihet, i själva verket producerar destruktiva effekter som till och med överträffar det som de producerar.”²⁹⁹ Annorlunda uttryckt: Intervention och kontroll i frihetens tjänst bli i många fall ett lika stort hot mot friheten som de problem de försöker avvärja.

Vi kan av ovanstående analys av den klassiska liberalismen dra slutsatsen att denna inte passar som hand i handske med den Foucaultianska etiken, utan att Foucault rimligen bör ha varit synnerligen kritisk till denna. Foucault menar att den utilitaristiskt informerade Ordoliberalismen och den naturrättsbaserade amerikanska nyliberalismen båda är försök att komma till rätta med denna problematik.³⁰⁰ Vi bör därför titta närmare på analysen av dessa nyliberala maktmodus.

3.1.1 Radikal, utilitaristisk liberalism

Den moderna manifestation av den radikala liberala praktiken som Foucault analyserar är Ordoliberalismen, vilken uppkom i Tyskland efter andra världskrigets slut. Ordoliberalismen fokuserade på marknaden och försökte utreda vad en marknadsekonomi kunde vara, om den organiserades (inte planerades eller styrdes) inom ramen för ett institutionellt och legalt ramverk som dels kunde garantera dess funktionssätt och dels kunde garantera att den ekonomiska friheten inte gav upphov till social oro.³⁰¹ De meningsmotståndare man kritiserade och positionerade sig emot var främst *Sovjetisk socialism*, *Nationalsocialism* och *Keynesiansk interventionism*, vilka alla på olika sätt ignorerade marknadens funktionssätt, vilket ordoliberalerna menade var det enda sättet som en sund prissättning av varor kunde garanteras. Ordoliberalerna menade dock att den marknadsprocess genom vilket det rätta priset för varor och tjänster kunde fastställas var en bräcklig process. Marknaden är för Ordoliberaler-

²⁹⁹Foucault, M. ”Biopolitikens födelse”(Fronesis) s80

³⁰⁰Foucault, M. *The Birth of Biopolitics* s69. Ordoliberalismen uppkallat efter tidsskriften *Ordo* i vilken några av de främsta tänkarna (så som Eucken, Röpke, Böhm och von Rüstow) publicerade och preciserade sina idéer.

³⁰¹Foucault, M. *The Birth of Biopolitics* s322f

na inte något naturligt utan något skapat.³⁰² Lämnas den utan tillsyn skapas monopol.³⁰³ Därför förespråkade ordoliberalerna ett relativt omfattande legalt och institutionellt ramverk som kunde garantera en fungerande konkurrens vilket i sin tur garanterade marknadens prissättande funktion.

”So we do not touch the laws of the market but act so that institutions are such that these laws, and only these laws, really are the principle of general economic regulation and, as a consequence, of social regulation.”³⁰⁴

För att fungera korrekt kräver marknadsekonomin således stöd från staten i form av legala och institutionella ramverk, samt av begränsade sociala interventioner i form av till exempel ekonomiskt stöd till arbetslösa, sjukförsäkringssystem, bostadsbidrag, etcetera.³⁰⁵ Ordoliberalismens sociala marknadsekonomi är således inte främmande för bruket av biopolitik.³⁰⁶

En naturlig fråga är då på vilket sätt de nyliberala Ordoliberalerna skiljer sig från den tidiga liberalismen. Hur hanterar man liberalismens kris? Frågan är kanske lite olyckligt ställd, eftersom Ordoliberalerna inte betraktade tidigare liberalism som sin motståndare, utan positionerade sig som sagt främst i förhållande till Socialism, Nationalsocialism och Keynesiansk interventionism. Jämfört med dessa har man en synnerligen kritisk inställning till statlig intervention. Det finns till exempel ingen tanke om att interventionen bör syfta till att uppnå ekonomisk utjämning. Tvärt om ser Ordoliberalerna ekonomisk ojämlikhet som en förutsättning för marknadens korrekta funktionssätt. Någon generell beskattning i syfte att omfördela rikedomar godtas inte. Interventioners främsta syfte är att säkerställa marknadens funktion, det vill säga upprätthålla konkurrens. Det nydanande med Ordoliberalismen, vilket också är det som främst särskiljer den i förhållande till tidigare liberalism, är just att den vill underordna staten marknaden. Annorlunda uttryckt: det som utmärker Ordoliberalismen är att man vill låta marknadstänkan-

³⁰²Foucault, M *The Birth of Biopolitics* s131

³⁰³Foucault, M. *The Birth of Biopolitics* s134

³⁰⁴Foucault, M. *The Birth of Biopolitics* s167

³⁰⁵Foucault, M. *The Birth of Biopolitics* s323

³⁰⁶Biebricher, T. ”The Biopolitics of Ordoliberalism” *Foucault Studies*, No.12, 2011

det strukturera en stor del av det sociala.³⁰⁷ Foucault sammanfattar tankegången på ett slagkraftigt vis: ”a state under the supervision of the market rather than a market supervised by the state.”³⁰⁸ Tanken är att marknadens funktion både ska ha ett avgörande inflytande på det sätt på vilket makten praktiseras av staten och hur samhället organiseras. Vi kan uttrycka detta som att det är upprätthållandet av marknaden och individens frihet att agera på marknaden som uppfattas som grunden för statens legitimitet. Staten finns så att säga främst till för marknaden, inte tvärt om. Man kan därför säga att ekonomin producerar legitimitet. Vi kan också säga att det är marknadens behov (för att kunna fungera korrekt) som ska styra hur samhället organiseras och vilka lagar som stiftas. Ekonomin är grunden för lagstiftningen.

”the economy (...) and economic growth produces sovereignty; it produces political sovereignty through the institution and institutional game that, precisely, makes this economy work. The economy produces legitimacy for the state that is its guarantor. In other words, the economy creates public law, (...)”³⁰⁹

Ordoliberalerna ser dock inte upprätthållandet av en fungerande marknad som statens enda uppgift utan menar att den också måste säkerställa sammanhållning och att medborgarna fortsatt känner sig tillhöra en moralisk gemenskap. Detta kan inte uppnås, menade man, om det marknadsekonomiska tänkandet (med dess konkurrensprincip) skulle bli allom rådande och genomsyra samtliga samhällets relationer. Foucault citerar en av de mer framträdande Ordoliberalerna, Wilhelm Röpke, som uttryckte tankegången på följande vis:

”Competition is a principle of order in the domain of the market economy, but it is not a principle on which it would be possible to erect the whole of society. Morally and sociologically, competition is a principle that dissolves more than it unifies.”³¹⁰

Även om alltså de utilitaristiskt informerade Ordoliberalerna ger staten uppgifter som sträcker sig utöver säkerställandet av en fungerande marknad kan vi ändå säga att de försöker hantera

³⁰⁷Foucault, M *The Birth of Biopolitics* s131

³⁰⁸Foucault, M. *The Birth of Biopolitics* s116

³⁰⁹Foucault, M. *The Birth of Biopolitics* s84

³¹⁰Röpke citerad i Foucault, M. *The Birth of Biopolitics* s242f

liberalismens kris genom att starkt begränsa statens åtaganden och uppställa tydliga kriterier för när en intervention är legitim och när den inte är det.

3.1.2 Revolutionär (axiomatisk) naturrättsliberalism

Vänder vi oss till den naturrättsligt grundade revolutionära grenens moderna företrädare, den amerikanska nyliberalismen, ser vi att denna tydligare än Ordoliberalerna betonar idén om statens tillbakadragande, dess icke-inblandning (vilket också Foucaults benämning ”anarcho-liberalism” skvallrar om). Varför är det så? En anledning torde vara dess skilda ursprung. I Europa har liberalismen fungerat som ett sätt att regera vilket måste förstås i relation till, eller kanske snarare som en reaktion mot det maktmodus Foucault kallat statsförnuft.³¹¹ Liberalismen tillhandahåller i denna kontext en begränsande (utilitaristisk) princip för statens maktutövning. Huruvida ett visst statligt agerande är legitimt beror som sagt på dess nytta. I den europeiska kontexten är man därför *relativt* benägen att acceptera statlig inblandning (så länge den uppfattas som nyttig). Foucault säger faktiskt att konflikter mellan styrda och styrande i den europeiska kontexten ofta handlar om den offentliga servicen³¹² vilket jag tolkar som att medborgaren av en eller annan anledning anser att staten inte levererar vad den borde. (Om tolkningen är korrekt verkar idén om ett ”polis” i betydelsen social gemenskap som tar hand om sina medborgare förbli åtminstone relativt intakt i den europeiska kontexten.) Även om Ordoliberalismen delvis kan sägas vara en reaktion på den liberala krisen (vilken sätter ljuset på en i deras anseende alltför långtgående statlig intervention) har den ändå sina rötter nedstoppade i denna liberal-utilitaristiska mylla, och ställde sig därför inte avvisande till en (förvisso starkt begränsad) statlig inblandning. Statlig intervention och reglering är av godo om den är till nytta för att säkerställa marknadens funktion och garantera social fred och känslan av moralisk och social gemenskap i samhället.

I den amerikanska kontexten är utgångspunkten en annan. Här utgör det liberala tänkandet själva grunden för statsbildningen.

³¹¹Foucault, M. *The Birth of Biopolitics* s217

³¹²Foucault, M. *The Birth of Biopolitics* s218

Inom den amerikanska liberalismen artikuleras därför konflikter mellan styrda och styrande istället i termer av frihet.³¹³ Det handlar alltså om en delvis annorlunda grundläggande förståelse av relationen mellan de styrda och de styrande där statens legitimitet är kopplad till respekterandet av individens frihet. Lite tillspetsat kanske vi kan säga att statlig intervention accepteras om den inte kränker individens fri- och rättigheter. Liberalismen i den amerikanska kontexten, säger Foucault, är ett sätt att vara, ett sätt att tänka.³¹⁴ Utgångspunkten för detta anarcho-liberala tänkande är på ett ännu tydligare vis (jämfört med den utilitaristiska, radikala grenen) att det normala är att staten inte lägger sig i individens handlade. Det normala är icke-inblandning och all typ av intervention granskas av de revolutionära, naturrättsligt informerade anarcho-liberalerna genom en frihetsdiskurs nåsöga, varigenom inte särskilt mycket slipper igenom.

Om vi ställer den amerikanska nyliberalismen mot Ordoliberalismen finner vi att den förra på många sätt är mer långtgående. Det amerikanska nyliberala tänkandet motsätter sig i högre utsträckning sociala interventioner i marknadsekonomin. Dock gäller detta inte bara marknadsekonomin, utan interventioner överhuvudtaget. Det verkligt nydanande med den amerikanska nyliberalismen är nämligen att den vill exportera marknadslogiken till andra icke-ekonomiska samhällsfärer, så som familj, barnafödande och straffsystem vilket gör att man i detta fall kanske kan tala om en allomfattande liberal logik eller styrningsrationalitet som genomsyrar och förmår förklara hela samhället (och inte begränsas enbart till agerandet på marknaden).³¹⁵ Denna utvidgning, denna export av marknadslogiken möjliggörs, enligt Foucault genom konstruktionen av *homo economicus*, vilken för de amerikanska nyliberalerna förstås i termer av ett entreprenöriellt jag (jaget som företag) som genom bruket av marknadslogik på alla livets områden skapar sig själv.³¹⁶

³¹³Foucault, M. *The Birth of Biopolitics* s218

³¹⁴Foucault, M. *The Birth of Biopolitics* s218

³¹⁵Foucault, M. *The Birth of Biopolitics* s229f; 243; 323 Paradoxen att det i vissa fall föds färre barn i rika familjer än i fattiga förklaras även det via ekonomisk rationalitet (*Homo economicus*). Kostnaden för att föra vidare sitt sociala arv är högre för denna grupp än för fattiga familjer (som har en lägre grad av humankapital att förmedla).

³¹⁶Foucault, M. *The Birth of Biopolitics* s225f

Vi återkommer till föreställningen om det entreprenöriella jaget, men det vi för tillfället bör uppmärksamma är att vi i den amerikanska nyliberalismen finner den liberala kritiska inställningen till intervention och reglering i närmast renodlad form, vars fråga måste besvaras: Varför styra; varför reglera; varför intervensera? Beträktat ur den amerikanska nyliberalismens perspektiv är dessa interventioner sällan legitima och man vill därför se en stark begränsning av statlig intervention. Samhället, menar man, klarar sig ofta helt utan regleringar.

Av ovanstående analys kanske man vill dra slutsatsen att man ur ett Foucaultianskt perspektiv (som betonar vikten av att kunna tänka, säga, handla och vara annorlunda) bör vara mer välvilligt inställd till den naturrättsligt influerade revolutionära tankelinjen. En sådan slutsats förefaller också att kunna få stöd om man väljer att utgå från vissa av de uttalanden Foucault gör i samband med analysen av den amerikanska nyliberalismen.³¹⁷ Jag ska dock försöka visa att de positiva omdömen som Foucault avger måste förstås i termer av nyliberalismens kritiska *potentialitet* (vilken ligger i förlängningen av den kontinuerligt ställda kritiska frågan om behovet av att styra överhuvudtaget som liberalismen möjliggör) snarare än en affirmation av en reell praktik. Jag kommer således att visa att denna naturrättsligt informerade revolutionära linje i praktiken är lika problematisk som den utilitaristiska, radikala och att den därför behöver över-skridas. För att inte förlora den mer övergripande kritiska granskningen av ett liberalt regerande ur sikte bör vi dock ta ett steg tillbaka och se på hur en Foucaultinspirerad kritik av liberalismen som helhet kan se ut.

3.2 Foucaultiansk kritik av liberalismen

Låt oss nu fundera kring hur man bör förstå de relativt positiva omdömen som Foucault gör om liberalismen i stort och om den amerikanska nyliberalismen i synnerhet. Har han i den senare funnit en allierad? Svaret är kanske både ja och nej. I en mening

³¹⁷ Jag bör kanske påpeka att Foucault även gör positiva (kontroversiella) uttalanden även i relation till den tyska Orodliberalismen och den individuella frihet som medborgaren kan åtnjuta under en sådan regeringsform. Se till exempel *The Birth of Biopolitics* s 83ff

utgör ifrågasättandet av huruvida olika typer av styrning är nödvändig en bundsförvant till den Foucaultianska etiken, eftersom ifrågasättandet kan möjliggöra för oss att tänka, säga, handla och vara annorlunda. Statens reträtt från samhället, som utgör kärnan i nyliberalismens regeringskonst, är i sig en maktteknologisk innovation vilket producerar en ny typ av verklighet (och därigenom ifrågasätter den gamla). I dess spår uppkommer också nya former av subjektivitet, nya sätt att vara och uppfatta sig själv som subjekt, nya erfarenheter möjliggörs. I fallet amerikansk nyliberalism finner vi idén om individen som konstituerar sig själv; som på alla livets områden ser sig själv som ett företag, vilket i sig är ett nytänkande. Att vissa aspekter av detta nyliberala tänkande tilltalade Foucault råder det nog ingen tvekan om.

Problemet med liberalismen är dock att den i vissa fall utgår från en naiv förståelse av makt vilken gör den delvis blind för de maktrelationer som är verksamma i samhället. Jag menar således att man måste sätta Foucaults tillsynes välvilliga omdömen om nyliberalismen i perspektiv. Läser man dessa omdömen som att Foucault ser nyliberalismen som ett maktmodus där människan på något vis kan undkomma makt är man givetvis fel ute. En sådan tolkning skulle vara helt oförenlig med en Foucaultiansk maktförståelse, vilken betonar maktens närmast allomfattande eller åtminstone allomstädes närvarande karaktär. Det är som sagt den liberala *föreställningen* om det civila samhället som regulativ idé som intresserar Foucault (vilket inte bottnar i en tro på dess existens). Vilken funktion fyller *föreställningen* om ett civilt samhälle som – om det lämnas i fred – kommer att fungera som självreglerande diskurser i enlighet med dess inneboende natur, i liberal styrningskonst? Det är just det sista – det naturliga – som ofta utgör liberalismens blinda fläck och som man bör ta fasta på för att förstå den liberala maktutövningens verkningar. Det är idén om det ”naturliga” och om icke ifrågasatta utgångspunkter, som gör liberalismen blind för att den egna regeringskonsten också bygger på maktutövning. Det är idén om människans, samhällets, marknadens natur och den därmed sammanhängande föreställningen om deras naturliga funktions-sätt som ofta är den liberala styrregimens fundament. Liberalismen är en naturalism, som en kommentator uttryckte det

hela.³¹⁸ Denna ”natur” är dock inget objektivt faktum, utan något som måste produceras³¹⁹ vilket bland annat uppnås genom en normeringsprocess som styr både de ”normalas” och de ”onormalas” handlande.

Det är kanske lätt att tro att denna kritik främst drabbar den tidiga liberalismen och att till exempel den amerikanska nyliberalismen går fri. Jag menar dock att även denna träffas. Inom den amerikanska nyliberalismen finner vi nämligen en sådan normerande idé i *homo ekonomikus* vilken bör betrakta livets samtliga aspekter och relationer genom den ekonomiska rationalitetens prisma. Det entreprenöriella jaget fungerar som norm. Visserligen utgör denna subjektivitet en innovation som förmår rucka på verkligheten och möjliggöra för oss att tänka, säga, handla och vara annorlunda, vilket givetvis är något positivt. Men precis som vi konstaterade då vi analyserade Foucaults relation till den Iranska revolutionen, vilken också möjliggjorde nytänkande, är det just det frihetliga momentet som Foucault är positiv till och *inte* den ortodoxi som uppkommer då den nya diskursen eventuellt vinner hegemoni. När/om detta sker begränsas återigen friheten. Om så blir fallet är det mot denna nya diskursiva tillslutning som den kontinuerliga emancipatoriska kritiken som utgör kärnan i den Foucaultianska etiken ska inriktas.³²⁰ Även om disciplinerande och normerande praktiker är mindre synliga i liberala regeringsformer är de inte frånvarande utan måste förstås som verksamma på andra nivåer och ges en annan inriktning, jämfört med vad som var fallet under till exempel statsförnuftet. Den liberala maktutövningen blir därför kanske mindre synlig och svårare att upptäcka. Frånvarande är den dock inte. Låt oss efter denna övergripande diskussion övergå till en mer detaljerad kritik av den liberala regerandekonsten och då främst av den revolutionära, naturrättsligt grundade rättighetsdiskursen. Det bör påpekas att kritiken bygger på en mer global läsning av Foucault och inte enbart på vad som sägs i *The Birth of Biopo-*

³¹⁸Kihlberg, J. ”Liberalismen är en naturalism” *Fronesis* nr 22-23, 2006

³¹⁹Bierbricher, T. ”The Biopolitics of Ordoliberalism” s188f.

³²⁰Ett flertal studier har visat på det nyliberala tänkandes segertåg vilket bland annat förvandlat medborgare till kund eller konsument. En av de tidigare svenska analyserna av fenomenet inom statsvetenskaplig forskning bör ha varit Kristina Boréus doktorsavhandling *Högerväg Nyliberalismen och kampen om språket i svensk offentlig debatt 1969-1989*, som utkom 1994. (Boréus, K. *Högerväg Nyliberalismen och kampen om språket i svensk offentlig debatt 1969-1989*, Tiden, Stockholm, 1994)

litics, i vilken stora delar av ovanstående och kommande kritik inte formuleras.

3.2.1 Foucaultiansk kritik av liberal rättighetsdiskurs

I många fall utgår alltså liberala maktmodus från en essentialistiskt grundad förståelse av människan, vilken garanterar individens suveränitet och hennes individuella rättigheter.³²¹ Denna förståelse av människan är i bästa fall *felaktig*, men i värsta fall *delaktig* i upprätthållandet och möjliggörandet av den disciplinerande och normerande maktens verkningar.³²² Foucault menar att det senare är fallet. Enligt min läsning av Foucault kan fyra sammanlänkade anledningar identifieras:

- a) Liberala rättigheter som tar avstamp i en essentialistisk förståelse av människan är starkt sammankopplade med den juridiska maktformen. Detta maktmodus fokuserar på statsnivå vilket gör oss oförmögna att upptäcka och begränsa den disciplinerande och normerande maktens verkningar, vilka manifesterar sig på lokal nivå i samhället.
- b) Enligt liberal teori är staten garanten för att de individuella rättigheterna respekteras. Detta görs med hjälp av polis, militär, fängelser, häkten, domstolar, etcetera; det vill säga precis de institutioner där verkningarna av den disciplinerande och normerande makten är tydligast. Liberal rättighetsteori legitimerar och möjliggör således just de institutioner som ur ett disciplinärt perspektiv är mest problematiska.
- c) Det liberala maktmönstret är också beroende av den disciplinerande och normerande makten för produktionen av den typ av subjekt som är nödvändiga för dess överlevnad; det vill säga subjekt som uppfattar sig som både fria *och* ansvarstagande samhällsmedborgare. Dessa disciplinerande och normerande praktiker är nödvändiga

³²¹Se till exempel Locke enligt vilken människan är av naturen rationell, social och vänligt sinnad mot sina medmänniskor. Även tänkare som Rousseau, Kant och Rawls vill jag räkna hit.

³²²Mourad, R. "After Foucault: A New form of Right" s453

för upprätthållandet av de friheter som den liberala styrregimen är beroende av.

- d) Den essentialistiska eller förgivettagna människosynen ställer upp en norm för hur en människa är/bör vara (för att vara en fullödig människa); vilken fungerar normerande och utestängande.

(a)

Låt oss börja med att utveckla den första punkten. Det första som behöver förklaras är hur den liberala naturrättsligt informerade revolutionära teorin är kopplad till det juridiska maktmönstret. Foucault skulle troligen säga att det normala sättet att tänka på maktutövning och förtryck inom den västerländska filosofin är helt kopplat till detta maktdispositiv vilket utgår från idén om suveränen. En förenklad genealogi ger vid handen att detta juridiska maktdispositiv finns med oss från och med de feodala monarkierna under 15- och 1600-talet (och troligen även tidigare) och att det fortfarande är framträdande i dagens demokrati och rättighetsteorier. Den feodala kungens rätt bestod, som vi tidigare konstaterat, i ”att *åsamka* död eller *låta* leva”³²³. Ett exempel på denna maktlogik ges som sagt av Machiavellis *Fursten* där problematiken kretsar kring kopplingen mellan staten och fursten, och hur kontrollen över *territoriet* kan säkras. Fokus inriktades alltså på furstens möjlighet att behålla kontrollen över staten och territoriet och så länge denna inte var hotad erhöll individen ett relativt stort mått av frihet (i betydelsen relativ avsaknad av disciplinerande och normerande maktrelationer). Individen åtnjöt således en privat sfär som var relativt fri från inblandning. Samma juridiska maktdispositiv återfinns sedan under 1700-talet, men nu i samband med konstruktionen av en demokratisk ordning. Även om denna konstrueras, som Foucault säger ”in opposition to the administrative, authoritarian, and absolutist monarchies,”³²⁴ är det fortfarande samma maktdispositiv som dominerar tanke sättet. Det som sker är att individen (Locke) eller folket (Rousseau) intar kungens plats som suverän, och de anses fria när de underställer sig de lagar de själva stif-

³²³Foucault, M. *Viljan att veta* s138

³²⁴Foucault, M. ”Two Lectures” s41

tat.³²⁵ Det är till denna ”självdetermination” som idén om legitim maktutövning och individuella rättigheter ofta knyts. I många fall understöds denna bild av en mytisk tankefigur där fria, autonoma och rationella individer tar steget ut ur ett naturtillstånd (där de är bärare av naturgivna rättigheter) och genom upprättande av ett samhällskontrakt underställer sig självpålagda lagar.³²⁶ Här tydliggörs det sätt på vilken revolutionär, naturrättsligt informerad liberal teori (inkluderandes amerikansk nyliberalism) genomsyras av det juridiska maktdispositivet. Sinnebilden för denna maktförståelse är dubbla suveräner. En yttre (den som skapats genom samhällskontraktet) och en inre (den autonoma individen). Enligt denna naiva maktförståelse skulle individen undkomma makten om den externa suveränen avlägsnades. Det finns således, enligt detta synsätt, en föreställning om en position *utanför* makten. Orsaken till naiviteten blir kanske mest begriplig om man anställer Wittgensteins tankefigur om hur vi kan vara ”bildens fångar” och att man måste förstå bilden som varandes just en bild innan man kan frigöra sig från den. Cressida Heyes sammanfattar denna tankegång på ett bra sätt:

”As Wittgenstein (and implicitly, Foucault) argues, a picture must be visible *as* a picture before it can be seen as contingent. To the extent that we are held captive (...) by the picture, we are unfree.”³²⁷

Från liberalt revolutionärt, naturrättsligt håll måste man således komma till insikt om att den juridiska maktsformen inte är allom rådande utan ett av många maktdispositiv, vilka tillsammans formar subjekten. Som redan antytts är problemet med det juridiska maktdispositivet (som alltså emanerar ur idén om suveränen; verkställs via lagstiftning; är förbjudande till sin karaktär, nej-sägande; och byggandes på överenskommelse)³²⁸ att den är blind - och gör oss blinda - för de verkningar som intåget av den normaliserande och disciplinerande (produktiva och konstitu-

³²⁵Foucault, M. ”Maktens maskor” i *Diskursernas kamp*, T. Götselius, U. Olsson (red), Symposium, Eslöv, 2008, s208. Se också ”Biopolitikens födelse” där Foucault beskriver detta som en sammanlänkning av vilja och lag. (Foucault ”Biopolitikens födelse” (Fronesis) s68. Se även Tully ”To Think and Act Differently” s126

³²⁶Foucault, M. ”Biopolitikens födelse” (Fronesis) s 66

³²⁷Heyes, C. *Self-Transformations: Foucault, ethics and normalized bodies* Oxford University Press, Oxford, 2007, s16 se också s17-20 Heyes drar i sin tur på David Owens tolkning och användning av Wittgenstein.

³²⁸Tully, J. ”To Think and Act Differently” s132

tiva) makten fört med sig. Foucault introducerade därför maktanalysen av den disciplinerande och normerande praktiken för att belysa de maktaspekter som ett juridiskt maktdispositiv missar. Foucaults kanske mest briljanta analys av den disciplinerande och normerande maktens penetration av samhällskroppen finner vi som bekant i *Övervakning och straff* men detta perspektiv är märkligt nog relativt frånvarande i hans analys av liberalismen. Detta bör givetvis inte tolkas som att Foucault menade att liberalt regerande skulle klara sig helt utan disciplinerande och normerande praktiker, utan visar snarare på att föreläsningarna vid Collège de France måste ses för vad de är, speglades en Foucault i arbete. I föreläsningarna prövar sig Foucault fram; framlägger provisoriska hypoteser, ändrar sig, modifierar. Självfallet behandlas heller inte alla relevanta aspekter i föreläsningens begränsande format, vilket gör att vi måste anställa en mer global läsning av Foucaults arbeten om vi ska kunna skapa en rimlig tolkning av hans position. Vi måste med andra ord komplettera den bild som ges i föreläsningarna med hjälp av det Foucault säger i övriga arbeten. Gör vi det finner vi att relationen mellan den juridiska och de disciplinära och normerande maktdispositiven kan beskrivas som parallellt existerande men åtskilda och heterogena.

”[Det juridiska rättighetsbaserade maktdispositivet är] absolut väsensskilt från de nya maktmetoderna, som inte arbetar med rättsbegrepp utan med teknik, inte med lag utan med normalisering, inte med straff utan med kontroll och som tillämpas på nivåer och i former som ligger utanför staten och dess apparater.”³²⁹

(b) & (c)

Men inte nog med att den ensidiga fokuseringen på statsnivå gör oss blinda för den disciplinerande och normerande maktens verkningar i lokala samhällsdiskurser; det är också staten som producerar de institutioner inom vilka dessa maktformer är som mest effektiva. Olyckan är således dubbel. Vår rotadhet i en liberal, juridisk rättighetsdiskurs gör oss oförmögna att få syn på den disciplinerande och normerande makten (eftersom vi undersöker ”fel” nivå) samtidigt som den liberala rättighetsdiskursen legitimerar och möjliggör uppkomsten av några av de institut-

³²⁹Foucault, M. *Viljan att veta* s101

ioner (polis, militär, sociala myndigheter, fängelser, domstolar, etcetera) där den disciplinära makten är som effektivast. Detta är dock ingen tillfällighet, utan blottlägger en immanent spänning, eller rent av paradox, inom liberalismen. Å ena sidan är liberalismen den första styrregim som systematiskt kopplar maktutövningen till frihet (via den regulativa idén om samhället) och till idén att samhället ska organiseras så att individen åtnjuter maximal frihet.³³⁰ Å andra sidan kräver en liberal styrregim ett aktivt formande av individen, så att denne kommer att uppfatta sig själv som både *fri och* som ansvarstagande samhällsmedborgare. I en nyliberal ordning (en nyliberal etik om man så vill) innebär detta att individen ska överta ansvaret för att organisera och administrera många av de uppgifter som förut administrerades av staten, så som ålderdomsvård, barnomsorg etcetera. När hon gör det uppfattas hon vara fri. Utan denna prägling och subjektivitet skulle ett liberalt samhälle inte fungera.³³¹

Liberalerna hävdar att det är genom statens reträtt från samhället och dess ”naturliga processer” som ett effektivt regerande som maximerar produktiviteten (genom säkerställandet av marknadens funktion) kan åstadkommas. Men för att dessa ”naturliga processer” ska fungera på ett optimalt vis krävs som vi har konstaterat intervention och produktion av den rätta typen av subjekt. Vi såg ovan hur Foucault länkade samman det liberala maktdispositivets upprätthållande av olika friheter med en ökad grad av kontroll och intervention i individens liv vilken i många fall gav upphov till destruktiva effekter som till och med överträffar den frihet de producerar. Det var detta som vi ovan refererade till som liberalismens kris. Ordoliberalismen utgör delvis en motvikt mot denna men på grund av sin rotadhet i en utilitaristisk tradition accepterar man ändå en relativt hög grad av statlig intervention. Den amerikanska nyliberalismen är som vi såg mer radikal, men inte heller här är det fråga om ett ”icke-regerande”. Tvärt om finner vi brukandet av minst lika effektiva normerande makttekniker; nämligen i form av idén om en uni-

³³⁰Under tidigare epoker (och i vissa stater utanför västvärlden) har andra värden än frihet och autonomi, så som ”glory, honour, power, nationalism, imperial grandeur, filial loyalty, hedonism, faith, self-abnegation” givits primat. Rose N. *Powers of Freedom, reframing political thought* Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s66

³³¹Rose, N. *Powers of Freedom*, s67

form mänsklig natur och krav på att leva utvecklade fria liv. Inom den amerikanska nyliberalismen artikuleras detta i termer av ett entreprenöriellt jag som ser sig själv som ett företag. Det spelar egentligen mindre roll om man ser denna uniforma mänskliga natur som ett a-historiskt faktum eller om man (som till exempel den nyliberala tänkaren Friedrich von Hayek) ser den som en historisk produkt. Den normerande effekten är i stort sett den samma. För att återanvända liberalernas egen myt kan man kanske säga att samhällskontraktet också inkluderade ett konstituerande uppförandekontrakt. Och för att leva upp till detta kontrakt har vi i frihetens namn utformat en mångfald tekniker med vars hjälp den rätta typen av subjekt har kunnat frambringas. Nikolas Rose sammanfattar detta på ett bra sätt:

” We have acted upon ourselves, or been acted upon by others, in the wish to be free (...) freedom has inspired the invention of a variety of technologies for governing.”³³²

(d)

För att begripa hur dessa maktrelationer har kunnat undgå oss; och tillika uppnå en förståelse av varför så få gjort motstånd mot dem, kan vi vända oss till den essentialistiskt grundade idén om naturgivna mänskliga egenskaper eller (som är fallet med den amerikanska nyliberalismen) lanseringen av idén om en uniform allomfattande mänsklig (ekonomisk) rationalitet.³³³ En essentialistisk, uniform människosyn har en normerande och utestängande verkan, vilken i sig är relativt lättfattlig. Genom att stipulera vissa egenskaper eller kapaciteter som sant mänskliga eller önskvärda, skapas en måttstock enligt vilken individen bedöms; samtidigt som kontingensen hos dessa osynliggörs genom att man framställer dem som självklara eller naturgivna. Individen formas och försöker forma sig själv för att leva upp till denna norm. De som inte lyckas (eller vill) leva upp till normen klassas som avvikande (vad vi med Rorty kan kalla ”pseudomänniskor”) vilket i sin tur ofta legitimerat intervention i deras livsföring. Namnen på avvikarna varierar beroende på vilken diskurs eller disciplin som anställs.

³³²Rose, N. *Powers of Freedom*, s67

³³³Det finns givetvis en viktig teoretisk skillnad mellan de som hävdar subjektets a-historiska karaktär och de som betraktar det som en historisk kontingent produkt; men effekterna är likartade. Vi kan därför öka vår förståelse av effekterna genom att lyfta in en foucaultiansk kritik av essentialismen i detta sammanhang.

“If the allegedly natural category is drawn from the discipline of psychiatry, the persons marginalized are labeled as insane or deviant; if the category is drawn from the law, they are criminals; if drawn from religion, they are unnatural, or sodomites, or some other aberration. Or, when what falls below the definition of ‘normal’ are parts of an otherwise ‘normal’ self, they are neuroses, passions, and addictions.”³³⁴

Även om beteckningarna av icke-normkonforma personer varierar beroende på disciplin, verkar viljan att intervensera och normalisera avvikarna vara ett gemensamt drag. Foucaults analys visar också på hur vissa vetenskapliga discipliner (främst de vilka vi med Nikolas Rose kort och gott kan kalla ”psy”)³³⁵ samspelar med de liberala styrregimer, vilka tillsammans formar en effektiv förtryckarmekanism.

”It is at this point that we once more come up against the notion of repression, whose use in this context I believe to be doubly unfortunate. On the one hand, it contains an obscure reference to a certain theory of sovereignty, the sovereignty of the sovereign rights of the individual, and on the other hand, its usage introduces a system of psychological reference points borrowed from the human sciences, that is to say, from discourses and practices that belong to the disciplinary realm.”³³⁶

Det förra syftar, vad jag förstår, på den essentialistiska förståelsen av människan som ligger till grund för naturrätt och liberala rättigheter, medan det senare handlar om psy-vetenskaperna som försöker förse denna bild med innehåll. Två heterogena makt-dispositiv (det juridiska och det disciplinerande) samspelar således och förstärker varandra.

Foucault var skeptisk till både idén om en universell mänsklig natur och universell rationalitet. Föreställningarna hämtar ofta näring ur den transcendentalfilosofiska traditionen som söker sanningen om subjektet genom att vända blicken inåt och försöka blottlägga möjlighetsbetingelserna för vetande. Foucaults subjektförståelse utgör som vi konstaterat i en viss mening motsatsen till detta och han vänder istället blicken utåt och ana-

³³⁴Pickett, B. “Foucaultian Rights?” s406

³³⁵Det vill säga prefixet till discipliner som psykologi, psykiatri, psykoterapi och psykoanalys. (Rose, N. *Inventing our selves, Psychology, Power, and Personhood* Cambridge University Press, New York, 1998, s10)

³³⁶Foucault, M. “Two Lectures” s45

lyserar de specifika maktdispositiv vilka producerat olika typer av subjekt under olika historiska epoker. Det är genom att vända blicken utåt som en rimlig subjektförståelse kan nås. Foucault kopplar samman den transcendentalfilosofiskt grundade idén om en universell mänsklig natur och universell rationalitet med upplysningens humanistiska doktrin, vilken utgör en måttstock med vars hjälp moraliska omdömen kan fällas, vilket i sin tur har en normerande verkan. Humanismen har dock visat sig vara extremt polymorf och oförmögen att producera ett stabilt fundament.

”Christianity, the critique of Christianity, science, anti-science, Marxism, existentialism, personalism, National Socialism, and Stalinism have each worn the label ‘humanism’ for a time. Enlightenment humanism borrows its conceptions of the human from religion, science, or politics, and imposes it upon all men and women, but this conception is tainted by the parochialism of its source.”³³⁷

Vidare är varje humanism kopplad till en viss typ av rationalitet, vilken den själv ser som universell och naturgiven. Foucault tar Nationalsocialisterna som exempel:

”[I]t was on the basis of the flamboyant rationality of social Darwinism that racism was formulated, becoming one of the most enduring and powerful ingredients of Nazism. This was, of course, an irrationality, but an irrationality that was at the same time, after all, a certain form of rationality.”³³⁸

Det bör därmed inte komma som någon överraskning att Foucault var synnerligen vaksam mot den normaliserade makten som försöker göra sig osynlig genom att hävda sin självklarhet eller ”naturgivenhet”; och att flera av hans analyser syftar till att avslöja att kejsaren saknar kläder. Tyvärr säger Foucault inte så mycket om detta i anslutning till analysen av den amerikanska

³³⁷Bernauer J. W. & Mahon M ”Michel Foucault’s Ethical Imagination” s149-150. Se också Kelly, M. ”Foucault, Habermas, and the Self-Referentiality of Critique” s385

³³⁸Foucault, M. ”Space, Knowledge and Power” s342 Irrationellt syftar på en intern kritik (och inte ett uttalande som görs med hjälp av en universell måttstock). X är irrationellt i förhållande till vad man försöker uppnå. Foucault beskriver denna förståelse av rationalitet i förhållande till straff, i följande termer: ”The ceremony of public torture isn’t in itself more irrational than imprisonment in a cell; but it’s irrational in terms of a type of penal practice which involves new ways of envisaging the effects to be produced by the penalty imposed, (...)”. Foucault, M. ”Questions of Method” i *The Foucault Effect*, G. Burchell, C. Gordon och P. Miller (eds.) University of Chicago Press, 1991, s79

nyliberalismen, men min tolkning är att framställningen av människan som ett entreprenöriellt jag (homo ekonomikus) utgör ett sådant försök till ”naturalisering” (eller kanske snarare ett försök att framställa denna subjektförståelse som självklar) vilken syftar till att konkurrera ut andra sätt att förstå människan.³³⁹ Blir denna subjektförståelse allom rådande begränsas friheten att handla, tänka, säga och vara på sätt som bryter och utmanar normaliserande institutioner och kulturella praktiker, vilket är själva kärnan i Foucaults etik.

Foucault säger som sagt inte så mycket om detta i samband med analysen av liberalismen, men vänder vi oss utanför denna finner vi ett mer genomarbetat exempel på hur makten görs osynlig genom att hävda sin ”naturgivenhet”. Analysen återfinns i *Viljan att veta*. Foucaults genomlysning av sexualiteten visar just på ett sådant förhållande där en förment naturgiven könsdrift sägs ha givit upphov till sexualiteten. Foucault motsätter sig denna bild. Sexualitet är kulturspecifik och en historiskt kontingent företeelse vilket inte har ett nödvändigt samband med någon naturgiven könsdrift. Däremot är *idén* om denna koppling helt central för upprätthållandet av de maktrelationer som styr vår förståelse för sexualiteten och för vår uppfattning om vad som är normalt respektive onormalt (det vill säga för den disciplinerande och normaliserande maktens verkan). Foucault säger: ”sexualiteten är en mycket reell historisk figur, och det är den som har givit upphov till begreppet kön som ett för dess funktion nödvändigt spekulativt element.”³⁴⁰ Utifrån detta perspektiv är Foucaults kritik av psykoanalysen fullt förståelig, emedan den framställer sig som förmögen att avslöja sanningen om oss själva genom en

³³⁹Foucault, M. *The Birth of Biopolitics* s269ff; 291,243ff. Senare kommentatorer har hävdatt att den nyliberala subjektförståelsen (med sin allomfattande ekonomiska rationalitet) eliminerar en autonom offentlig sfär och konstruerar det civila samhället som en del av marknaden. (Lazzarato, M. ”Neoliberalism in Action: Inequality, Insecurity and Reconstitution of the Social”, *Theory, Culture & Society*, 26(6), 2009; Venn, C. ”Neoliberal Political Economy, Biopolitics and Colonialism: A Transcolonial Genealogy of Inequality”, *Theory, Culture & Society*, 26(6), 2009). Värderna som generositet, vänskap, värdighet, etcetera, vilka inte är reducerbara till ekonomiska värden förpassas till den privata sfären, vilken i sin tur kolonialiserats av den ekonomiska rationaliteten.

³⁴⁰Foucault, M. *Sexualitetens historia* s156. Liknande föreställningar finns vad jag förstår även inom feministiskt tänkande och tydliggörs av tankefiguren att *genus* föregår *kön*. (Se till exempel Delphy, C. ”Rethinking sex and gender” eller Wittig, M ”The category of sex” båda i *Sex in question: French Materialist Feminism* D. Leonard, L. Adkins (red.) Taylor & Francis, London, 1996

analys av begäret. Myten om Oidipus, vilken enligt Freud bär på nyckeln till att förstå oss själva, ser Foucault istället som ett viktigt instrument med vars hjälp det nuvarande maktmönstret upprätthålls.³⁴¹ Vi ser här att Foucaults syn på psykoanalysen har förändrats. I *The Order of Things* omnämns psykoanalysen i positiva ordalag som en kritisk vetenskap som kunde guida den arkeologiska attacken mot humanismen. I *Sexualitetens historia* framställs den istället som en specifik form av humanism, vilken själv behöver underställas arkeologisk och genealogisk kritik. Foucault kopplar i denna bok psykoanalysen till det pastorala maktmönstret (för vilken bikten är central). Genom denna manöver placeras den gudlöse juden, antiklerkianen och hängivne sexualupplysaren, Freud, på samma sida som sin ärkefiende, den katolska kyrkan. Kritiken mot psykoanalysen måste således betecknas som fundamental.³⁴² Foucault vill bryta denna nutida maktrrelations inflytande vilken psykoanalysen bidrar till att upprätthålla och istället uppfinna ”new forms of subjectivity.”³⁴³ Det förslag som Foucault lanserar som en möjlig motståndstaktik mot de maktmönster som dominerar den sexuella sfären, handlar om en motrörelse som utgår från kroppar och dess möjlighet till njutning, och inte på föreställningen om en naturgiven könsdrift eller ursprungligt begär. Eller som Foucault uttrycker det: ”Stödunkten för motanfallet mot sexualitetsmönstret bör inte vara könet-begäret utan kropparna och njutningarna.”³⁴⁴

3.3 På väg mot en positiv teori?

Det avslutande citatet i förra stycket kan synas märkligt med tanke på den tidigare redovisade Foucaultianska motviljan mot att formulera positiva, föreskrivande projekt. Kanske kan man se Foucaults tal om en ny form av rättighet som skulle kunna begränsa verkningarna av både de disciplinerande och normerande

³⁴¹Foucault, M. ”Sanning och rättsformer: Kung Oidipus” i *Diskursernas kamp*, T. Götselius, U. Olsson (red), Symposion, Eslöv, 2008, s153f

³⁴²Whitebook, J. ”Against interiority: Foucault’s Struggle with Psychoanalysis” i *The Cambridge Companion to Foucault* Cambridge University Press, New York, 2005, s331ff

³⁴³Foucault, M. ”The Subject and Power” s216. Se också Bernauer & Mahon ”Michel Foucault’s Ethical Imagination” s155; 157f; 163. Och, Whitebook ”Against Interiority”

³⁴⁴Foucault, M. *Sexualitetens historia* s156 Exakt vad Foucault menar med detta är dock synnerligen omstritt. (För en genomgång av debatten se Kelly, M. *The Political Philosophy of Michel Foucault* s143ff) Se Whitebook ”Against interiority” s335ff, för en kritik av Foucaults behandling av psykoanalysen.

maktdispositiven, så väl som det juridiska (grundad på idén om suveränen) som ett försök att hantera denna spänning.

” If one wants to look for a nondisciplinary form of power, or rather, to struggle against disciplines and disciplinary power, it is not towards the ancient right of sovereignty that one should turn, but towards the possibility of a new form of right, one which must indeed be antidisciplinary, but at the same time liberated from the principle of sovereignty.”³⁴⁵

Tanken att man skulle kunna luta sig mot det juridiska maktdispositivet, så som den liberala rättighetsdiskursen ofta gjort, för att på så vis kunna begränsa den disciplinära och normerande maktens verkningar förkastas således av Foucault. Anledningen till detta analyserades ovan och vi visade då varför den liberala rättighetsdiskursen är otillfredsställande. Låt oss nu titta närmare på Foucaults förslag och se huruvida idén om en ny typ av rättighet håller måttet. Problemet är bara att Foucault inte ger oss mycket att arbeta med. Några närmare upplysningar om hur en sådan rättighet skulle kunna vara utformad (utöver en allmän appell för friheten att kunna tänka, säga, handla och vara på sätt som utmanar normer och praktiker och därigenom ge möjlighet till nya erfarenheter) ger Foucault nämligen inget besked om. Möjligen bör detta inte komma som någon överraskning; för givet vad som sagts ovan förefaller det som om alla typer av positiva program kommer att träffas av Foucaults egen kritik. Stipulerandet av ett fundament eller en rättighet kommer med nödvändighet att begränsa, försvåra och kanske till och med omöjliggöra användandet av alternativt grundade motståndspraktiker. Vidare *förefaller det*, menar kritiker, som om den Foucaultianska etik som fokuserar jagets relation till sig själv skulle kunna vila på en specifik förståelse av subjektet, vilken Foucault tidigare kritiserat. För, som Bernstein uttrycker det: ”What precisely is a ’self’? How is the ’self’ related to what Foucault calls a ’subject’? Who is the ’I’ that constitutes ’itself’ as a moral agent?”³⁴⁶

³⁴⁵Foucault, M. ”Two Lectures” s45

³⁴⁶Bernstein, R. ”Foucault: Critique as a Philosophical Ethos” s233

Annorlunda uttryckt: Frågan är om Foucaults förslag egentligen innebär en lösning, eller om den bara skulle betyda att man byter ett postulat (det begärande subjektet) mot ett annat (kroppens möjlighet till njutning). De något skissartade arbeten som Foucault lämnade efter sig rörande etiken, utforskade inte dessa frågor på ett systematiskt och adekvat sätt och det är därför svårt att avgöra huruvida kritiken är giltig eller ej. Det förefaller dock ställt utom varje tvivel att den som vill tänka vidare längs de linjer som Foucaults senare arbeten inspirerar till inte klarar sig utan en mer preciserad teori kring vad självskapelse egentligen är och implicerar. Det krävs en mer elaborerad subjektivations-teori som både preciserar det normativa idealet och möjlighetsbetingelserna för dess realiserande. Det krävs också, menar jag, en fullödig argumentation som visar på det normativa idealets önskvärdhet (något som delvis saknas i Foucaults analys). De få försök som gjorts att härleda en rättighet ur Foucaults egna arbeten har inte varit särskilt framgångsrika och flera av författarna har själva framhållit att det inte gått att frambringa någon fullödig teori.³⁴⁷

Att försöken varit relativt få hänger nog samman med den mångfald arbeten som ”demonstrated the major problems inherent in Foucault’s critique that render such a project problematic.”³⁴⁸ Foucault själv utvecklade, som sagt, heller aldrig idén om en ny typ av rättighet och det är därför tveksamt om ett sådant projekt skulle kunna vara framgångsrikt, *så länge som det försöker vara fullständigt troget Foucaults tidigare analyser*. Dessa tycks helt enkelt vara svåra att på ett friktionsfritt sätt förena med hans appell för en ny typ av rättighet. Jag delar därför Roger Mourads uppfattning att man i jakten på en ny rättighet bör söka en ny teoretisk grundläggning. Men där denne vänder sig till Hobbes, Locke och Rousseau, kommer jag istället att göra bruk av Laclau och Mouffes diskursteori. Jag hävdar att man genom denna kan utvinna en delvis annan, men samtidigt

³⁴⁷Mourad, R. “After Foucault” s456. Vidare se till exempel Keenan, T. “The ‘Paradox’ of Knowledge and Power”; Pickett, B. “Foucaultian Rights?” Mourad placerar även Thiele, L.P. (“The Agony of Politics”) i denna skara vilket dock är tveksamt, då dennes framställning ger en övervägande positiv bild av Foucaults politiska projekt. Även Biebricher, T. “Foucault and the Politics of Rights”, *Journal of Political Power*, vol. 5, no. 2, 2012, belyser några av dessa svårigheter, men ger även han överlag en relativt positiv bild av Foucaults idé om en ny typ av rättighet.

³⁴⁸Mourad, R. ”After Foucault” s453

komplementär förståelse av varför behovet av en ny typ av rättighet är angeläget. Mitt projekt är alltså inte att utveckla Foucaults nya rättighet, utan är ett försök att utveckla en fristående (dock foucaultinspirerad) rättviseteori utifrån en delvis annan men komplementär teoretisk bas. Denna friståendehet är dock relativ och likheterna är givetvis påtagliga. Och för att inte råka in i samma typ av svårigheter som Foucaults nya rättighet rimligen borde ha hamnat i (om denna hade utvecklats), bör vi åtminstone skissera hur en Foucaultiansk rättighet skulle kunna ha sett ut; samt genomlysa vilka svårigheter som skulle varit förknippade med denna. Risken är annars att min teori kommer att hamna i samma svårigheter. Förhoppningen är att jag genom denna manöver kan möjliggöra skapandet av en ny teori som undviker både den liberala rättighetsdiskursens brister så väl som de som Foucaults alternativ troligen hade fört med sig. Låt oss därför, i denna kumulativa anda, försöka att skissera en rimlig tolkning av vad Foucaults nya rättighet skulle kunna innebära.

3.4 Foucaults nya rättighet

Till skillnad mot många liberala teorier kan Foucaults nya rättighet inte utgå från en juridisk maktförståelse och en därmed sammanlänkad essentialistisk förståelse av människan. Istället kommer den att utgå från det nietzscheanska perspektivet som betraktar människan som formad av kontingenta disciplinerande och normerade krafter i förhållande till vilka hon söker sin frihet. Människan ses som det ofärdiga djuret som strävar mot frihet genom att hon affirmerar tillblivelsen som sådan. Denna anti-essentialism gör det möjligt att inkludera grupper som liberala teorier tidigare oftast utestängt och marginaliserat. I förlängningen betyder detta också ett visst ifrågasättande av psydisciplinernas existensberättigande (i nuvarande form) emedan dessa bidrar till att upprätthålla skenet av ett naturgivet mänskligt väsen.³⁴⁹ Foucaults nya rättighet skulle troligen också innebära ett avskaffande av en fast rättighetskatalog, eftersom dessa ofta utgår från just en sådan essentialism som Foucault tar av-

³⁴⁹Pickett, B. "Foucaultian Rights?" s411

stånd ifrån. En fast rättighetskatalog kan rent av ha en negativ effekt genom att fungera normerande och begränsande.

”Rather than arguing that rights are fundamental and natural to the individual, we should try to imagine and create a new relational right that permits all possible types of relations to exist and not be prevented, blocked, or annulled by impoverished relational institutions.”³⁵⁰

Istället talar Foucault om rättigheternas mångfaldigande och att man bör öppna för möjligheten att utifrån lokalt identifierade fall av begränsande makt och dominansrelationer upprätta nya temporära rättigheter som kan begränsa den disciplinerande och normerande maktens verkningar. Dessa temporära rättigheter kan vara strategiskt och taktiskt viktiga instrument som kan fylla en funktion i en mer långsiktig kamp vars mål är skapandet av nya kulturella former och uttryck.³⁵¹ Detta betyder att det politiska systemet som inhyser dessa nya rättigheter måste vara konfigurerat på ett sådant sätt att de för tillfället gällande reglerna och rättigheterna, går att ifrågasätta och ändra. Eller som Thiele uttrycker det:

”If we are to use the language of right, then, it must be with the understanding that what needs preservation or creation are the political, social and cultural conditions under which individuals are allowed the possibility of struggling to change these same conditions.”³⁵²

Foucault menade alltså inte att ett samhälle kunde fungera utan regleringar. Ett sådant samhälle är inte möjligt att tänka sig. Det viktiga är istället att det politiska systemet är utformat på ett sätt som möjliggör debatt om regleringarnas önskvärdhet och utformning. Foucault säger:

”Obviously constraints of any kind are going to be intolerable to certain segments of society. The necrophiliac finds it intolerable that graves are not accessible to him. But a system of constraints becomes truly intolerable when the individual who are affected by it don’t have the means of modifying it. (...) There is no question that a society without re-

³⁵⁰Foucault, M. ”The Social Triumph of the Sexual Will” i *Essential Works of Foucault 1954–84: vol. 1: Ethics*. P. Rabinow (ed.) Penguin, London, 1994, s158

³⁵¹Foucault, M. ”The Social Triumph of the Sexual Will” s157 (Se också McNay, L. ”Self as Enterprise: Dilemmas of Control and Resistance in Foucault’s The Birth of Biopolitics”, *Theory Culture Society*, vol. 26, no. 6, 2009, s71. Även Biebricher, T. ”Foucault and the Politics of Rights” diskuterar detta.)

³⁵²Thiele, L.P. ”The Agony of Politics” s919

striction is inconceivable, but I can only repeat myself in saying that these restrictions have to be within the reach of those affected by them so that they at least have the possibility of altering them.³⁵³

Den nya rättigheten skulle också fästa uppmärksamhet på makts mikrofysik. Den skulle intressera sig mer för de lokala maktrelationer som vi finner i skolor, fängelser, fabriker och på andra arenor där den disciplinerande och normerande makten är verksam; och något mindre på staten så som liberala teorier tenderar att göra. Foucaults nya rättighet skulle troligen, som Alexander Hooke uttrycker det, affirmera principen *anonym individualitet* vilket enkelt uttryckt handlar om rätten att inte vara övervakad.³⁵⁴ Pickett uttrycker detta på följande vis:

”The techniques of efficient observation that are found in prisons, factories, barracks, and elsewhere should be abandoned in favor of a principle that people ought to be unobserved and unexamined.”³⁵⁵

Till skillnad mot liberala rättigheter är en Foucaultiansk rättighet heller inte renodlat individualistisk. Faktum är att han många gånger hyllar kommunitära motståndprojekt, eftersom det ofta är därigenom individen uppnår en specifik konstitution. Individualismen i den liberala tappningen vilar ofta på en essentialistisk idé om en fast mänsklig natur och en pre-social identitet, vilken Foucault menar att vi måste frigöra oss från. Som vi såg i förra kapitlet fokuserar den Foucaultianska etiken både relationerna till sig själv och till andra. Självskapelse är sålunda inget rent soloprojekt à la Nietzsche.³⁵⁶ Rimligen betyder detta att Foucault här ligger nära det som ibland kallas *transversal politik* vilket grovt uttryckt handlar om att man eftersträvar skapandet av kontingenta allianser mellan olika grupper (till exempel homosexuella män och feminister) vilka delar någon form av erfarenhet, till exempel erfarenhet av förtryck eller diskriminering,

³⁵³Foucault citerad i Thiele, L.P. (1990) s 918-919 Jämför detta med diskussionen i kapitel 1 om att se självskapelseetikens grundläggande värden (frihet och jämlikhet) som i viss mån öppna begrepp.

³⁵⁴Hooke, A ”The order of Others: Is Foucault’s Antihumanism Against Human Action?” *Political Theory*, vol. 15, no. 1, 1987, s 57

³⁵⁵Pickett, B. “Foucaultian Rights?” s410. Observera också att detta begränsar biomaktens möjligheter.

³⁵⁶Pickett, B. “Foucaultian Rights?” s409 Pickett skriver: ”He [Foucault] was also grappling with the relationship between individualism and communal life, wanting to open space for individual difference while affirming communal life.”

vilken utgör grunden för ett samarbete. Man är dock nog med att denna nya gemenskap och gruppidentitet inte tillåts att utplåna skillnaderna vare sig *inom* eller *mellan* alliansens parter.³⁵⁷ Troligen skulle Foucaultianska rättigheter syfta till att skydda och möjliggöra uppkomsten av denna typ av gemenskaper.

Vidare menar Foucault att det traditionella talet om en privat sfär är otillfredsställande, otillräckligt och alltför defensivt. Den nya rättigheten skulle istället lyfta fram värdet av reciproka och frivilligt ingångna relationer, och man bör ställa krav på att samhälliga resurser avsättes och specifika rättigheter instiftas för att skydda dessa.³⁵⁸ Ungefär så skulle jag vilja skissera en konkretisering av Foucaults nya rättighet. Låt oss nu fundera kring vilka invändningar som är möjliga att resa mot denna.

3.4.1 Kritik och försvar av Foucaults nya rättighet

Pickett påpekar att Foucault verkar stå inför en paradox. Foucault tycks behöva staten som garant för rättigheterna, men samtidigt kommer en stark stat förmodligen att öka den disciplinära och normerande maktens inflytande. Att utöka statens makt på det sätt som är nödvändigt för att den nya rättigheten ska ha effekt, får således troligen, enligt Pickett, precis motsatt verkan.³⁵⁹ Ligger det något i denna kritik? Svaret är kanske både ja och nej. Å ena sidan hade kritikpunkten varit fullt rimlig om Foucault förespråkade en traditionell rättighet. Men eftersom staten ges i uppgift att motverka disciplinering och normering förefaller kritiken något missriktad. Den nya rättigheten syftar rimligen till att motverka förekomsten och uppkomsten av dominansförhållanden. Statens uppgift blir istället att garantera öppenheten, instabiliteten och synliggöra kontingensen i sociala relationer.³⁶⁰ Eller som Foucault säger: "the free play of antagonistic relations".³⁶¹ Vad jag förstår kan detta handla om att till exempel

³⁵⁷För en lättillgänglig introduktion till denna typ av tänkande se Yuval-Davis, N. "What is Transversal Politics?" *Soundings* issue 12 sommar 1999. Jämför detta med skapandet av ekvivalenskedjor i Laclau och Moffes teori.

³⁵⁸Pickett, B. "Foucaultian Rights?" s409

³⁵⁹Pickett, B. "Foucaultian Rights?" s414

³⁶⁰Thiele, L.P. "The Agony of Politics" s919 Se också Bernauer & Mahon "Michel Foucault's Ethical Imagination" s162

³⁶¹Foucault, M. "Subject and Power" s225

motverka ett alltför starkt beroendeförhållande till en arbetsgivare, vilket riskerar att begränsa individens reella möjligheter att ”bli vad den inte är”; eller för den delen att se till att gällande regleringar går att ifrågasätta och påverka. Jag ser alltså inget *nödväntigt* samband mellan en ”stark stat” (i betydelsen att ha kraft och resurser att genomdriva beslut) och ökad disciplinering och normering. Å andra sidan kan man nog inte säga att dessa slutsatser har fullt stöd i Foucaults egen teori, emedan staten i denna framstår som något underteoretiserad. Hans begrepp ”governmentality/governmentalization” (regerandekonst) som täcker in samtliga maktformer som tillsammans styr, formar och påverkar alla typer av kroppar (individ, grupp, befolkning, nation, transnationella) och som är verksam i alla typer av diskurser, ger oss en bra bild av hur extensiv makten verkligen är; men det förser oss inte med en fullständig förståelse av vad som är unikt med staten, i detta sammanhang.³⁶² För även om Foucaults analys ger för handen att staten eller suveränen enbart är en av många arenor för maktanalys, förefaller det som att staten besitter en unik kapacitet att till exempel starta krig och på annat sätt *agera* som stat. Om ovanstående resonemang stämmer pekar den mot en kritik av Foucault som gör gällande att han kanske borde ha låtit staten genomgå ungefär samma förändring som hans subjektförståelse, nämligen att förse den med någon form av åtminstone rudimentärt agentskap. Vilken betydelse detta har i relation till Foucaults nya rättighet är det svårt att uttala sig om. Men i förlängningen av resonemanget uppkommer frågan om vilken betydelse statens lagstiftande kapacitet har för den disciplinerande och normerande maktens spridning. Vilken funktion fyller lagen som sådan, lagen *i-sig*? Det förefaller, menar vissa kritiker som att det saknas en fullständig analys av relationen och samspelet mellan den juridiska maktformen och andra typer av maktdispositiv.³⁶³ Men även om Foucault kanske inte försåg oss

³⁶²Brown, W. ”Power after Foucault” i *The Oxford Handbook of Political Theory*, J. Dryzek, B. Honig, A. Phillips (red.) Oxford University Press, Oxford, 2008, s73ff. Man kanske ska tillägga att Foucault i föreläsningsserien *Samhället måste försvaras* (s76) gav staten något av en särställning då han kopplade samman den med bruket av biomakt. Det var staten som utövade biomakt. I *Säkerhet, territorium, befolkning* och *The Birth of Biopolitics* är så länge inte fallet. Nu kopplas biomakten snarare ihop med (den liberala) statens reträtt från samhället (varigenom maximal produktivitet och effektivitet uppnås).

³⁶³Den akademiska diskussionen kring Foucaults förståelse av den juridiska lagen är omfattande och sträcker sig från de som menar att Foucault såg den som ett överspelat och marginaliserat uttryck för makt; till de som

med en uttömmande analys av statens funktion och betydelse, menar jag ändå att det inte finns något *nödvändigt* samband mellan en stark stat och ökad grad av disciplinering och normering.

Vidare hävdar både Biebricher och Pickett att mångfaldigandet av rättigheter skulle kunna leda till en devaluering av varje enskild rättighet och till slut riskerar de att bli så många att de blir ineffektiva medel mot den disciplinerande makten.³⁶⁴ Detta tror jag kan vara ett reellt problem. Jag kommer nedan att argumentera för en lösning av detta problem som innebär att man utformar en övergripande rättvisprincip (*subjektivationsprincipen*)³⁶⁵ vilken bör kunna åberopas i konkreta fall. Om en individ eller grupp människor upplever att deras rätt till aktiv subjektivitet är otillbörligt inskränkt (av till exempel en arbetsgivare) bör man kunna åberopa subjektivationsprincipen och därigenom se till att häva dominansförhållandet. På så vis blir subjektivationsprincipen samtidigt ett lokalt verktyg som möjliggör motstånd.

Ett tredje problem som diskuterades i föregående kapitel handlar om huruvida den nya rättigheten förmår förse samhället med de nödvändiga betingelserna för dess bevarande; eller om implementeringen av denna leder till dess sönderfall. Risken är att med mångfaldigandet av rättigheter minskar förankringen av varje rätt i gemenskapens levnadsmönster, vilket i slutändan riskerar att leda till samhällets upplösning. Upplösningen av en gemensam bakgrund riskerar i sin tur att leda till att den allmänna viljan att respektera rättigheter urholkas.³⁶⁶ Som jag redan flaggat för hävdar jag att denna kritikpunkt har bäring och jag menar att man bör ha en gemensam rättvisprincip (som vilar på värdena frihet och jämlikhet) att samlas kring. Dessa

menar att Foucault visst tillmätte den juridiska lagen stor betydelse. För en bra sammanfattande diskussion av de olika positionerna i debatten, se Biebricher, T. "Foucault and the Politics of Rights". Se också Wendy Brown som menar att relationen mellan den juridiska och den disciplinära makten är underteoretiserad hos Foucault. "Foucault's argument that disciplinary and other microphysical operations of power have largely usurped the importance of juridical power eschews close consideration of how these work together, and of the disciplinary and regulatory effects of the law itself." (Brown, W. "Power after Foucault" s77)

³⁶⁴Biebricher, T. "Foucault and the Politics of Rights" s113; Pickett, B. "Foucaultian Rights?" s412

³⁶⁵Subjektivationsprincipen lyder utskrivet: "Alla individer bör ha samma reella möjlighet till aktiv koherent subjektivitet." Exakt vad som menas med detta utvecklas i kommande kapitel.

³⁶⁶Pickett, B. "Foucaultian Rights?" s413

värden måste respekteras. Men precis som Foucault menade att lagar och regler måste vara förhandlingsbara och möjliga att påverka, måste också den konkretiserade betydelsebeskrivningen till värdena frihet och jämlikhet (vilka är de värden som den gemensamma principen ska förkroppsliga) vara det. Detta krav på ett gemensamt (visserligen i någon mening kontingent) fundament träffas givetvis av den Foucaultianska kritik som hävdar att alla typer av fundament kommer att begränsa möjligheten till avhakning och motstånd. Däremot går den fri från den typ av kritik som Foucault riktade mot Habermas. Detta är fallet eftersom detta fundament, till skillnad mot det habermasianska, i högre utsträckning står öppet för omförhandling och är således möjligt att påverka. Jag hävdar att detta är en rimlig uppoffring, samtidigt som jag genom affirmationen av diskursteorin (och mer specifikt distinktionen mellan formell och konkret nivå) kan visa att kritiken mot ett fundament inte når riktigt lika långt som först kanske kan befaras.

Genom denna positionering närmar jag mig också en lösning på ett problem som Foucault inte gav klart besked om, nämligen frågan om hur man uppställer gränser för individens självskapelse. Kort uttryckt: Vilka logos är acceptabla, önskvärda och vilka bör bekämpas? Som vi såg i förra kapitlet kunde Foucault ducka denna fråga genom att enbart inta en kritisk position och praktisera emancipatorisk kritik. Alla typer av dominansförhållanden bör utmanas, men detta sker inte via affirmation av en abstrakt rättvis princip, utan på basis av egen erfarenhet, analogi eller indignation. Men när vi nu försöker utvinna en substantiell, positiv teori delvis baserad på Foucaults arbeten återkommer frågan med full kraft. När man mer systematiskt försöker utarbeta en rättviseteori håller det inte att vissa grupper ens *riskerar* att hamna utanför rättvisans hägn. En positiv teori behöver en abstrakt princip att utgå ifrån. En positiv teori kräver, menar jag, ett normativt fundament. De värden som förefaller ligga närmast utifrån ett Foucaultianskt perspektiv är frihet och jämlikhet. Genom affirmationen av dessa blir det också möjligt att i denna fråga ta rygg på liberal teoribildning och därigenom möjliggöra uppdragandet av en skiljelinje mellan acceptabla och oacceptabla former av kamper och självskapelseprojekt. Jag är medveten om att en sådan koppling till liberal teoribildning ses som

problematiskt av många Foucaultianer, som vill undvika att dras in i den traditionella normativa filosofins fri- och rättighetsdiskussion. Men precis som Biebricher anmärker är dessa frågor oundvikliga och svåra att hantera endast med vägledning av Foucaults skrifter.³⁶⁷ Diskussionen inom liberal teoribildning tycks i detta fall ha kommit lägre. Nu finns det dock de som hävdar att denna gränsdragning är möjlig att göra utifrån Foucaults egen teori. Thiele tycks till exempel mena att så är fallet.

”The struggle for inordinate wealth, for instance, might justifiably be curtailed; for it signifies in its fruition the disempowerment of the impoverished members of the political community. The struggles of the Ku Klux Klan are also condemnable; for, even apart from their patent ugliness, they are *aimed* at the exclusion of certain citizens from the forum of politics.”³⁶⁸

Men vad jag kan se bygger detta på ett antagande om att Foucault redan affirmerat en generell jämlikhetsprincip (vilket jag menar att han inte gjort). Foucaults egen position tycks därmed enbart tillåta en reaktiv tillämpning. Det är först när någon grupp eller individ *faktiskt* upplever att deras frihet har inskränkts på ett otillbörligt sätt som man kan agera (vilket inte är fallet så länge som den kamp som till exempel Ku Klux Klan för, endast *syftar till* (is aimed at) utestängningen av en annan grupp från den politiska arenan, men att denna inte har fått konkret uttryck.) Om man däremot vill formulera förskrivande a-priori regler krävs en jämlikhetsprincip som gör det möjligt att på principiell grund agera förebyggande i någon annans intresse. Ku Klux Klans artikulation kan då hävdas bryter mot *jämlikhetsprincipen* (även om den ännu inte är tillräckligt kraftfull för att i reell mening kunna sägas begränsa någons frihet) och kan därför förkastats.³⁶⁹

³⁶⁷ Biebricher, T. “Foucault and the Politics of Rights” s312f.

³⁶⁸ Thiele, L.P. “The Agony of Politics” s921-922 (min emfas)

³⁶⁹ Den föreslagna lösningen sammanfaller vad jag kan se i stort med den liberala positionen, till exempel så som den uttrycks i J S Mills så kallade *harm principle*. “That principle is, that the sole end for which mankind are warranted, individually or collectively in interfering with the liberty of action of any of their number, is self-protection. That the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others. Mill, J. S. *On Liberty* <http://www.utilitarianism.com/ol/one.html>. Den interna liberala diskussionen kring frågan är givetvis massiv, men är inget jag kommer fördjupa mig i inom ramen för detta arbete.

En annan kritikpunkt är att Foucaults appell för ett mångfaldigande av rättigheter på ett paradoxalt sätt kan leda till en ökad reglering av människor (även om syftet är det motsatta). Rättigheter korresponderar med skyldigheter (din rätt att välja religion korresponderar med min skyldighet att inte lägga mig i detta val). Men med mångfaldigandet av rättigheter kommer skyldigheterna att bli fler, vilket minskar möjligheten till olikhet.³⁷⁰ Kanske skulle man då lockas tro att den liberala appellen för en privat svär fri från inblandning vore ett bättre alternativ. Det borde dock stå klart att denna fredade sfär endast är en chimär, vilken upprätthålls av (1) liberalismens fokus på ”fel” nivå, och (2) försöket att naturalisera de egenskaper som är nödvändiga för den liberala styrregimens fortlevnad. Thiele sammanfattar detta i termer av att ”[Foucault] found the securing of negative liberty to be insufficient, for it fails to address our relationship to modern forms of power completely (...).”³⁷¹ I själva verket tillhör familjen (tillsammans med skolan och staden) en av de viktigaste sfärerna för produktionen av den rätta sortens subjekt. Eller för att tala med Nikolas Rose:

”The town, the family and the school were perhaps the most important sites in which the issue of liberty was problematized and technologized. Each can be seen as a kind of ‘machine’ for assembling civilization.”³⁷²

Idén med en privat sfär är som vi sett direkt länkad till den juridiska maktformen, ur vilken den liberala traditionen emanerat. Det eviga fokus på suveränitet, legitimitet och lydnad, som dominerat västerländsk politisk filosofi måste, enligt Foucault, brytas. Kungens huvud måste rulla!

”[W]hat we need (...) is a political philosophy that isn’t erected around the problem of sovereignty, nor therefore around the problems of law and prohibition. We need to cut off the King’s head: in political theory this still has to be done”³⁷³

³⁷⁰Pickett, B. “Foucaultian Rights?” s415; Biebricher, T. “Foucault and the Politics of Rights” s313

³⁷¹Thiele, L.P. “The Agony of Politics” s 922

³⁷² Rose, N. *Powers of freedom* s72 För min del skulle jag inte opponera mig om man till denna lista fogade arbetsplatser.

³⁷³Foucault citerad i Tully, J. “To Think and Act Differently” s126. Precis som Tully påpekar har flera filosofer faktiskt huggit huvudet av kungen. ”Charles Taylor has shown that the juridical tradition hides its

Men om nu appellen för en privat sfär inte är rätt väg att gå, kanske det finns andra vägar som är mer framkomliga. Invändningen att mångfaldigandet av rättigheter riskerar att begränsa friheten liknar den som menade att mångfaldigandet riskerar att leda till en rättighetströtthet, vilket i sin tur gör att dessa blir ineffektiva vapen i kampen mot disciplinerande och normerande makt. Responsen till denna invändning kan därför bli ungefär den samma. Genom att formulera en övergripande rättvis princip, vilka de som kräver lokala åtgärder kan åberopa, kommer man undan ett allmänt mångfaldigande av rättigheter i samhällskroppen. Den rättvisprincip som jag argumenterar för kan formuleras: *Alla individer bör ha rätt till lika goda möjligheter till aktiv subjektivitet* (kallad subjektivationsprincipen). Rättvisprincipen är utformad som ett abstrakt ideal vilket *kan* kräva formaliserade rättigheter för att approximeras i verkligheten. Den konkreta nivån lämnar jag dock mestadels därhän. Konkretiseringen av subjektivationsprincipen kan alltså ske på olika sätt i olika gemenskaper. Vissa kanske kommer att föredra att formalisera den och göra den åberopbar i domstol; medan andra väljer att betrakta subjektivationsprincipen som ett icke juridiskt bindande men önskvärt samhällsetos. Denna öppenhet vad det gäller konkretiseringsmöjligheterna är önskvärd.

3.5 Avslutande reflektion del 1

Vi är således i en position att avge ett explicit svar på den sista frågeställningen som undersökte huruvida Foucaults etik är ett rimligt samhällsideal. Svaret är att det i många avseenden är ett rimligt och relativt attraktivt samhällsideal *men* att det samtidigt

own prior good from itself (autonomy) and so is really one 'ethical' orientation among others (...). Quentin Skinner, Richard Tuck and John Pocock have shown how juridical thought and practice developed in competition with civic humanism, reason of state, utilitarianism and so on (...) (s126). Man bör kanske också påpeka att "hugga huvudet av kungen" inte ska förstås som att Foucault menar att vi bör bortse från den juridiska maktformen. Den disciplinerande och normerande makten fungerar inom detta övergripande maktmodus. (Kelly, M. "Foucault, Habermas, and the Self-Referentiality of Critique" s375f). Under det suveräna maktmönstrets paraply har även den ekonomiska förståelsen av makt utvecklats (med dess kommodifiering och instrumentella rationalitet). Det samma gäller det maktmönster som förknippas med det freudianska begäret, som ser kulturen som utövandes makt över vår natur (det vill säga realitetsprincipen som huserar i det medvetna kontrollerar lustprincipens impulser, vilken vi finner i det omedvetna) och som givit upphov till föreställningen om behovet av (till exempel sexuell) frigörelse. (Brown, W. "Power after Foucault" s70f)

är förknippat med allvarliga brister. Ett av dessa problem ligger i avsaknaden av kraftfulla och övertygande argument som visar på etikens önskvärdhet. Varför bör vi affirmera denna typ av etik? Ett annat problem hänger samman med avsaknaden av ett fundament som kan bära upp en rättvisepprincip som garanterar allas lika rätt till inklusion. Båda dessa problem visar på behovet att överskrida Foucault. Vi ska därför lämna den rena Foucaultexegesen som stått i centrum för avhandlingens första del och istället ta oss an del två som syftar till att utveckla självskapelseetiken; undersöka dess möjligheter och precisera argumenten som visar på dess önskvärdhet. För trots att Foucaults nya rättighet är behäftad med problem, betyder detta inte att projektet att formulera en rättviseteori och en ny rättighet, som i möjligaste mån förmår begränsa den präglade maktens verkningar, bör överges. Jag menar att projektet är möjligt och att det går att utforma på ett sätt som åtminstone kommer till rätta med några av de mest akuta problem som identifierats i denna första del.

Del 2

**Självskapelseetik
(eller att överskrida
Foucault):**

**Subjektivation-
önskvärdhet och
möjligheter**

Del II

Självskapelseetik

4 Inledning

Detta kapitel syftar till att utveckla teorin kring subjektivation samt precisera den övergripande rättvisepincip - *subjektivationsprincipen* - som ska förkroppsliga självskapelseetikens normativa etos. Elaborationen rör främst tre områden: (a) identifieringen av olika typer av subjektivation, (b) blottläggandet av möjlighetsbetingelserna för jagets arbete på sig själv, (c) beskrivningen av de stadier subjektet genomgår på vägen mot ett förverkligande av detta normativa ideal. Kapitlet syftar också till att utveckla argument som visar på etikens önskvärdhet så som övergripande rättvisideal för ett mångkulturellt, liberalt och demokratiskt samhälle. Denna ambition sträcker sig långt utöver vad Foucault såg som önskvärt för etiken och jag har i tidigare kapitel visat på varför så är fallet. Jag har också uppmärksammat de till synes oöverstigligena problem som visat sig vara förknippade med försöken att utveckla Foucaults idé om en ny typ av rättighet inom ramen för hans eget tänkande. Jag kommer därför inleda detta kapitel med försöket att bredda den teoretiska basen, genom att jämkä samman det Foucaultianska perspektivet med den diskursteoretiska ansats som utvecklats av Laclau och Mouffe i deras klassiska verk *Hegemony & Socialist Strategy* från 1985. Som jag nämnde i inledningen väljer jag att använda mig av denna "tidiga" Laclau & Mouffe-teori eftersom jag ser den som den bästa och mest lämpade teorin att komplettera det Foucaultianska perspektivet med. Genom denna operation hoppas jag skaffa mig en position från vilken min version av självskapelseetiken kan utvecklas.

Ett problem som gör att jag vill överskrida Foucault genom att söka förena hans tankesystem med Laclau och Mouffes tänkande, hänger samman med en oklarhet kring hur den subjektförståelse som växer fram i samband med Foucaults elaboration

av etiken förhåller sig till den som dominerade den arkeologiska och den genealogiska fasen. De tidigare arbetena gav inte särskilt mycket utrymme för något som helst tal om ett aktivt subjekt. Självt medgav Foucault i en relativt sen intervju att hans tidigare studier fokuserat allt för ensidigt på de externa maktrelationer som format subjektet. I de senare arbetena inkluderas också individens arbete med sig själv. Den sene Foucault menade att båda dessa aspekter måste vara med i analysen om vi ska få en mer komplett bild av subjektet.³⁷⁴ Det är dock något oklart i vilken mån Foucaults ursprungliga förståelse av makt är kompatibel med detta nyvaknade intresse för subjektets möjlighet att forma sig själv. Vilket utrymme finns egentligen för självskapelse? Och hur påverkar detta arbete med sig själv de maktrelationer som formar oss. En av anledningarna till varför svaret på sådana frågor förblir något diffusa i Foucaults arbeten har att göra med att Foucaults diskurst teori (åtminstone under den arkeologiska fasen) i första hand teoretiserade de diskursiva regler och utestängningsmekanismer med vars hjälp diskursen upprätthåller sig själv.³⁷⁵ Detta fokus, tillsammans med det faktum att hans analysobjekt ofta består av historiskt relativt avlägsna företeelser, får till följd att diskurser framstår som förhållandevis homogena och att dess sammanhållna karaktär betonas. Och även om insikten om hur dessa regler och utestängningsmekanismer fungerar är helt nödvändiga för att förstå den rådande diskursers möjlighetsbetingelser, ger de oss liten inblick i den kamp om meningstillskrivning som sker inom diskursen. Foucaults diskurst teori behöver således kompletteras med ett perspektiv som i högre grad tar fasta på den konflikтуella dimensionen och som genomlyser och teoretiserar den kamp om meningstillskrivning med vars hjälp subjektet kan skapa en unik positionering i förhållande till diskursen; det vill säga, skapa ett

³⁷⁴Foucault, M. "Sexuality and Solitude" s5. Simons menar att interaktionen mellan tekniker av dominans (disciplinering, biomakt etcetera) och tekniker att styra sig själv är vad Foucault vill fånga med begreppet regerandekomplex (governmentality). Det handlar alltså om kopplingen mellan makt som reglering av andras beteende och makt som regleringen av sig själv. Kort uttryckt: kopplingen mellan politik och etik. (Simons s36) Jämför diskussionen i kapitel 2 som uppmärksammade interaktionen mellan olika etiska telos och maktregimer.

³⁷⁵Se "Diskursens ordning" för en lysande sammanställning av denna typ av mekanismer. (Foucault, M. "Diskursens ordning" (installationsföreläsning vid Collège de France), Översättning M. Rosengren, Brutus Östlings Bokförlag Symposion, Stockholm/Stehag, 1993.)

välöverbägd, välflekterad och självvalt själv. Jag vill hävda att det är just denna kamp som är grunden för subjektets frihet (förstått i Foucaults anda så som möjligheten att tänka, säga, handla och vara annorlunda, vilket möjliggör realiserandet av ett unikt själv). Den bästa teorin för analyserandet av diskursernas konfliktmässiga dimension är enligt mitt förmenande Laclau och Mouffes diskursteori, varför projektet att göra dessa kompatibla är angeläget. Jag ska nedan försöka visa att dessa teorier kompletterar varandra.

Innan jag påbörjar exegesen av Laclau och Mouffes teori ska jag uppmärksamma en skiljelinje som brukar betonas och som ofta lyfts fram som en avgörande skillnad mellan Laclau och Mouffes teori och Foucault; nämligen förståelsen av diskurs. Foucault delar enligt denna uppfattning in verkligheten i en diskursiv del och en liggandes utanför diskursen; och hans analys är inriktad på att visa på kopplingen ”mellan ’diskursiva praktiker’ och större konstellationer av ’icke-diskursiva’ aktiviteter och institutioner”.³⁷⁶ Laclau och Mouffe skiljer sig enligt denna uppfattning från Foucault genom att anamma ett allomfattande eller heltäckande diskursbegrepp, vilket föranlett talet om olika generationer av diskursteori.

Jag skulle kunna skriva under på denna uppdelning om jag enbart valt att se till Foucaults tidiga arbeten. Under den arkeologiska fasen, till exempel i det avslutande kapitlet i *Vansinnets historia*, förefaller det klar att Foucault laborerar med ett eget ”sant” vansinnesbegrepp som tycks stå i kontrast till den kontingenta förståelsen av vansinne som blottläggs av hans historiska analys. Detta tycks implicera existensen av en ”sanning” bortom, eller under diskursen. Foucault insåg dock snart sitt misstag och har flera gånger explicit tagit avstånd från denna position.³⁷⁷ Läger man sedan till den i hans senare genealogiska

³⁷⁶Howarth, D. *Diskurs* Liber, Malmö, 2007, s13

³⁷⁷Se till exempel *Vetandets arkeologi* s31. Foucaults position är givetvis omstridd och berör till exempel en central konfliktlinje inom postkolonial teoribildning, vilken fångas av titeln på Gayatri Chakravorty Spivaks essä ”Kan den subalternen tala?” (Spivak G. C. ”Kan den subalternen tala?” övers. M. Berntsson och M. Lundahl, i *Postkoloniala studier*, Raster Stockholm, 2002). Den fråga man ställer är helt enkelt hur väl kolonialmakten lyckats med att tysta den koloniserade. Går det att återfinna de koloniserades autentiska röst eller har denna tystats för alltid? Spivak menar att vi aldrig kan återfinna de förtryckta subjektens (främst kvinnornas) röster och varnar för ”en nostalgisk längtan efter förlorat ursprung” (Spivak G. C. ”Post-structuralism, Margi-

arbeten så tydliga orientering mot en mer nietzscheansk position (med tillhörande maktfokus) ställs det hela i ett annat ljus.³⁷⁸ Då kan inte längre någon avgörande skillnad avtäckas. För mig råder det till exempel ingen tvekan om att Foucault, Laclau och Mouffe (i Nietzsches efterföljd) alla ser ”sanning” som en funktion av maktrelationer. Att de sedan skulle valt att uttrycka detta med hjälp av lite olika begreppsapparater och distinktioner är av underordnad betydelse. Jag ställer mig därför tveksam till om det egentligen råder någon oenighet på detta område. Visserligen skulle Foucault inte säga att han anammat ett allomfattande diskursbegrepp, men det hänger inte samman med att han skulle uppfatta världen på något radikalt annorlunda sätt, jämfört med Laclau och Mouffe, utan speglar snarare bruket av en annan vokabulär och terminologi. Perspektiven är dock likartade och fullt möjliga att förena. Att utifrån förståelsen av diskurs tala om Laclau, Mouffe och Foucault som tillhörandes olika generationer av diskursteori är således förfelat, något som inflytelserika uttolkare av Laclau och Mouffes diskursteori själva har uppmärksammat.³⁷⁹

Jag skulle däremot inte opponera mig om någon hävdade att både Laclau och Mouffe till följd av deras fjärmande från en foucaultinspirerad ontologi till förmån för adoptionen av en lacaniansk ontologi, *numera* tillhör en annan diskursteoretisk skola. Deras nyorientering är olycklig då den i någon mening inneburit ett närmande till en transcendentalfilosofisk position. Nyorienteringen har givit upphov till en tydlig ontologisk skiljelinje som faktiskt kan göra det berättigat att tala om en ny generation diskursteori. (Om så är fallet bör man kanske referera till den senare som den förlorade generationen.) Jag argumenterar således för det riktiga i att anamma ett allomfattande diskursbe-

nalinity, Postcolonality and Value” i P. Mongai (red) *Contemporary Postcolonial Theory*, Arnold, London 1996 (s204) medan t.ex. Benita Parry kritiserar Spivak för att inte lyssna tillräckligt noga och visar på exempel där hon menar att de förtryckta faktiskt har en egen röst och ett eget aktörsskap. (Parry. B. ”Problems in Current Theories of Colonial Discourse”, *Oxford Literary Review* 9 (1&2) 1987, s39).

³⁷⁸Mest explicit framkommer detta i Foucault, M. ”Nietzsche, genealogin, historien” i *Diskursernas kamp*, T. Götselius, U. Olsson (red), Symposium, Eslöv, 2008

³⁷⁹Torfinn, J. *New Theories of Discourse* Blackwell, Oxford, 1999, s91; Dyrberg, T.B. *The Circular Structure of Power: politics, identity, community*. London Verso, 1997

grepp och jag menar att denna position är helt förenlig med Foucaults nietzscheinspirerade position.

4.1 Grundläggande diskursteoretisk förståelse

Jag kommer nedan göra en närläsning av några centrala avsnitt i *Hegemony & Socialist Strategy* vilken dels syftar till att explicitgöra själva teorin, och dels till att fortlöpande visa hur denna teori relaterar till Foucaults tänkande. Förhoppningen är att jag genom denna manöver ska utmejsla min egen grundläggande teoretiska utgångspunkt på vilken subjektivitetsteorin sedan kommer att utarbetas.

4.1.1 Laclau & Mouffe: Kontext

På ett allmänt plan ska Laclau och Mouffes teori förstås i förhållande till den tyska romantikens syn på samhällsutvecklingen så som en strävan att återvinna en förlorad enhet. Hölderlin uttryckte sig på följande vis:

”There are two ideals of our existence: one is the condition of greatest simplicity, where our needs accord with each other (...) *just through the organization of nature*, without any action on our part. The other is a condition of the highest cultivation, (...) through the organization which we are able to give to ourselves.”³⁸⁰

Detta sökande efter den högsta formen av kultur är det projekt som Hegel, och senare Marx, var involverade i. Den *förre* formen av samhällsorganisation återfanns enligt Hegel i de antika (perikleanska) grekiska stadsstaterna, den *senare* (Hegels etiska stat, Marx kommunistiska tillstånd) var något som, närmast per automatik, skulle komma att uppstå i en nära framtid. Hegels berömda uttalande i förordet till Rättsfilosofin om att ”Minervas ugglor börjar sin flykt först i den inbrytande skymningen” beskriver på ett bra sätt Hegels syn på filosofin som ett projekt syftandes till att observera och beskriva världsandens utveckling.³⁸¹ Hegel menade sig stå just i skymningen, det vill säga i

³⁸⁰Laclau, E och C. Mouffe *Hegemony & Socialist Strategy* s94

³⁸¹Hegel *Element of the Philosophy of Right*. Världsanden beskrivs ibland som varandes ett kosmiskt subjekt, vilket blir mest begripligt om man i enlighet med Sven-Erik Lidman förstår det som en intersubjektiv ”sammällsanda” som delas av individerna i gemenskapen. Lidman skriver: ”rättsfilosofin utgör objektiva, påtagliga

slutfasen på andens dialektiska rörelse genom historien och det var först vid denna tidpunkt i historien som den dialektiska rörelsen var möjlig att upptäcka och begripa. Hegels filosofi är grovt uttryckt en beskrivning av denna utveckling. Andens dialektiska rörelse började i *natur* (de grekiska stadsstaterna) och via kapitalismens fragmentering (den organiska enhetens nekring), var den slutligen redo att övergå till den högsta formen av *kultur*, den hegelianska etiska staten, i vilken den dialektiska rörelsen var fullbordad. Ibland beskrivs detta som att Anden "biter sig själv i svansen" det vill säga, den uppnår självmedvetenhet. I den etiska staten kommer individerna, som är uppbärare av anden, att åter uppfatta sig som delar av helheten och de kommer förstå att deras partikulära intressen således helt och hållet sammanfaller med kollektivets intressen. Detta är i grova drag vad som menas med den hegelianska friheten vilken resulterar i ett maktfritt samhälle. (Marx samhällsteori förses med en annan underliggande logik men hans kommunistiska samhälle har samma normativa mål, ett maktfritt samhälle.)

4.1.2 Kritisk teoriutveckling av den marxistiska traditionen via begreppet överbestämning

Den tyska idealismen är alltså den allmänna teoretiska bakgrunden till Laclau och Mouffes teori, men det är i förhållande till den marxistiska traditionen som Laclau och Mouffe utarbetar sin teori. Intresset för Marx och Hegel delar de med Foucault.³⁸² Det Laclau och Mouffe vänder sig mot i den traditionella marx-

manifestationer av ande, eller anda (...)” Liedman, S-E. (red) *Tio studier i Hegels Rättsfilosofi* Göteborg Institutionen för Idé och Lärdomshistoria vid universitetet i Göteborg, 1986, s1

³⁸²Foucault ägnade möjligen Hegel något större intresse jämfört med Laclau och Mouffe. I *Diskursens Ordning* skriver Foucault att "hela vår epok försöker undfly Hegel – oavsett om det är genom logik eller epistemologi, genom Marx eller Nietzsche. (...) Att verkligen undfly Hegel förutsätter att man kan uppskatta exakt vad det kostar att frigöra sig från honom. Det förutsätter att man vet precis hur tätt inpå oss Hegel kommit genom sina kanske försåtliga närmanden. Det förutsätter att vi vet vad i det som gör det möjligt för oss att tänka mot Hegel som fortfarande är hegelskt, och att vi kan avgöra om vår anti-hegelianism verkligen inte är ett trick han använder mot oss och vid vars slut han väntar, orörlig och icke där." (s51) Se också Eribon, D. *Michel Foucault*, s57ff. Man bör dock inte dra några större växlar på detta, utan betänka föreläsningens sammanhang. (*Diskursens ordning* är som bekant namnet på den installationsföreläsning som Foucault höll den 2 december 1970 i samband med sitt inträde i Collège de France och som innebar att han efterträdde sin forna mentor, Hegelexperten Jean Hyppolite. På det hela taget förefaller Marx dock ha varit en mer frekvent referens än Hegel även för Foucault.)

ismen är dels den underliggande närmast deterministiska logik som sägs driva utvecklingen hos både Hegel och Marx, dels den holistiska synen på samhället så som en totalitet. Laclau och Mouffe menar att samhället saknar essens och att det inte finns någon underliggande logik som förklarar samhällsordningen.³⁸³

”Accordingly, the multiformity of the social cannot be apprehended through a systems of mediation, nor the ‘social order’ understood as an underlying principle. There is no sutured space peculiar to ‘society’, since the social itself has no essence.”³⁸⁴

Innan vi utvecklar innebörden i detta citat kan vi konstatera att det även i detta avseende finns en tydlig parallell i Foucaults tänkande. Vi kan denna gång låta Sven-Olov Wallenstein sammanfatta (med hjälp av Foucault):

”Staten har ingen essens, den är inte en universalie utan bara ett ’rörligt utsnitt av ett ständigt pågående förstatligande (*étatisation*)’, den ’rörliga effekten av en regim av multipla regeringstekniker’ (...), aldrig en autonom källa till makt och därmed alltid en zon av konflikt.”³⁸⁵

Återvänder vi till Laclau och Mouffes analys handlar talet om mediation i citatet ovan om att man ser samhällsordningen som ett uttryck för en underliggande princip. Detta förnekas bestämt. Det finns inga underliggande principer eller någon essens. Istället för mediation talar Laclau och Mouffe om artikulation. De skriver: ”it is an *articulatory practice* which constitutes and organizes social relations”³⁸⁶ För att kunna förklara artikulation på ett adekvat sätt måste först fenomenet *överbestämning* belysas. Laclau och Mouffe hämtar begreppet från Althusser, som i sin

³⁸³Jag har i ovanstående koncentrerat mig på Hegel, eftersom mycket av Marx tänkande hämtar näring ur dennes teori. Vad det gäller den drivande underliggande logiken så skiljer sig de dock åt. För den mer idealistiskt orienterade Hegel handlar det som sagt om världens dialektiska utveckling. Det är denna, som via ”Andens list” driver historien framåt. Marx ställer så att säga Hegel på ”huvudet” och förlägger drivkraften till de materiella produktionsförhållandena. Det är omstritt bland både Hegel- och Marxexegeter hur deterministiska deras teorier egentligen är, klart är dock att båda ser en underliggande logik vars verkningar är synliga i samhället. Det är denna logik som Laclau och Mouffe vänder sig emot.

³⁸⁴Laclau, E och C. Mouffe *Hegemony & Socialist Strategy* s96

³⁸⁵Wallenstein som med hjälp av Foucault sammanfattar den senares syn på staten. ”Livets politik: från territorium till befolkning” s4

³⁸⁶Laclau, E och C. Mouffe *Hegemony & Socialist Strategy* s96

tur plockat upp det från lingvistik och psykoanalysen.³⁸⁷ Utgångspunkten är att alla ting, fenomen och sociala relationer är överbestämda, vilket betyder att de har fler än en mening tillskriven till sig. Det finns ingen nödvändig relation mellan språket och världen. Ett och samma objekt kan ges olika betydelser beroende av i vilket sammanhang man väljer att betrakta det, och den ena meningstillskrivningen är inte mer rätt, i någon objektiv mening, än den andra. Detta är fallet eftersom det inte finns någon essens eller underliggande logisk princip. Givetvis finns det då inte heller någon neutral måttstock i form av en gudomlig skapelse eller något liknade som man kan hänvisa till som yttersta bedömningsinstans. Laclau och Mouffe menar dock att Althusser inte utnyttjar potentialen hos teorin om överbestämning. Detta är fallet eftersom han behåller tron på en underliggande deterministisk logisk princip. För honom, liksom för Marx, är det ekonomin som i slutändan bestämmer utvecklingen.³⁸⁸ Denna reduktionism får konsekvenser i form av ett vingklippt teoretiskt koncept.

”If the economy is an object which can determine any type of society in the last instance, this means that, at least with reference to that instance, we are faced with simple determination and not overdetermination.”³⁸⁹

Laclau och Mouffes kritik gör således gällande att i kampen mellan den indeterministiska världsbild som är sammankopplad med teorin om överbestämning; och den deterministiska förståelsen av historisk förändring som är sammankopplad med tron på en underliggande logik, vinner den senare för Althusser, vil-

³⁸⁷Tankegången finns dock även representerad på andra håll, till exempel i den pragmatiska tanketraditionen Rorty, Blumer m.fl.

³⁸⁸Ska man vara noga så formulerar Marx två delvis konkurrerande teorier om historisk förändring. Dels en deterministisk logik om att social förändring uppkommer som en följd av uppkomsten av motsättning mellan *produktivkrafterna* (verktyg, maskiner, tekniskt kunnande, etcetera) och *produktionsförhållandena* (produktionens organisering) vilken uttrycks i förordet till Marx, K. *Till kritiken av den politiska ekonomin* (Prisma, Stockholm, 1976) och *Kapitalet*, bd 2 & 3 (A-Z förlag, Lund, 1971 repektive 1973) och dels, en mer indeterministisk teori som betonar klasskampens betydelse för förändring (vilken formuleras i Marx, K. *Det kommunistiska manifestet* Oktoberförlaget, Stockholm, 1978, se till exempel avsnittet ”Bourgeois och proletariat”). Den senare teorin som betonade kontingens och betydelsen av handling har dock systematiskt fått stå tillbaka för den deterministiska logiken i den Marxistiska traditionen. (Jämför Laclau, E och C. Mouffe *Hegemony & Socialist strategy* s47f)

³⁸⁹Laclau, E och C. Mouffe *Hegemony & Socialist Strategy* s99

ket gör att teorin om överbestämning tenderar att försvinna i hans teoribygge.³⁹⁰ Laclau och Mouffes teori kan däremot ses som ett försök att fullt ut göra bruk av begreppets potentialitet.

”[T]he (...) statement that everything existing in the social is overdetermined, is the assertion that the social constitutes itself as a symbolic order. The symbolic – i.e., the overdetermined – character of social relations therefore implies that they lack an ultimate literality which would reduce them to necessary moments of an immanent law.”³⁹¹

Genom teorin om överbestämning kan den grundläggande essentialismen i den marxistiska traditionen ifrågasättas på två olika sätt. Dels genom att rikta udden mot den påstådda deterministiska logik som sägs underligga samhället och som ger det dess holistiska karaktär; dels mot begreppen som sådana. Det förra handlar om hur olika entiteter inom en diskurs kan sättas i relation till varandra. Genom att underkänna tanken på en enhetlig underliggande logik öppnas fältet för indeterminism och kontingens. En diskursiv fixering, det vill säga en fixering av den differentiella meningsgivande relationen mellan diskursens olika entiteter, ses som möjlig men inte nödvändig. Världen kan så att säga alltid kläs i en annan språkdräkt. Vidare underkänner man att samhället skulle ha ett telos eller sluttillstånd, vare sig i form av en etisk stat eller i form av ett kommunistiskt samhälle.

Genom teorin om överbestämning ges diskursen en in- och en utsida. Diskursens insida är själva den upprättade fixeringen, det vill säga diskursen som sådan. Dess utsida är alla andra möjliga sätt att fixera diskursen. Diskursens utsida kallar Laclau och Mouffe för det diskursiva fältet (*the field of discursivity*).³⁹² Fältet har alltså sitt ursprung just i överbestämningen. I och med att meningstillskrivningen till allt som existerar i det sociala är flertydig (och på intet sätt avslutad) finns det i teorin obegränsade möjligheter till omformulering av diskursen. Härav följer att man måste släppa den totalitära drömmen om ett system utan utsida, det vill säga illusionen om samhället.

³⁹⁰Laclau, E och C. Mouffe *Hegemony & Socialist Strategy* s98

³⁹¹Laclau, E och C. Mouffe *Hegemony & Socialist Strategy* s98

³⁹²Laclau, E och C. Mouffe *Hegemony & Socialist Strategy* s111

Det andra sättet som essentialismen ifrågasätts på rör själva objektet. I den marxistiska traditionen, precis som hos andra positivisterna, tas begreppen för givna. Klass ses till exempel som en objektiv, empiriskt given entitet. Detta är något som Laclau och Mouffe ifrågasätter, vilket också hänger samman med överbestämningen. Givet att alla objekt (till exempel kategorin klass) är socialt konstruerade genom meningstillskrivningen, skiftar deras exakta betydelse beroende på vilken meningstillskrivning som för tillfället anses vara giltig i samhället. Alla typer av identitet ses som diskursiva och därmed kontingenta. Kritiken av begrepps/objekts-essentialismen utgår alltså från "an affirmation of the incomplete, open and politically negotiable character of every identity".³⁹³ Kanske kan man förklara detta som att tingen erhåller en delvis flytande identitet som en följd av den dragkamp som uppstår mellan olika försök till meningstillskrivning. Alla samhällen är till exempel inte delade i två klasser och de som faktiskt är uppdelade längs denna konfliktlinje är det som en följd av en politisk kamp där denna kategori *skapas*. Exakt vad som innesluts av en viss definition är alltså inte givet a priori. Istället är upprättandet och upprätthållandet av den en politisk handling. Klass är således en kontingent diskursiv produkt och inte en på förhand given entitet. För att behålla sin relevans måste klassbegreppet (i likhet med andra centrala politiska begrepp så som demokrati, jämlikhet, rättvisa, etcetera) ständigt återerövas.

Om vi jämför med Foucault finner vi att samma typ av anti-fundamentalistisk förståelse av den sociala verkligheten ligger bakom Foucaults "historiska nominalism" och hans genealogiska undersökningar syftar bland annat till att visa på begreppens historiska kontingens.³⁹⁴ Ett exempel på Foucaults underkännande av reduktionistiska förklaringsmodeller (och därmed också tanken på en underliggande logik) ges av hans "eventuali-

³⁹³Laclau, E och C. Mouffe *Hegemony & Socialist Strategy* s104

³⁹⁴Dessa undersökningar ska som sagt förstås i ljuset av en frihets- eller autonomisträvan. Vi kan denna gång låta Wallenstein sammanfatta Foucaults position: "I den meningen är Foucault ingalunda bara inspärningens och disciplinerings teoretiker, utan minst lika mycket frihetens, och detta beror på att politiken inte har något fundament (...). Om det inte finns ett fundament, så är detta samtidigt en öppning mot friheten: 'Inget är politiskt, allt kan politiseras.'" (Wallenstein, S-O "Livets politik: från territorium till population" s6)

sering” (événementialisation) av historiska händelser. Foucault betraktar historiska händelser som singulära fenomen, vilket innebär ett ifrågasättande av, och en frigörelse från, tolkningar av dessa i termer av universella, lagbundna, generaliserbara fenomen, vilka enbart förklaras av någon enstaka oberoende variabel. Foucault vänder istället på det hela och förklarar enskilda händelser med hjälp av mångfaldiga och kontingenta orsaker. Vid analysen av fängelsets uppkomst nöjer sig Foucault till exempel inte med att analysera de praktiker som han finner inom själva fängelset, utan relaterar dessa även till disciplinerande tekniker som återfinns i skolan, till arkitektoniska innovationer (panoptikon), till militär och industriell organiserings teknik etcetera. Denna kalejdoskopiska förståelse av historien innebär ett ifrågasättande av den gängse förståelsen av framåtblickande kausalitet.³⁹⁵

Jag vill hävda att Foucaults analys av hur verkningarna av olika maktdispositiv samspelar med tekniska, ideella och arkitektoniska innovationer vilket producerat specifika möjlighetsbetingelser för unika historiska händelser, utgör ett viktigt komplement till Laclau och Mouffes artikulationsteori. Foucaults ansats ger oss ett bredare perspektiv som specificerar de förgivettagna postulat och ramar inom vilka striden om meningstillskrivning utspelar sig.³⁹⁶ Sammanfattningsvis vill jag påstå att om man vill göra en fullödig analys av en diskursiv kamp kring meningstillskrivning bör denna föregås av en Foucaultiansk analys som blottlägger möjlighetsbetingelserna för kampen, och som kan visa varför vissa resurser från det diskursiva fältet för tillfället är möjliga att använda, medan andra utestängs. Laclau, Mouffe och Foucault kompletterar varandra.

³⁹⁵O’Leary sammanfattar varför så är fallet: ”The pattern that exists at any given time is largely the outcome of temporary, contingent, fragile alliances and oppositions; and the next pattern is, by definition, totally unpredictable.” O’Leary, T. *Foucault* s115

³⁹⁶Ett av de viktigaste medlen i detta arbete är givetvis den ”problematiserings teknik” Foucault brukar för att visa hur ett tidigare oproblematiserat fenomen framträder som ett område som kräver vår uppmärksamhet och som därigenom blir föremål för reglering. Denna teknik gör det möjligt att blottlägga de förgivettaganden som reglerar diskursen. (Vi såg ovan hur Foucault använde tekniken i analysen av parrhesiabegreppets genealogi.)

4.1.3 Centrala begrepp: artikulation, moment, element, nodalpunkter, flytande signifikanter

Vi har nu skaffat oss en tillräckligt tydlig bild av diskursteorin för att det ska vara möjligt att introducera och precisera några av dess centrala begrepp. Följande citat fångar in några av dem.

”In the context of this discussion, we will call *articulation* any practice establishing a relation among elements such that their identity is modified as a result of the articulatory practice. The structured totality resulting from the articulatory practice, we will call *discourse*. The differential positions, insofar as they appear articulated within a discourse, we will call *moments*. By contrast, we will call *element* any difference that is not discursively articulated.”³⁹⁷

Detta kan behöva förtydligas: En artikulation är alltså ett försök att arrangera om elementen i en diskurs (eller införa nya begrepp hämtade från det diskursiva fältet) på ett sådant sätt att dess relationer, och därmed också dess mening, ändras. Eftersom överbestämning råder är *i princip* alla entiteter som ingår i en diskurs möjliga slagfält för kampen om meningstillskrivning, dels vad det gäller relationen till varandra och dels vad det gäller dess interna identitet (vilket givetvis hänger samman). I praktiken är det dock så att vissa entiteter (begrepp, kategorier, objekt, etcetera) inte är ifrågasatta, utan dess plats i diskursen ses som oproblematiserad och förgivettagen. Dessa kallas i teorin för moment. Andra entiteter är dock omstridda. Dessa kallas element.

Svaret på varför vissa tecken förblir oomstridda uppfattar jag som något underteoretiserat i Laclau och Mouffes teori. Det svar man ger är att det handlar om att en viss fixering av diskursen har uppnått *hegemoni*, vilket enkelt uttryckt betyder att den diskursiva kampen för tillfället är avgjord och att en viss meningstillskrivning där igenom monopoliserats. (Vi återkommer till begreppet). Detta är delvis klagörande men ändå otillräckligt. En djupare förståelse för frågan kan vi få om vi kombinerar Laclau och Mouffe med Foucaults beskrivning av hur historiska a priori och maktregimer sätter upp gränser för vad som är möjligt att tänka och säga på en viss plats under en viss tidsepok (se kap 2). Genom att kombinera teorin om *hegemoni* med

³⁹⁷Laclau, E och C. Mouffe *Hegemony & Socialist Strategy* s105

Foucaults teori om historiska a priori och samverkande maktdispositiv, samt kanske även Thomas Kuhns förståelse av paradigm, får vi en mer utvecklad förståelse av varför vissa moment under lång tid kan ha förblivit oomstridda. Det postulat eller grundläggande idé som utgör kärnan i en viss maktregim (samt de hypoteser om verkligheten som är nära förbundna med denna) är gemensamma antaganden som delas av nästan alla under en viss tidsepok och därmed för många olika diskurser samtidigt. Dessa postulat sätter upp gränser för vad som är möjligt att tänka och säga (om man ska vara ”i det sanna”)³⁹⁸ under en viss epok. Detta gör dem svåra att ifrågasätta vilket gör dessa postulat och hypoteser mer stabila än de förgivettaganden rörande verklighetens beskaffenhet som inte är lika hårt knutna till postulatet ifråga. Kuhns tanke om hur antalet anomalier (det vill säga observationer som inte går att förena med det rådande paradigmet) till slut blir så stort att de inte går att bortförklara, leder fram till ett ifrågasättande och omkullkastande av de grundläggande antagandena³⁹⁹ förefaller vara en rimlig teori som kan utgöra en delförklaring till varför paradigmskifte inträffar. En med denna sammanlänkad delförklaring utgörs av de ideella och materiella rubbningar som drabbar diskursen, vilken vi nedan kommer att analysera.⁴⁰⁰

I Laclau och Mouffes teori kallas alltså de icke omstridda begrepp som existerar i diskursen för *moment*, medan de omstridda entiteterna kallas *element*. Därmed kan man också säga att en artikulation handlar om att modifiera identiteten hos diskursens olika element, på ett sätt så att dess identitet förändras. Talet om diskurs som en totalitet måste dock kvalificeras. Individer verk samma i en diskurs försöker skapa en totalitet vilket de gör genom att reducera och utestänga konkurrerande meningstillskrivningar. Men eftersom den sociala världen är överbestämd kom-

³⁹⁸Om man inte följer ”diskurspolisens regler” kommer uttalandena inte tas på allvar, och då spelar det ingen roll vad man säger. Jämför *Diskursens ordning* s25

³⁹⁹Kuhn, T. *De vetenskapliga revolutionernas struktur* Översättning Ö. Björkhem, Thales, Stockholm, 1997

⁴⁰⁰I och med Foucaults egen etik öppnas också möjligheten för en subversiv aktivitet som inriktar sig på maktregimernas grundläggande rationalitet och på ett ifrågasättande av dess grundvalar. I ”Omnes et Singulatim” skiver Foucault till exempel följande: ”those who resist or rebel against a form of power cannot merely be content to denounce violence or criticize an institution. (...) What has to be questioned is the form of rationality at stake. (...) Liberation can only come from attacking (...) political rationality’s very roots.” (Foucault, M. ”Omnes et Singulatim” s254)

mer det alltid att existera ett diskursivt fält vars alternativa meningstillskrivningar äger potentialen att underminera den för tillfället gällande fixeringen. Det är detta som menas med att alla diskurser är kontingenta, det vill säga möjliga men inte nödvändiga fixeringar av diskursiva relationer. Laclau och Mouffe följer i detta ett flertal teoretiker från Heidegger till Wittgenstein och Derrida som alla har insisterat på omöjligheten att fixera en slutgiltig mening.⁴⁰¹ Derridas arbete är i detta sammanhang viktigt då de förser Laclau och Mouffe med viktiga insikter kring hur diskurser är organiserade kring ett centrum som fixeras med hjälp av relationen till diskursens andra entiteter, *utan* att referera till någon fast punkt utanför diskursen. Därmed blir diskursens centrum flytande och allt förvandlas så att säga till diskurs.

”it was necessary to begin thinking that there was no centre, that the centre could not be thought in the form of a present-being, that the centre had no natural site (...)”⁴⁰²

Hur skall man förstå detta? För mig blir det begripligt om man kopplar det till ovan nämnda överbestämning och ifrågasättandet av objektens oföränderliga interna identitet. Inom den klassiska marxismen tog man som sagt objektens identitet för given. Detta ifrågasätts av Laclau och Mouffe vilka ser objektens identiteter som kontingenta produkter av en diskursiv kamp. Tar vi då ett av den marxistiska diskursens nyckelbegrepp, klass, som exempel så är detta ett av de centrala begrepp som Marx bygger sin teori omkring. Klass utgör alltså ett av diskursens centrum. Men innehållet eller identiteten i detta begrepp är inte given på förhand vilket gör att detta centrum saknar en ”objektiv” oföränderlig motsvarighet i verkligheten. Diskursen kan därmed sägas ha kastat loss från idén om en objektiv verklighet. När man fråntar objektet all inneboende mening finns inte längre några gränser för möjligheten att tillskriva mening till det. Laclau fångar detta med hjälp av Derrida på följande vis: ”The absence of the transcendental signified extends the domain and the play of significations infinitely.”⁴⁰³

⁴⁰¹Laclau, E och C. Mouffe *Hegemony & Socialist Strategy* s111

⁴⁰²Derrida, J. *Writing and Difference* (Översättning A. Bass, Routledge, London, 1978) citerad i Laclau, E och C. Mouffe *Hegemony & Socialist Strategy* s112

⁴⁰³Derrida, *Writing and Difference* London, 1978 citerad i Laclau, E och C. Mouffe *Hegemony & Socialist Strategy* s112

Men bara för att centralt saknar en objektiv motsvarighet i verkligheten försvinner inte dess *funktion* så som fixpunkter kring vilka diskursens element organiseras. Detta uttrycks av Laclau och Mouffe i termer av att ”[a]ny discourse is constituted as an attempt to dominate the field of discursivity, to arrest the flow of differences, to construct a centre.”⁴⁰⁴ Dessa centrum ges i Laclau och Mouffes teori namnet *nodalpunkt*.⁴⁰⁵ Nodalpunkterna är således de centrala, men samtidigt relativt tomma, begreppen i en diskurs kring vilken den är organiserad. Eftersom begreppen är relativt tomma, det vill säga att de står öppna för olika meningstillskrivningar (eller kan ges olika identiteter) är de samtidigt att betrakta som element.

Ett närbesläktat begrepp som Laclau och Mouffe använder är *flytande signifikant*, vilket betecknar de element som i särskilt hög grad står öppna för meningstillskrivning.⁴⁰⁶ Begreppet används när två eller flera diskurser har ”samma” nodalpunkt, det vill säga ett för diskursen centralt tecken, och som varje diskurs försöker monopolisera betydelsestillskrivningen till. Begreppet *frihet* är till exempel en nodalpunkt i den liberala traditionen, men i den mån man kan argumentera för att det samtidigt är ett centralt begrepp i den marxistiska traditionen så är begreppet att betrakta som en flytande signifikant. Båda dessa traditioner försöker fixera just sin meningstillskrivning till objektet, och helst vill man samtidigt marginalisera den konkurrerande betydelsen (något som den liberala traditionen verkar ha lyckats ganska väl med). Eftersom all identitet är relationell och varje diskurs är underminerad av överskottet på mening i det diskursiva fältet kommer en slutgiltig fixering av diskursen inte uppnås.⁴⁰⁷ Dis-

⁴⁰⁴ Laclau, E och C. Mouffe *Hegemony & Socialist Strategy* s112

⁴⁰⁵ Laclau, E och C. Mouffe *Hegemony & Socialist Strategy* s112

⁴⁰⁶ Winther Jørgensen, M. och L. Phillips *Diskursanalys som teori och metod*, Översättning S-E Torhell, Studentlitteratur, Lund, 2000, s35; (vilka i sin tur hänvisar till Laclau *New Reflections on the Revolution of Our Time* Verso, London, 1990, s28; Laclau, E. ”Power and Representation” i *Theory and Contemporary Culture*, M. Poster (red.) Columbia University Press, New York, 1993 s287) I Laclau, E och C. Mouffe *Hegemony & Socialist Strategy* är begreppet inte lika väl utvecklat och verkar användas mer som synonymt med element. (s113)

⁴⁰⁷ Jämför detta med förhållandet mellan Foucaults begrepp makt och dominans. Tillstånd av dominans korrelerar i vissa avseenden med icke ifrågasatta diskurser, medan makt (som implicerar möjligheten till frihet) korrelerar med omstridda diskurser där relationerna är i mindre utsträckning fixerade. Dock gäller även för Foucault att dominansstillstånd aldrig är för evigt fixerade utan de är möjliga att bryta. Man kan dock invända

kursens strävan att förvandla element till moment kommer, som en följd av överbestämningen, aldrig helt lyckas.

”The practice of articulation, therefore, consists in the construction of nodal points which partially fix meaning; and the practical character of this fixation proceeds from the openness of the social, a result, in turn, of the constant overflow of every discourse by the infinitude of the field of discursivity.”⁴⁰⁸

Av det faktum att diskursen aldrig enbart består utav moment, utan att den är flytande till sin karaktär (det vill säga, innehåller element), följer att en social praktik alltid är att betrakta som en artikulation och att den aldrig helt kan subsumeras under repetitionsprincipen.⁴⁰⁹ Annorlunda formulerat: en social praktik som inte utmanar diskursen utan enbart reproducerar den (det vill säga som lyder under repetitionsprincipen) skulle vara möjlig om diskursen enbart bestod av moment, vilket i sin tur förutsätter att diskursen ses som ett slutet system. Men denna förståelse av världen undermineras av existensen av det diskursiva fältet, vilket uppkommer som en följd av överbestämningen.

Diskurs och Hegemoni

Slutligen måste begreppet *diskurs* och *hegemoni* preciseras. Med *diskurs* avses oftast en kontingent (det vill säga möjlig men inte nödvändig) fixering av en uppsättning begrepps betydelser inom en viss domän. Utgångspunkten för tankesättet är alltså att betydelsen hos ett begrepp ges av dess relation till andra begrepp. Diskursen strävar efter att överkomma meningsmångfalden som följer av överbestämningen och låsa fast begreppen i en viss relation till varandra för att på så vis skapa en enhetlig betydelse. Denna process innebär en diskriminering av alternativa sätt att fixera diskursen, det vill säga av de entiteter som förpassas till det diskursiva fältet. Man kan därför tala om diskurser

att bara för att det råder överskott av mening i det diskursiva fältet följer det inte logiskt att diskursen kommer att rubbas (även om det är synnerligen troligt). Detta är korrekt och jag menar att teorin om överbestämning behöver kompletteras med en förståelse av hur rubbningar uppkommer och vilka typer av rubbningar som finns (se 4.3.7 till och med 4.3.10 nedan). Genom att komplettera teorin om överbestämning med teorin om rubbningar möjliggör vi en bättre förståelse för diskursernas instabilitet.

⁴⁰⁸Laclau, E och C. Mouffe *Hegemony & Socialist Strategy* s113 (emfas i original)

⁴⁰⁹Laclau, E och C. Mouffe *Hegemony & Socialist Strategy* s114

som en reducering av möjligheter. Eller som Laclau och Mouffe uttrycker det: "Any discourse is constituted as an attempt to dominate the field of discursivity."⁴¹⁰

Laclau och Mouffe rör sig som sagt med ett allomfattande diskursbegrepp vilket betyder att de inkluderar både det språkliga och ickespråkliga. De betonar också den materiella karaktären hos alla diskursiva formationer.⁴¹¹ I detta ligger deras tänkande i linje med den sene Wittgensteins språkspelsteori. Laclau och Mouffe använder också ett Wittgensteincitat för att driva hem sin ståndpunkt.

"A is building with building-stones: there are blocks, pillars, slabs, and beams. B has to pass the stones, and that in the order in which A needs them. For this purpose they use a language consisting of the words 'block', 'pillar', 'slab', 'beam'. A calls them out; B brings the stone which he has learnt to bring at such and such a call. The conclusion is inevitable: I shall also call the whole, consisting of language and the actions into which it is woven, the 'language-game'. (...) [This] is an example of what we have called discourse."⁴¹²

Tanken är att ting och handlingar endast får mening i diskursiva sammanhang varför även dessa bör ses som en del av diskursen. En diskurs är således att betrakta som ett kontingent socialt konstruerat meningssystem som innefattar både språkliga och icke-språkliga entiteter.

Låt oss slutligen övergå till begreppet hegemoni som också pryder titeln på Laclau och Mouffe klassiska verk. Den hegemo-

⁴¹⁰Laclau, E och C. Mouffe *Hegemony & Socialist Strategy* s112. Den grundläggande relationistiska tankegången är på intet sätt unik för diskursteorin utan återfinns som sagt på flera håll. Den är bland annat helt central för att förstå Kuhns begrepp "paradigm" eller Flecks "tankestil". För att tala med den senare så finns det inte något: "helt och hållet objektiva tillstånd eller förhållanden utan bara relationer i mer eller mindre godtyckliga referenssystem." (Fleck, L. *Uppkomsten och utvecklingen av ett vetenskapligt faktum* Översättning B. Liliequist, Brutus Östlings Bokförlag Symposion, Stockholm/Stehag, 1997 s58) Flecks användning av ordet "referenssystem" hänvisar just till en sådan relationell syn på mening.

⁴¹¹Begreppet diskursformation används på ett ganska oprecist sätt av Laclau och Mouffe. Ursprungligen kommer det från Foucault som använde begreppet för att beskriva ett avgränsat område där flera olika diskurser bekämpar varandra. Diskursformation har även en motsvarighet i Faircloughs teori i form av begreppet diskursordning. Det är oklart om Laclau och Mouffe delar denna definition eller om de sätter likhetstecken mellan diskurs och diskursformation. (Winther Jørgensen & Phillips s64) Jag följer i detta Foucault.

⁴¹²Laclau, E och C. Mouffe *Hegemony & Socialist Strategy* s108 (De inledande meningarna är från Wittgenstein, den avslutande från Laclau och Mouffe)

niska praktikens eller interventionens⁴¹³ hemvist är den diskursiva formationen där olika diskurser bekämpar varandra i syfte att fixera flytande signifikanter. En hegemonisk relation är helt enkelt beteckningen på den ”segrande” diskursens meningstillskrivning. Man kan därmed tala om hegemoniska interventioner så som en praktik som genom en kraftfull artikulation undanröjer antagonismen⁴¹⁴ inom en diskursiv formation och därigenom upprättar en entydig fixering.⁴¹⁵ Resultatet av en hegemonisk intervention är således en icke ifrågasatt diskurs. En sådan icke ifrågasatt diskurs (det vill säga en diskurs vars konfiguration vi tar för given) kallas objektiv. Diskursteorin ser som sin uppgift att avslöja denna ”objektivitet” genom att visa på dess kontingens. (I Foucaults teori motsvaras detta av en vilja att bryta vissa tillstånd av dominans och att möjliggöra för oss att tänka, säga, handla och vara annorlunda.)

För att det skall vara korrekt att tala om en hegemonisk intervention krävs dels att det råder antagonism inom en diskursiv formation och dels att diskursernas gränser är instabila, det vill säga, det råder en kamp om fixeringen av flytande signifikanter.⁴¹⁶ Båda dessa villkor måste vara uppfyllda för att vi skall kunna tala om hegemonisk intervention. Man kan alltså tänka sig ett antagonistiskt förhållande mellan två olika diskurser som inte resulterar i en hegemonisk intervention, utan istället leder till att två olika diskurser bildas. Detta kan bli fallet om gränserna mellan diskurserna inte är omstridda, det vill säga, om det saknas flytande signifikanter. Laclau och Mouffe tar millenariska rörelser som exempel. Denna diskurs delar världen i två motpoler; bondekulturen, som utgör rörelsens identitet, mot den urbana kulturen som ses som ondskan inkarnerad. Det råder här total separation mellan diskurserna och den urbana kulturen har

⁴¹³Laclau & Mouffe använder begreppet hegemonisk praktik vilket Winther Jørgensen & Phillips översatt till intervention. Även om begreppet hegemonisk intervention kan förefalla något språkligt knepig så har jag ändå valt att följa denna översättning då det på ett mer intuitivt sätt fångar vad det hela handlar om (nämligen en intervention som resulterar i upprättandet av en ny hegemoni).

⁴¹⁴Antagonism är enkelt uttryckt benämningen på den kamp om att monopolisera en viss meningstillskrivning som pågår inom och mellan diskurser. Antagonism uppstår när olika identiteter begränsar eller blockerar varandras uttryck.

⁴¹⁵Winther Jørgensen & Phillips s55 (ref till Laclau “Power and Representation” s282f)

⁴¹⁶Laclau, E och C. Mouffe *Hegemony & Socialist Strategy* s136

ingen egen positiv identitet utan förstås som negationen av den egna.

”A maximum separation has been reached: no element in the system of equivalences enters into relations other than those of opposition to the elements of the other system. There are not one but two societies.”⁴¹⁷

I detta fall talar man alltså inte om hegemonisk intervention eftersom det rör sig om två olika diskurser. Uttrycket ”system of equivalences” i citatet ovan syftar på de ekvivalenskedjor som bygger upp en diskurs. Det finns enligt Laclau och Mouffe två olika logiker som är verksamma i diskursen, *logic of equivalence* och *logic of difference*. Den förra syftar på den process som länkar samman och skapar ett utbytesförhållande eller en analogi, mellan olika element så att dessa fås att implicera varandra.⁴¹⁸ I en islamofobisk diskurs ses till exempel alla attribut som förknippas med Islam, (moské, koranen, burka, niqab, hijab, ramadan, etcetera) som uttryck för något negativt. De står så att säga för samma sak, vilket betyder att man satt likhets-tecken mellan dem och uttraderat skillnaderna. Den andra, *logic of difference*, utgör dess motsats och beskriver de krafter som bryter sönder ekvivalenskedjornas associativa relationer.⁴¹⁹

En möjlig svaghet i Laclau och Mouffes ansats är, som vi såg ovan, att den överbetonar diskursens kontingens och att möjligheten till alternativa meningstillskrivningar anses vara större än vad den faktiskt är. Jag argumenterade ovan för att man bör kombinera denna förståelse med de av Foucault identifierade begränsningar på vad som är möjligt att tänka, säga och göra under en viss tidsålder, till följd av positioneringen i ett bestämt epistem. Foucaults etik, och den kontinuerliga emancipatoriska kritik som är förknippad med denna, syftar till att lätta på dessa bojor, och möjliggöra för oss att tänka, handla och vara annorlunda. Det gäller dock att vara realist och inse att vi aldrig kan ställa oss utanför vår egen diskurs. Möjligtvis kan vi rubba den något. Lyckas vi med det skapar vi samtidigt möjlighet att

⁴¹⁷Laclau, E och C. Mouffe *Hegemony & Socialist Strategy* s130

⁴¹⁸Laclau, E och C. Mouffe *Hegemony & Socialist Strategy* s127ff

⁴¹⁹Laclau, E och C. Mouffe *Hegemony & Socialist Strategy* s127ff

med hjälp av den typ av tekniker vi diskuterade i kapitel 2 forma oss själva och att praktisera frihet.

Jag lämnar med detta exegesen av Laclau och Mouffes diskurs-teoretiska ansats och försöket att syntetisera ytterligare några delar av detta perspektiv med min foucaultinspirerade utgångspunkt. Efter denna precisering av min allmänna diskursteoretiska utgångspunkt är det dags att börja utveckla en mer precis förståelse av etiken och subjektivationsprocessen.

4.2 Etik och subjektivation

Det övergripande syftet med denna avhandling är att utarbeta en rättviseteori baserad på en normativ teori kring subjektivation, det vill säga processen då individen konstituerar sig själv som subjekt; samt att genomlys argumenten för den egalitära rättvisepincip som stipulerar allas lika goda möjlighet till aktiv subjektivation. Låt oss behandla dessa syften i tur och ordning och först försöka utarbeta en mer precis förståelse av subjektivation. Detta inkluderar att fastlägga några grundläggande typer av subjektivation, samt slå fast vilken av dessa som är normativt önskvärd.

Låt oss i syfte att realisera detta gå vidare med ytterligare aspekter av etiken där mitt arbete överskrider Foucault, nämligen vad det gäller just förståelsen av subjektivation samt utarbetandet av argument för självskapelseetikens önskvärdhet. Ett viktigt syfte som jag vill uppnå med detta arbete är som sagt att utveckla en mer precis förståelse av subjektivation och den självskapelseprocess genom vilken individen kan konstituera sig själv som subjekt. På denna punkt är Foucault något vag. Genom utarbetandet av subjektivationsteorin hoppas jag öka förståelsen för vad det normativa idealet *aktiv koherent subjektivation* egentligen innebär, samt precisera de principiella betingelserna för dess realiserande. Men en ökad förståelse för denna process är givetvis mindre värd om jag inte samtidigt förmår utveckla argument som visar på självskapelseetikens önskvärdhet, det vill säga att det normativa idealet är något eftersträvansvärt. (Även i detta avseende finns betydande brister i Foucaults egen

argumentation.)⁴²⁰ Foucault tycks som sagt först och främst förlita sig på en intuition som gör gällande att viljan till frihet och att förvandla livet till ett fritt skapat konstverk följer av insikten att man är en kulturens artefakt.⁴²¹ Denna slutsats är som vi redan konstaterat tvivelaktig. Kommunitarister gör till exempel motsatt analys, men även tänkare som är Foucault mer närstående har uppmärksammat och analyserat viljan att, som Lacan säger, ”försaka sin frihet”.⁴²² Skillnaden mellan de förra (kommunitaristerna) och de senare är som sagt att de gör olika normativa bedömningar av denna vilja. Poängen är dock att man knappast, som Foucault tycks göra, kan ta för givet att människor kommer uppfatta detta normativa ideal som eftersträvansvärt, så till vida man inte lyckas utveckla en kraftfull och övertygande argumentation som visar just detta. Speciellt inte om man sätter någon tilltro till exempelvis Lacans analys som visar på de svårigheter och de betydande risker som är förknippade med ett dylikt projekt.⁴²³ Jag kommer att försöka visa att idealet är i högsta grad önskvärt och centralt för utformningen av ett rättvist mångkulturellt, liberalt och demokratiskt samhälle. Utöver Foucaults intuitiva argument att den typ av frihet som vi förknippar med självskapelseetiken är något önskvärt, kommer jag (i samband med att argumenten för subjektivationsprincipen genomlyses) därför bland annat visa att aktiv subjektivtion är värdefull även ur rättvisesynpunkt. Den förutan riskerar individer som identifierar och/eller identifieras med minoriteter att stigmatiseras genom negativ identitetstillskrivning och att utpekas som oskyldiga syndabockar som får klä skott för den hegemoniska diskursens misslyckade försök att realisera till exempel en statisk samhällsvision. För att kunna ge en någorlunda begriplig framställning av argumenten som visar på självskapelse-

⁴²⁰Nu ska man i ärlighetens namn säga att detta behov är större för min del, som utifrån detta normativa ideal försöker formulera en generell rättvis princip, än vad det var för Foucault som inte hade dessa generella ambitioner. Men jag måste tillstå att jag ändå finner avsaknaden av en fullödig argumentation kring etikens önskvärdhet märklig.

⁴²¹Vi minns (kapitel 2) att Hoy formulerar detta på följande vis i avslutningen på kapitlet om Foucault: ”one resists not merely because one is constrained, but because one recognizes that one identifies with these constraints insofar as they become one’s identity.” Hoy *Critical Resistance* s100

⁴²²Liknande tankegångar behandlas av Heidegger under begreppet ”mannet” (Das Man). Nietzsches motsvarighet benämns ofta ”mängdförsjunkhet” eller hjordmentalitet”. Begreppen täcker dock ungefär samma sak.

⁴²³Lacan, J. *Psykoanalysens etik*, Översättning Z. Zivkovic, J. Reeder, C. Sjöholm, Natur och Kultur, Stockholm, 2000, s 429, Reeder *Tingets imperium* s79f

etikens önskvärdhet måste jag dock först specificera min förståelse av subjektivation.

4.3 Subjektivationsteorin preciserad

Vi minns från kapitel 2 att Foucault (men också tänkare som till exempel Nietzsche, Derrida, Connolly, Butler som i grova drag delar Foucaults maktförståelse) lade huvudfokus på just möjligheten till *motstånd* och överskridande av den diskursiva präglingen; det vill säga en form av *ontologisk* subjektivation. Denna uppmärksamhet är förståelig men enligt min mening allt för ensidig. Åtminstone om man har för avsikt att utveckla en mer komplett bild av subjektivation. Jag skiljer i detta arbete på *ontologisk* och *ontisk* subjektivation. Den ontologiska subjektivationen handlar om motståndspraktiker som försöker omstöpa diskurser. Den handlar om att, via till exempel genealogiska analyser, visa på den diskursiva präglingens kontingens och därigenom möjliggöra subversiva praktiker och politiska projekt som kan leda till en avhakning från och en förändring av dess kategorier. Motstånd handlar enkelt uttryckt om att visa på att den rådande diskursen är *en aktualisering* av en mängd *potentiella* fixeringar.⁴²⁴ Den *ontiska* subjektivationen är däremot inte subversiv i samma mening utan handlar istället om individens positionering i förhållande till befintliga diskurser, det vill säga den accepterar verkligheten som den är.⁴²⁵ Denna typ av subjek-

⁴²⁴Denna typ av motståndspraktiker diskuteras flitigt av flertalet postmoderna/poststrukturalistiska tänkare. Jämför t.ex. med vad Mouffe kallar "det politiska" eller med vad Rancière kallar demokrati. (Mouffe, C. *The Democratic Paradox*, Verso, London, 2005; Rancière, J. *Disagreement: politics and philosophy*, översättning J. Rose, University of Minnesota press, Minneapolis, 1999.)

⁴²⁵Termen ontisk är hämtad från Heidegger som med denna (grovt uttryckt) avsåg den faktiska verkligheten (som till exempel studeras inom naturvetenskapen). Jag ger termen en något annan betydelse vilken ligger mer i linje med vad Glynos, J & D. Howarth (*Logic of Critical Explanation in Social and Political Theory* Routledge, London, 2007) kallar "den sociala dimensionen" (the social dimension). Rancière fångar en liknande tankegång med termen "policing" (*Disagreement*) Mouffes distinktion mellan "politiken" och "det politiska" görs också delvis i relation till Heideggers begrepp. Mouffe skriver: "den konventionella (...) 'politiken' äger rum på en *ontisk* nivå medan 'det politiska' utspelar sig på det *ontologiska* planet. (...) [M]ed 'det politiska' avser jag den dimension av antagonism som är konstitutiv för mänskliga samhällen; med 'politiken' menar jag den uppsättning praktiker och institutioner genom vilka en ordning skapas och en mänsklig samlevnad organiseras i den konfliktpreglade kontext som det politiska erbjuder." (Mouffe, C. *Om det politiska* Tankekraft förlag, Hägersten, 2008, s17f (Tilläggsas bör kanske också att det inte finns något vattentätt skott mellan den ontologiska och den ontiska subjektivationen, utan att det är frågan om gradskillnader. Detta är fallet eftersom

tivation är förmodligen mest vanlig. Individens subjektivation leder alltså endast i undantagsfall till avhakning och motstånd. I de flesta fall är subjektivationen möjlig att företa inom ramen för vad som anses vara en socialt acceptabel rolltolkning.

Vidare bör man, menar jag, skilja mellan *vertikal* och *horisontell* subjektivation. Den horisontella subjektivationen handlar om hur individen jämför samman krav som reses från olika subjektpositioner. Det kan till exempel handla om att hitta en rimlig avvägning mellan de krav som subjektpositionen ”arbetare” och ”förälder” reser. Den *vertikala* subjektivationen handlar däremot om hur individen förhåller sig till motstridiga krav som reses *inom* en och samma subjektposition. Denna typ av situation uppkommer främst då individen upplever att det finns flera konkurrerande diskurser eller artikulationer inom en och samma diskursiva formation som försöker interpellera subjektet. Subjektivation är i detta fall också kopplat till motstånd och innebär alltid någon form av subversiv praktik i förhållande till den diskurs (eller de diskurser) som väljs bort (helt eller delvis). Genom valet förstärks det valda alternativet medan det som väljs bort försvagas.

Ett exempel på en vertikal subjektivation kan handla om val av politiskt parti. Vid valurnan kan jag välja att interPELLERAS som antingen A eller B (men inte båda samtidigt i samma bemärkelse). Här bör man dock observera att det rör sig om olika typer av motstånd visavi en diskursiv tillslutning. I det ena fallet handlar det om att försöka rubba själva kategoriseringen, i det andra fallet handlar det om att göra motstånd genom att välja bort, alternativt skapa något nytt. I slutändan handlar detta om olika strategier för politisk kamp. Ett (relativt passivt) sätt att påverka är att välja ett tillgängligt alternativ. Genom ett sådant agerande stärker man det valda alternativet samtidigt som de alternativ som väljs bort försvagas. Ett annat mer aktivt sätt att föra denna kamp är att använda de diskursiva redskap som finns tillgängliga med vars hjälp diskursen kan ändras inifrån. Detta kan handla om att engagera sig i politiska partier eller delta i den offentliga debatten. Ett tredje sätt är att man försöker skapa nya

alla diskurser innehåller element och alltså inte utgör en totalitet. Därav följer att en artikulering aldrig helt kan följa repetitionsprincipen.)

diskurser som kan konkurrera ut de gamla. Vi har således flera olika strategier att välja på. Som missnöjd sympatisör till parti A kan jag antingen välja att rösta på ett annat parti; eller försöka verka för en reformering av partiet (förändring inifrån eller utifrån), eller så kan jag försöka övertala tillräckligt många andra meningsfränder så att ett nytt parti C kan bildas.⁴²⁶ (Den senare strategin kan också innebära att parti A förändrar politiken). De olika subjektivationsförhållandena kan kombineras på följande vis:

⁴²⁶Laclau som ibland förespråkar den senare menar till exempel att marginaliserade grupper bör starta "kontra-hegemoniska projekt" (det vill säga skapa en stark motdiskurs), för att på så vis vinna erkännande.

Figur 2: Former av subjektivtion

Former av subjektivtion	Ontologisk	Ontisk
Horisontell	<p>Förutsättning: Omöjlighet att förena olika subjektspositioner (SP) triggas politisk kamp som syftar till att förändra subjektspositioner så att dessa blir möjliga att förena.</p> <p>Exempel: SP1 Mamma SP2 Arbetare. I SP1 gällde förr att en bra mamma själv tog hand om sitt barn. I och med kvinnans inträde på arbetsmarknaden blir denna norm omöjlig att leva upp till för de kvinnor som också intagit SP2. Oförenlighet uppstår som kan trigga politisk kamp.</p> <p>Resultat: Någon av SP omdefinieras så att de går att förena. Till exempel SP1 omdefinieras så att en socialt accepterad rolltolkning av SP1 är förenligt med att lämna barnen på förskola.</p>	<p>Förutsättning: Subjektet fyller mer än en SP men dessa är möjliga att förena på ett socialt acceptabelt sätt.</p> <p>Exempel: SP1 Förälder; SP2 Arbetare. I SP1 ingår normen att man bör spendera mycket tid med sina barn. Normerna i SP2 accepterar (numera) att arbetande föräldrar har en speciell situation.</p> <p>Resultat: Föräldrar har möjlighet (och laglig rätt) att gå ned i arbetstid medan barnen är små och kan på så vis åstadkomma en socialt acceptabel avvägning mellan de olika rollerna.</p>
Vertikal	<p>Förutsättning: Individens svar på Das-man-frågan. (Hur bör <i>man</i> handla, etc.)</p> <p>Exempel: SP Politisk sympatisör. Individens svar står mellan valet att rösta på antingen parti A eller parti B. De olika handlingsrekommendationerna som ges av mannen går inte att förena.</p> <p>Resultat: Subjektet väljer att antingen interpelleras av parti A eller B. Detta exempel är förknippat med Laclaus typ av motstånd. Genom att rösta A försvagas B. Men om inget parti är representativt öppnas dörren för att antingen försöka ändra A (eller B) eller att starta parti C.</p>	<p>Vertikal-ontisk subjektivtion handlar om individens vardagliga utarbetande (det vill säga som faller inom ramen för det socialt accepterade) av en SP-rolltolkning.</p> <p>Exempel: SP lärare. Individens utarbetar ett eget förhållningssätt till sin yrkesroll. Till exempel ta ställning till hur fördelningen mellan social- och pedagogiskt arbete bör göras.⁴²⁷</p>

⁴²⁷Hur individens väljer att fylla en roll beror ofta (men inte alltid) på hur hon fyller andra roller. Lärare X som på fritiden också fyller SP "fotbollstränare" (eller liknande SP) lägger troligen mer vikt vid det sociala *även* i sin yrkesutövning, jämfört med lärare Y som inte fyller någon motsvarande funktion på fritiden. En möjlig normativ drivkraft kan vara att försöka överkomma subjektets fragmentation mellan olika SP.

4.3.1 Aktiv versus passiv subjektivation

Vi har nu skaffat oss en bra grund för möjligheten att fördjupa vår förståelse av distinktionen mellan aktiv och passiv subjektivation. Skillnaden mellan *de facto* beskrivningen av subjektivation (så som en passiv process som vi alla deltar i) och aktiv subjektivation som normativt ideal kan kanske lättast förklaras genom skillnaden mellan "Das Man"/mängdförsjunkheten (som behandlades i kapitel 1) och Foucaults idé om att vi bör se vårt liv som ett konstverk. Låt oss börja med det förra. Det är i många fall möjligt att skapa en någorlunda koherent identitet genom att enbart följa den egna kulturella traditionens påbud. Man låter således mannen avgöra hur man ska leva. Denna typ av passiv identitetsformation kräver i många fall inte särskilt mycket kreativitet eller självreflektion.

Till skillnad mot detta existenssätt kräver det normativa ideal som arbetas fram i detta arbete en aktiv genomlysning och utvärdering av den egna kulturens förgivettaganden. Det handlar alltså om att upptäcka och aktivt förhålla sig till kulturens prägling som format oss. Härigenom kan frihet från både passionernas och den kulturella präglingens slaveri förverkligas vilket är ett av de värdefundament som teorin syftar till att realisera. Verktygen till denna utvärdering får individen genom att sätta sig in i andra (historiska och samtida) perspektiv och kulturella föreställningsvärldar, eller för att tala med Rorty: andras yttersta vokabulärer. Det är genom att kontrastera den egna kulturen med andra föreställningsvärldar som en genomlysning och aktiv ställningstagande blir möjlig. Först utifrån denna position får individen möjlighet att (bland annat med inspiration av de antika verktyg och tekniker som behandlades i kapitel 2) utföra arbetet på sig själv och därigenom förvandla sitt liv till ett konstverk.⁴²⁸ Den frihet som detta perspektivseende möjliggör är således bara en *förutsättning* för aktiv subjektivation. Den är så att säga bara

⁴²⁸Jämför detta med de av Wittgenstein inspirerade begreppen *aspect change* och *aspect dawning* som utvecklas av Aletta Norval i *Aversive Democracy* (Cambridge University Press, Cambridge, 2007). Jag är enig med Norval om betydelsen av *aspect change* vilket helt enkelt handlar om förmågan att byta perspektiv; även om jag menar (till skillnad mot Norval) att förmågan i viss mån är viljestyrd och möjlig att träna upp. Därför håller jag heller inte med om att *aspect dawning* i detta sammanhang skulle handla om en ögonblicklig uppenbarelse, typ "Now I see it!" (s134) utan menar att det är rimligare att uppfatta förmågan att inta ett annat perspektiv som något som utvecklas gradvis.

konstnärens verktyg. För att realisera friheten, det vill säga faktiskt skapa ett konstverk, krävs en askes, ett subjektets arbete på sig själv. Frihet måste praktiseras.

4.3.2 Preciserad subjektförståelse

Vad det gäller subjektförståelse är alltså utgångspunkten det fragmenterade subjektet som interPELLERAS/rekryteras i diskursernas olika subjektpositioner. Vi kan låta Mouffe utveckla detta:

”We can thus conceive the social agent as constituted by an ensemble of ‘subject positions’ that can never be totally fixed in a closed system of differences, constructed by a diversity of discourses among which there is no necessary relation, but rather a constant movement of overdetermination and displacement. The ‘identity’ of such a multiple and contradictory subject is therefore always contingent and precarious, temporarily fixed at the intersection of those subject positions and dependent on specific forms of identification.”⁴²⁹

Subjektet saknar alltså ett egentligt centrum och istället ses identitet som något som har en tendens att växla beroende på vilken diskurs och vilken subjektposition som rekryterat individen. Ingen av de mångfaldiga och ofta motstridiga identiteterna är med nödvändighet mer ”sann” eller autentisk än någon annan. Varje subjektposition är förknippad med förväntningar på hur den som fyller positionen bör tänka, känna och handla.⁴³⁰

⁴²⁹Mouffe, C. *The Return of the Political*, Verso, London 2005, s77 eller i Mouffe, C. “Citizenship and Political Identity”, *October* vol.61, sommar 1992, s28

⁴³⁰Synsättet liknar i vissa avseende det som den inom sociologi och antropologi verksamme teoretikern Erving Goffman utmejslat. Goffman har just en antiessentialistisk syn på jaget. (Goffman, E. *Frame analysis* Northeastern University Press, Boston, 1986, s269) Det finns ingen autentisk identitet utan vi är istället i hög utsträckning våra subjektpositioner eller i Goffmans vokabulär, våra roller. Roll definieras av Goffman på följande vis: ”Det redan i förväg fastställda handlingsmönster som rullas upp under ett framträdande och som kan läggas fram eller spelas upp också vid andra tillfällen.” (...) ”I vårt samhälle betraktas den roll man gestaltar och ens jag som tämligen identiska (...). Jaget som en framställd rollgestaltning är alltså inte ett organiskt ting som är lokaliserat till ett specifikt ställe och vars fundamentala öde är att födas, mogna och dö, utan en dramatisk effekt som uppstår ur en scen som visas upp (...).” (Goffman, E. *Jaget och maskerna*, Översättning S. Bergström, Norstedts Akademiska förlag, Smedjebacken, 2007, s23 resp. s218) (Jämför dessa i förväg uppställda handlingsmönster med Heideggers diskussion om mannen.) För en analys om relationen mellan Goffman och Foucault, se Hacking, I. ”Between Michel Foucault and Erving Goffman: between discourse in the abstract and face-to-face interaction” *Economy and Society*, Volume 33, Issue 3 August 2004)

4.3.3 Subjektsförståelse och aktiv subjektivation

Till skillnad från vad till exempel Mouffe förespråkar, bejaktar självskapelseetiken explicit en *kontinuerlig strävan* att övervinna subjektets fragmentation. Strävandemålet (som aldrig kan uppnås) är skapandet av en ”enhetlig” identitet. Drivkraften bakom denna strävan identifierades redan av Nietzsche som, till skillnad mot mig, kopplade den till *viljan till makt*. Jag tar som sagt avstånd från denna essentialistiska idé och ser istället drivkraften som en historisk och kontingent produkt (som idag utmanas), vilket vi trots allt bör affirmera. Jag är på sätt och vis enig med Nietzsche om att en svag vilja kommer uppvisa en splittrad identitet, medan en stark vilja kommer låta någon identitet dominera de andra. En stark vilja kommer således att tolka och omstöpa de olika identiteterna på ett sätt som gör att en sorts sammanhängande identitet uppkommer. Hoy sammanfattar tankegången på ett bra sätt:

”In his [Nietzsches] view, the difference between a weak will and a strong will is that the former shows the incoherence of impulses whereas the later shows some of these impulses mastering the others and producing a sense of unity.”⁴³¹

För att precisera min subjektsförståelse och den mer precisa betydelsen av ”ett enhetligt subjekt” kan vi ta hjälp av Erving Goffman som presenterar en delvis beslätad och i detta sammanhang användbar tankegång då han säger: ”what is individual or person in one context is role or capacity in another.”⁴³² Poängen är som jag förstår det att vissa sociala markörer (kön, ålder, etnicitet, sexuell läggning, klass, med flera) som i en kontext är *sekundära* är *primära* i andra sammanhang. Kön och könsroller är till exempel primära i individens kärleksrelationer; medan klass ofta (åtminstone förr) är primär för ”valet” av politisk hemvist. Dock är det fullt möjligt att låta genusaspekten också dominera sitt politiska engagemang (eller för den delen att politisera kärleken) vilket troligen skulle få till effekt att subjektet uppfattades som mer enhetligt.

⁴³¹Hoy, D. *Critical Resistance* s54-55

⁴³²Goffman, E. *Frame analysis* s270

Jag uppfattar alltså subjektspositioner, precis som kultur, som något relativt individuellt. De manntrekommendationer som man uppfattar förknippade med en viss subjektsposition skiftar beroende på vilka andra subjektspositioner man identifierar sig och identifieras med. Dessa ”bakgrundsidentiteter” är alla förknippade med manntrekommendationer och färgar så att säga tolkningen av den subjektsposition som för tillfället interPELLERAT individen.⁴³³ När jag till exempel interPELLERAS som ”partisympatisör” kan dessa bakgrundsidentiteter utgöras av könstillhörighet, klasstillhörighet, sexuell läggning, nationell tillhörighet, ålder och andra sociala markörer vilka alla potentiellt kan påverka hur jag tolkar subjektspositionen i fråga. Olika politiska partier och ideologier framhäver betydelsen av vissa av dessa identiteter och försvagar andra, för att på så vis få oss att lägga rösterna på just dem. (Feministiskt initiativ betonar till exempel könsidentiteten medan Sverigedemokraterna riktar vår uppmärksamhet mot nationalitet, kultur och etnicitet.) När individen sedan interPELLERAS i en annan subjektsposition, till exempel ”älskare”, blir en eller ett par av de identiteter som tidigare var bakgrundsidentiteter (till exempel kön och sexuell läggning) primära, medan den som förut var primär (partisympatisör) nu i de flesta fall utgör bakgrundsidentiteter. Subjektspositioner uppfattar jag dock inte som i praktiken helt tomma, utan det finns under en viss tidsperiod, under en viss maktregim eller dispositiv, vissa specifika manntrekommendationer som är förknippade med respektive subjektsposition (som politisk intresserad medborgare bör jag gå och rösta; som älskare bör jag ha någon form av sexuellt umgänge med min eller mina partners, samt hysa vissa känslor, och så vidare) men hur jag uppfattar att jag bör fylla denna roll beror alltså delvis på hur jag tolkat de andra konstituerande identiteterna som för tillfället utgör bakgrundsidentiteter.

Förenklat kan man säga att självskapelseetiken i min version handlar om hur man formar *logos* genom att affirmera eller ta avstånd ifrån; tolka och rangordna de subjektspositioner som man intagit och/eller tilldelats, och att man sedan utför arbete på sig själv i syfte att forma sitt liv (bios) och sina handlingar i en-

⁴³³Jämför. Litteraturen kring intersektionalitet. För en ingång se till exempel De los Reyes och Mulinari *Intersektionalitet: Kritiska reflektioner över (o)jämlighetens landskap*

lighet med detta. Den enhetlighet som eftersträvas är då av olika slag. Självskapelseetiken eftersträvar koherens mellan logos och bios, vilket kräver en utvärdering av relationen mellan de principer och värderingar som individen menar vägleder dennes handlade och de faktiska handlingarna. Ett enhetligt, koherent subjekt ”består” således av både ord och handling. Givet det fragmenterade subjektet (som är ontologisk utgångspunkt för teorin) skulle man här kunna nöja sig med att tala om olika logos (ett för varje subjeksposition) och att man intresserade sig för relationen mellan ord och handling *inom* var och en av dessa, men struntade i relationen *mellan* de olika subjekspositionerna. Självskapelseetiken går dock ett steg längre och eftersträvar även någon form av koherens mellan de olika subjekspositioner som individen innehar. Denna koherens kan som vi konstaterade i inledningskapitlet vara olika stark. I den minimala, svagare betydelsen innefattar arbetet med att eftersträva ett enhetligt logos, undanröjandet av *oförenliga* principer och värderingar. Självskapelseetiken menar till exempel att vi med fog kan kritisera en individ som i sin yrkesroll argumenterar för att vi alla bör modifiera vårt beteende i syfte att minimera vår klimatpåverkan, men som samtidigt i rollen som privatperson fortsätter med aktiviteter som i hög utsträckning bidrar till utsläpp av växthusgaser; eller för att ta ett annat exempel, en förebild för idrottande ungdomar som propagerar för ren, dopingfri idrott men samtidigt själv använder prestationshöjande preparat, och så vidare. Denna typ av inkoherens mellan olika subjekspositioner bör kritiseras. Däremot kan man ur ett självskapelseetiskt perspektiv i vissa fall acceptera att en individ låter bestämda principer och värderingar vara framträdande och viktiga i vissa subjekspositioner, men att dessa tillåts vara mer eller mindre irrelevanta eller frånvarande i andra. En sådan subjektivation är normativt tillfredsställande om valet är (a) väl reflekterat (b) självvalt, (c) inte affirmerar uppenbart oförenliga principer och värderingar, samt (d) att subjektivationen inte bryter mot självskapelseetikens grundläggande värden, frihet och jämlikhet. (Vi kan till exempel inte godta ett nazistiskt etos även om detta är väl reflekterat och självvalt eftersom det inte respekterar teorins grundläggande värden.) Det exempel jag tog i inledningskapitlet på en sådan svagare form av koherens var att man kan låta sexuella preferenser ha betydelse vid valet av partner, men att det

kan vara acceptabelt att betrakta dessa som mer eller mindre irrelevanta på arbetsplatsen. En sådan subjektivation kan vara ett acceptabelt exempel på en svagare form av koherens. Vi kan dock tala om koherens även i en starkare bemärkelse där individen eftersträvar att låta samma principer och värderingar vara vägledande för flera subjektpositioner. I fallet ovan skulle detta kunna komma till uttryck genom att individen väljer att låta sexuella preferenser påverka inte bara valet av parter utan också det sätt på vilket denne agerar på jobbet, röstar i politiska val, etcetera (exempelvis genom att aktivt arbeta för HBTQ-personers rättigheter på arbetsplatsen och i politiken). Det senare pekar då mot en strävan efter en starkare form av koherens mellan olika subjektpositioner.⁴³⁴

Den självklara frågan är givetvis om man ur ett självskapelse-etiskt perspektiv ser den starkare formen av koherent identitetskonstruktion som normativt överlägsen den svagare. Min bedömning är att både Foucault och Nietzsche skulle svara ja på den frågan medan man ur ett självskapelse-etiskt perspektiv förhåller sig mer neutral. En av anledningarna till att Foucault och Nietzsche båda skall förespråka den starkare formen av koherens är, menar jag, att den tycks kunna gynna uppkomsten av politiska projekt som kan utmana den rådande ordningen. Att bejaka samma principer och värderingar i olika sammanhang bör leda till fler krav på förändring vilket leder till att vi uppmärksammar och utmanar gällande normer och möjliggör där igenom en transgression av det ontiska. Detta är i sig något positivt även ur ett självskapelse-etiskt perspektiv. Men eftersom självskapelse-etiken (till skillnad från Foucault och Nietzsche) inte tillskriver transgressionen något egenvärde, utan menar att ett traditionellt leverne mycket väl kan vara ett utfall av en aktiv subjektivationsprocess, blir det normativa omdömet inte lika starkt. Det mest centrala ur ett självskapelse-etiskt perspektiv är

⁴³⁴ Relationen mellan den starkare och den svagare formen av koherens är givetvis komplex och situationsbunden, vilket gör att det är omöjligt att på förhand precisera hur en individ bör agera. Att låta sexuella preferenser vara irrelevanta på arbetet är till exempel betydligt rimligare på en arbetsplats där HBTQ-personers rättigheter redan respekteras, medan det förefaller orimligt på en arbetsplats där dessa kränks. I det senare fallet bör individen troligen engagera sig för att uppnå förändring, eftersom sådana kränkningar bryter mot självskapelse-etikens grundläggande värden.

som sagt att identitetskonstruktionen är välreflekterad, självvald och inte affirmerar uppenbart oförenliga principer och värderingar, samt att subjektivationen inte bryter mot självskapelseetikens grundläggande värden, frihet och jämlikhet.

Det som följer av ovanstående resonemang är att på *aggregerad nivå* är det positivt om vissa individer eftersträvar den starkare formen av koherens, eftersom det troligen leder till ökande *möjligheter* till transgression för alla (vilket är värdefullt ur ett självskapelseetiskt perspektiv). På *individuell nivå* bör vi dock inte kräva den starkare formen. Vad som är normativt önskvärt på individnivå beror på situationen. Man kan till exempel notera att kompromisslösheten som ofta är förknippad med stark koherens i vissa fall kan uppfattas som synnerligen problematisk eftersom den kan föra med sig att vissa kanske berättigade krav negligeras. Ett sådant exempel skulle kunna vara att en alltför stark fokusering på karriär kan leda till att individen inte ägnar tillräcklig tid till att umgås med sina barn. I ett sådant fall skulle en identitetskonstruktion med stark koherens kunna vara normativt icke önskvärd. På individnivå är det därför tillräckligt med den svagare formen av koherens, där man aktivt och medvetet eftersträvar uppmärksammandet och undanröjandet av *oförenligheter* mellan de olika subjekspositionernas vägledande principer och värderingar (men där man i vissa fall kan låta somliga värderingar och principer förbli mer eller mindre irrelevanta i specifika sammanhang). Det bör dock stå klart att det rör sig om gradskillnader och inte artskillnader mellan den starkare och den svagare formen av koherens. Även den som eftersträvar en stark form av koherens kommer att inneha flera subjekspositioner som reser sinsemellan oförenliga karv, vilka kommer behöva värderas och jämkas. I båda fallen krävs därför att individen rangordnar de olika subjekspositionerna som hon innehar så att hon medvetet väljer hur dessa krav ska vägas mot varandra, vilka som kommer att prioriteras och vilka som kommer att få ge vika i olika situationer. Gemensamt för båda är också att de är underställda kravet på att respektera självskapelseetikens grundläggande värden, frihet och jämlikhet.

Det bör nu stå klart att jag inkluderar både den starkare och den svagare formen av koherens i begreppet ”koherent subjektivat-

ion". För att garantera individens möjlighet till *aktiv* koherent subjektivation krävs att hon dels har adekvat kunskap om (åtminstone) de system av meningstillskrivning som omger henne; och dels att hon äger friheten att förhålla sig till de konstituerande element som hon finner vid självanalys. Efter att ha stiftat bekantskap med det maktbegrepp som den Foucaultianska tanketraditionen utgår ifrån kan vi tydliggöra detta ytterligare. Individens identitet påverkas alltså på tre olika vis. För det första präglas vi av de system av meningstillskrivning som omger oss. Externa maktrelationer formar sin lerklump. För det andra skapar vi oss själva genom att göra motstånd och aktivt förhålla oss till denna prägling. Och för det tredje kan vi själva pålägga oss regler, inta (eller försöka skapa) nya subjekspositioner, och via askes och självdisciplinering forma oss själva. Första steget som möjliggör aktiv koherent subjektivation är att försöka komma till insikt om på vilket sätt vår levnadskontext har präglat oss, vilka värden vi omfamnar; vilka etiska regler vi följer och varför vi finner dessa giltiga, etcetera. För detta krävs tillgång till andra perspektiv med vars hjälp den egna kulturella präglingen kan medvetande- och synliggöras. Det andra steget är att kontinuerligt förhålla oss till denna prägling; det vill säga förvandla oss själva till moraliska subjekt och inte bara förbli en av omständigheterna formad marionett. Detta steg kan då innefatta affirmationen av andra subjekspositioner vilka inte fanns representerade i den egna kulturella präglingen. Steget kräver alltid också en askes med vars hjälp detta självvalda logos kan förkroppsligas.⁴³⁵ Följande citat sammanfattar det hela på ett bra vis:

"It is about freeing one's self to see, and sort through, the manners and opinions that any culture has implanted in him or her, thus enabling one to begin to re-style oneself"⁴³⁶

Drivkraften bakom detta är en vilja att upprätthålla och kunna förstå sitt liv som ett koherent narrativ där ett självvalt logos förmås forma bios. Annorlunda uttryckt: självskapelseetiken

⁴³⁵Vi återkommer till detta längre fram i kapitlet då vi diskuterar Nietzsches utvecklingsmetafor kamel - lejon - barn.

⁴³⁶Brocklesby, J. och S. Cummings "Foucault plays Habermas: An Alternative Philosophical Underpinning for Critical System Thinking" *The Journal of Operational Research Society* vol. 47, No. 6, Jun 1996, s747 (Citaten fångar Nietzsches position.)

handlar om att bringa ordning och överkomma det fragmentariska subjektets splittring. Det handlar om att kontinuerligt arbeta igenom vilka subjektpositioner som ska vara de primära och hur dessa ska tolkas och förkroppsligas, vilket implicerar att ta ställning till på vilket sätt (om något) de olika bakgrundsidentiteterna ska tillåtas utöva inflytande. Det handlar om att aktivt uppmärksamma och kritiskt granska varje identitets inflytande; och att bestämma vilken relativ vikt som bör tillskrivas var och en, samt att skapa ett provisoriskt koherent logos (och bios) som undanröjer oförenligheter mellan olika subjektpositioner. Detta ska då i möjligaste mån uppnås genom aktiv, till skillnad mot passiv, subjektivation. Det är viktigt att poängtera att strävan att skapa ett enhetligt subjekt förstås som en ständigt pågående process och att det således som bäst rör sig om ett *provisoriskt* koherent logos. Någon dröm om en slutgiltig tillslutning eller fixering av identitetskonstruktionerna omhuldas således inte av självskapelseetiken. Den aktiva subjektivationen är en aldrig avslutad process. För att individen ska ha möjlighet att ägna sig åt aktiv subjektivation, krävs att hon åtnjuter frihet i betydelsen icke-dominans.

4.3.4 Varför affirmera skapandet av en enhetlig identitet?

Innan vi går vidare bör vi ställa oss frågan varför vi bör affirmera strävan att överkomma subjektpositionernas fragmentation och istället skapa en enhetlig identitet. Är inte detta en av de starkaste normer som präglar individerna i moderna samhällen och som därför bör utmanas? Varför inte, som till exempel Alexander Bard och Jan Söderqvist i boken *Kroppsmaskinerna* lyfta fram den schizofrena *dividen* (den delbara människan) som ideal?⁴³⁷ Istället för att med Foucault försöka förvandla livet till ett konstverk, kanske vi istället bör försöka skapa flera av varandra oberoende konstverk. Ett för varje subjektposition. Kort uttryckt: är det inte dags att slutgiltigt förkasta försöket att återskapa illusionen om individen (den odelbara människan)?

⁴³⁷Bard A. & J. Söderqvist *Kroppsmaskinerna: Manual till den moderna människan* Hydra förlag, Stocksund, 2009. Bard & Söderqvist hämtar i sin tur inspiration från bland annat den tyske filosofen Thomas Metzinger (bland annat verket Metzinger, T. *The Ego Tunnel – The Science of the Mind and the Myth of the self* Basic Books, New York, 2009)

Jag bör kanske inledningsvis påpeka att jag i likhet med förespråkarna för divididealet ser individen och jaget som en illusion. Här ligger ingen avgörande skillnad. Det finns enligt avhandlingens teoretiska utgångspunkt, inget autentiskt, odelbart Jag förborgat djupt i vårt inre. Det fragmenterade subjektet är en realitet. Frågan är bara vilken normativ bedömning man bör göra av detta. Är detta något att bejaka? Eller bör vi sträva efter (medvetna om att vi aldrig hel kommer att lyckas) att överkomma splittringen? Jag ska ge ett par argument som talar för det senare alternativet och kommer därför bemöta appellen för divididen på två olika sätt. Dels genom att ifrågasätta huruvida normen som kräver av oss att vi ska bejaka individen, faktiskt har den styrka som verkar förutsättas. Och dels genom att visa på eventuellt problematiska konsekvenser som en affirmation av divididen kan föra med sig. Låt oss börja med frågan om hur starka kraven att uppvisa en enhetlig identitet är. Möjligen är de idag, i vissa avseenden, inte alls starka. Jag tror att man skulle kunna hävda att det nu blåser motsatta vindar och att kravet är det konträra. Om detta stämmer betyder det att en affirmation av divididen som ett ideal är analogt med att låta sig formas av externa maktrelationer och alltså inte ett sätt att bli upphov till sig själv. Tittar vi till exempel på Deleuze analys av det dispositiv han kallar kontrollsamhället (vilket enligt hans analys ersatt det av Foucault analyserade disciplinära samhället) ser vi en regeringskonst som verkar genom diversifiering, individualisering och en utspridd, aldrig avslutad, kontroll av människan.⁴³⁸ Divididen förstås alltså inte som ett ideal utan snarare en effekt av en viss typ av regerande. Att se det som ett ideal är enligt en sådan analys att spela makten i händerna. Ett affirmerande av divididen innebär i ett kontrollsamhälle ett upphävande av den kritiska distansen i förhållande till de externa maktrelationer som formar och styr vårt beteende och därmed minskar också möjligheten att praktisera motstånd.

Vi kan fördjupa detta resonemang genom att koppla samman frågan om divididen med Foucaults till synes positiva analys av den amerikanska nyliberalismens entreprenöriella subjektivat-

⁴³⁸Deleuze, G. "Postskriptum om kontrollsamhällena", Översättning S-O Wallenstein, i *Nomadologin*, Skriftserien Kairos, Stockholm, 1998

ionsform (där livets samtliga aspekter förstås genom den ekonomiska rationalitetens prisma.)⁴³⁹ Förespråkarna för olika varianter av det entreprenöriella jaget har varit flera och inkluderar personer som Tom Peters (individen som varumärke)⁴⁴⁰ och Kjell Nordström och Jonas Ridderstråle (den kreativa, nomadiska individen engagerad i ”funky business”)⁴⁴¹ för att nämna några. Tittar vi på denna entreprenöriella subjektform så visst finns det något som förenar livets alla områden (den ekonomiska rationaliteten). Men tagen för sig leder den kanske ändå på sätt och vis till dividen. Kapitalismen bidrar som jag ser det till en kontinuerlig modifikation av gamla (och i viss mån produktion av nya) subjektpositioner. Genom marknadsföring och reklam interpelleras individen och övertygas om behovet av att införskaffa de ”nödvändiga” attribut som kopplas samman med dessa. Vi ska ha en identitet på jobbet (med vissa specifika, i viss mån självvalda, egenskaper och attribut) en annan på gymmet, en tredje på nattklubben, en fjärde i sänghalmen och så vidare. Det är då inte en uniform utlevelse av dessa subjektpositioner som eftersträvas, utan ett flexibelt individualiserat uttryck av det entreprenöriella jaget.⁴⁴² Var och en av oss ska inom var och en av dessa subjektpositioner, hitta vår egen stil. Det viktiga att observera är dock att något egentligt krav på enhet mellan dessa inte reses.

Detta ligger som jag ser det helt i linje med den neoliberal ordning där individualiseringen (skapandet av ett unikt uttryck) har blivit norm. Det nyliberala dispositivet reglerar genom diversifiering och individualisering. Dispositivet affirmerar individens autonomi och bejakar och absorberar många typer av normöverskridande. Det nyliberala dispositivet reglerar således genom bejakandet av individens frihet.

Läser man Foucault som affirmerandes det nyliberala entreprenöriella jaget (vilket vissa kommentatorer har gjort som en följd

⁴³⁹Foucault, M. *The Birth of Biopolitics*, s219, 229f, 244f.

⁴⁴⁰Peters, T. *The Brand You 50: or, Fifty ways to transform yourself from an 'employee' into a brand that shouts distinction, commitment, and passion*. Knopf, New York 1999

⁴⁴¹Nordström, K.A. & J. Ridderstråle *Funky Business, talent makes capital dance* Bookhouse Publishing, Stockholm, 1999

⁴⁴²Jämför Foucault, M. *The Birth of Biopolitics* s149

av de till synes positiva omdömen som Foucault avgivit) är det helt rimligt att ifrågasätta huruvida den kritiska distansen och motståndets potentialitet försvunnit i och med Foucaults analys av sin samtid. Om man menar att den Foucaultianska etiken mer eller mindre passar som hand i handske med den nyliberala regeringstekniken, måste man fråga sig hur en individualiserad självskapelseprocess som utgör kärnan i etiken, ska kunna utmana eller utgöra ett motstånd mot en form av regerande vars maktutövning bygger på diversifiering, individualisering och bejakande av individuell autonomi. Eller som tankegången uttrycks av Lois McNay

”(...) how can an individualized process of ethical self-formation have sufficient resources to present a serious challenge to, or refusal of, a form of power that operates precisely through the proliferation of difference and management of individual autonomy?”⁴⁴³

Det McNay menar är att den experimentella självskapelseprocess som Foucaults etik implicerar ligger allt för nära den nyliberala regeringstekniken som verkar genom individualisering och bejakande av individens autonomi för att kunna tjäna som en källa till motstånd mot den neoliberala sociala kontrollen.⁴⁴⁴ Ligger det något i detta? Nej. Jag menar att analysen bygger på en tvivelaktig läsning av både Foucaults förhållningssätt till liberalismen och av implikationerna av hans etik. Precis som jag visade i kapitel 3 bör vi förstå de positiva omdömena som Foucault gör i relation till liberalismen (och då framförallt i relation till den amerikanska nyliberalismen) som handlandes om dess kritiska potentialitet (vilket ligger i förlängningen av den liberala frågan om behovet att styra överhuvudtaget) snarare än affirmationen av en viss praktik eller ideal. En affirmation av den nyliberala ordningen i sig leder, som jag ser det, till dividens (vilket alltså ska förstås som en produkt formad av externa maktrelationer). Varför är det så? Jo därför att den diversifiering och individualisering som det nyliberala regerandet implicerar och som kommer till uttryck i det entreprenöriella jaget förstärker subjektets fragmentisering. Vi uppmuntras som sagt till att ha en unik identitet med specifika egenskaper och attribut på

⁴⁴³ McNay, L. "Self as Enterprise" s68

⁴⁴⁴ McNay, L. "Self as Enterprise" s57

jobbet, ett annat i hemmet, en tredje på gymmet och så vidare. Någon enhet, eller väl reflekterad koherens mellan dessa efterfrågas inte. Det nyliberala regerandet förstärker subjektets fragmentisering och ger därigenom upphov till dividen.

Sätter vi den Foucaultianska etiken med dess formande och förkroppsligande av ett självvalt koherent logos i relation till detta inser vi på vilket sätt detta utgör en källa till motstånd även mot denna typ av regerande. Den uppenbara skillnaden är att etiken förespråkar strävan att överkomma fragmentationen; att överkomma dividen. Men etiken ger också en möjlighet till ett mer djupgående motstånd mot det nyliberala sättet att regera; detta genom att individens självvalda logos mycket väl kan innebära ett avståndstagande från den nyliberala förståelsen av subjektet med dess allomfattande ekonomiska rationalitet. Att motsätta sig detta och istället affirmera en annan typ av subjektförståelse är ett sätt att bli upphov till sig själv och inte förbli en av externa maktreaktioner formad produkt. Denna nyliberala entreprenöriella förståelse av subjektet och den därmed sammanlänkande kommodifieringen av våra relationer, är precis en sådan operation av naturalisering som framställer vissa egenskaper som naturgivna och som därigenom gör makten osynlig, som etiken vill utmana. (Se kapitel 3.) Hegemoniseringen av denna subjektförståelse försvårar för oss att tänka, säga, handla och vara annorlunda (det vill säga förstå subjektet på ett annat vis). Denna möjlighet att tänka, säga, vara och handla annorlunda som realiserar genom det vi ovan kallade en kontinuerlig emancipatorisk kritik, utgör som vi sett kärnan i Foucaults etik. Det finns ingen anledning att tro att Foucault skulle ha övergivet denna hållning. Kopplar vi sedan den modifiering av den Foucaultianska etiken som formulerandet av självskapelseetiken innebär till frågan om i vilken mån etiken kan utgöra en källa till motstånd mot ett liberalt regerandekomplex ökar etikens kritiska potential ytterligare. Jag argumenterar i kapitel 5 för bejakandet av frivilliga gemenskaper vars relationer kan utgå från andra typer av värderingar än frihet och jämlikhet (till exempel religiösa värderingar). Dessa bör bejakas så länge som medlemmarna frivilligt underställer sig dessa praktiker. Det behöver väl knappast påpekas att dessa gemenskaper knappast okritiskt kommer att affirmera den nyliberala föreställningen av subjektet.

Vad betyder då ovanstående resonemang för hur vi bör förstå relationen mellan liberalism och självskapelseetik? Det betyder inte att vi bör vara särskilt avogt inställd till liberalismen. Tvärtom utgör den i viss mån en bundsförvant just på grund av den kritiska potentialen som den inrymmer. Den liberala typen av regerande, med dess diversifiering och individualisering genom bejakandet av individens autonomi, skapar mer utrymme för projektet att utforma och förkroppsliga ett självvalt koherent logos jämfört med vad som till exempel är fallet i ett disciplinärt samhälle. (Därav Foucaults positiva omdömen.) Men tagen för sig leder det nyliberala regerandet alltså till en ökad fragmentisering och (i den mån vi kan tala om en hegemonisk subjektförståelse) en stark begränsning av möjligheten att tänka, säga, handla och vara annorlunda; det vill säga en stark begränsning av möjliga existensformer och erfarenheter.

Liberalism och moralisk förflackning

Låt oss med detta övergå till att borra djupare i de eventuella problematiska konsekvenser som kan vara förknippade med en affirmation av dividenden. Det är rimligt att anta, menar jag, att den ökade fragmentationen som kapitalism och nyliberalt regerande ger upphov till, understöds av en liberal tendens att privatisera moralfrågor (i betydelsen se det som en privat angelägenhet som varken staten eller någon annan har att göra med så länge som utlevelsen av denna inte på ett otillbörligt vis begränsar andra individers frihet). Kanske kan man säga att den liberala hållningen har gett upphov till en typ av moralisk förflackning där man (i toleransens namn) har fått en attityd av "anything goes" inom dess ramar. Liberalismen uppfattar jag som i grund och botten ointresserad av individens moraliska handlade (så länge det inte inskränker någon annans frihet) och avkräver henne ingen redogörelse för hur det logos som hon affirmerar är konstruerat och på vilket sätt hennes handlingar kan sägas vara ett förkroppsligande av detta. Detta liberala ointresse motverkar förekomsten av självrannsakan, introspektion och utvärderande praktiker som hjälper oss att reflektera över på vilket sätt som våra handlingar förkroppsligar logos. Men det kan vara värre än så, för är det inte rimligt att anta att ointresset också kan leda till

att vissa individer inte utarbetar något koherent logos överhuvudtaget? Avsaknaden av utvärderade praktiker (och givetvis avsaknaden av ett väl reflekterat logos överhuvudtaget) bidrar menar jag till att dölja subjektets fragmentisering, både för henne själv och för andra. Liberalismen kan därför antas bidra till subjektets fragmentisering och delaktighet i produktionen av icke-reflekterande divider. Enkelt uttryckt: liberalism ger upphov till moralisk förflackning.

Kontrasterar vi detta med självskapelseetiken ser vi här en avgörande skillnad mot liberalismen. *För självskapelseetiken är nyfikenheten och intresset för den andre helt centralt.* Detta intresse är helt centralt i den självskapelseetiska praktiken. Varför då? Jo, därför att det är genom mötet med den andre som nya världar (möjligheten att förstå världen på ett nytt och djupare sätt; att tänka, säga, vara annorlunda) öppnar sig. Deleuze och Guattari uttrycker detta på ett bra vis:

”The concept of the Other Person as expression of a possible world in a perceptual field leads us to consider the components of this field for itself in a new way.”⁴⁴⁵

Vi bör affirmera den andres olikhet (och sträva efter att förstå dennes identitet som ägandes positivitet och inte som utgörandes negationen av oss själva). Vår egen och den andres identitet bör förstås som öppna och decentrerade och det är genom att bruka en Nietzscheansk perspektivism där vi betraktar vår egen existens utifrån den måttstock och det perspektiv som den andre kan förse oss med som vi får fördjupad kunskap om oss själva. Det är också genom detta perspektivseende som en någorlunda fri idé om vad vi vill vara och kan bli, kan ta form.⁴⁴⁶

Fler problematiska konsekvenser

Möjligen skulle man också kunna argumentera för att divididealet har ännu fler potentiella problematiska konsekvenser

⁴⁴⁵Deleuze, G. & F. Guattari *What is Philosophy?* Verso, London, 1994, s18

⁴⁴⁶Deleuze, G. *The Logic of Sense* Översättning M. Lester, C. Stivale, Continuum, London, New York, 2004, s197-201 Följande citat fångar tankegången: ”Everything happens through the resonance of disparate, point of view on a point of view, displacement of perspective, differentiation of difference (...)” Deleuze *The Logic of Sense*, s200

utöver de ovan nämnda Låt oss denna gång ta avstamp i ett citat från Judith Butler:

“There is no reason to call into question the importance of narrating a life (...). No one can live in a radically non-narratable world or survive a radically non-narratable life.”⁴⁴⁷

En aspekt av Butlers uttalande som är värd att uppmärksamma handlar om det önskvärda och värdefulla i bejakandet av en sammanhängande narrativ identitet. Som jag uppfattar det finns här ett visst släktskap med de tankegångar vi finner den hos bland annat Nietzsche och Sokrates som båda länkar samman ett examinerat koherent jag med förmågan att skänka livet mening.⁴⁴⁸ Eller som Sokrates uttrycker det i försvarstalet:

”det är det bästa goda för en människa att varje dag samtala om dygd och andra ting som ni hört mig resonera om medan jag granskat mig själv och andra, och att ett liv där man inte ställer frågor inte är värt att leva för en människa (...).”⁴⁴⁹

Stämmer detta normativa och i viss mening empiriska påstående (vilket jag menar att det finns goda skäl att tro) har vi ett tungt vägande argument för att bejaka strävan att överkomma subjektets fragmentation och eftersträva skapandet av ett examinerat, koherent jag; en enhetlig identitetskonstruktion. Jag tänker dock inte uppehålla mig vid denna tämligen välkända argumentationslinje, utan istället borra djupare i en delvis annan problematik som jag ser som förbunden med divididealet, vilket både handlar om risken att uppfattas som opålitlig (vilket knappast kan vara önskvärt) och de möjliga politiska konsekvenserna av att man upphör att vara sin egen vakthund.

Om en persons handlingar, åsikter och värderingar skiftar allt för mycket beroende på i vilket sammanhang som man träffar henne (det vill säga, beroende på vilken subjektsposition som interPELLERAT henne eller som hon väljer att uppfatta sig interPELLERAD av) skulle nog de flesta uppfatta personen som i viss mån

⁴⁴⁷Butler, J. *Giving an Account of Oneself*, s59

⁴⁴⁸Nietzsche, F. *Till Moralens genealogi* i *Samlade skrifter* bd 7, Översättning L.P. Holm, Symposion, Eslöv, 2002b, III, 28) (Se också Poellner, P. “Nietzschean Freedom” i *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford University Press, New York, 2009, s171f)

⁴⁴⁹Platon ”Sokrates försvarstal” s101 Och vi minns från avhandlingens första del att denna självprövning syftade till att forma bios i enlighet med logos.

opålitlig. Detta kan synas trivialt och något som vi kanske kunde lära oss hantera i takt med att fler personer anammar divididealet. Jag menar dock att detta inte är något trivialt. Varför så är fallet blir tydligt om vi tittar närmare på Hanna Arendts analys av den ondska som möjliggjorde förintelsen.⁴⁵⁰ Förklaringen till att förintelselägren faktiskt kunde upprättas och bli så effektiva producenter av död som de faktisk blev, låg enligt denna analys inte i att organisationer, lägervakter och personal var exceptionellt onda. Det var de inte. Arendt noterade till exempel i sin rapport om Eichmannrättegången att denne inte alls var någon monstruös sadist (som man kanske gärna vill tro) utan framstod som en högst normal, plikttrogen tjänsteman; en administratör, en byråkrat som bara tanklöst gjorde sitt jobb. Arendt lyfter fram just tanklösheten som en förklaring. Eichmann tänkte helt enkelt inte på vad han gjorde. Han följde order.

Sätter vi detta i relation till divididealet kan vi sätta fingret på en delvis annan förklaring, nämligen förmågan hos de inblandade att skilja mellan olika roller. Denna totala åtskillnad menar jag är problematisk. Om man helt lyckas skilja mellan rollen som effektiv administratör av död, och rollen som älskvärd familjefar etcetera, blir denna typ av onda företeelser i högre utsträckning möjliga. Risken för denna separation mellan olika subjektspositioner ökar också i ett samhälle som karaktäriseras av kapitalism och liberalism vilka båda (av olika orsaker) riskerar att producera icke-reflekterande divider. Om man däremot eftersträvar skapandet av ett koherent subjekt (det vill säga bejakar illusionen om individen) som i sina roller förkroppsligar samma värderingar, eller åtminstone inte affirmerar oförenliga principer och värderingar, försvårar vi för den oreflekterade laglydiga tanklösheten att få genomslag. Självskapelseetikens ideal kräver självreflektion i förhållande till alla de roller man innehar och hur dessa förhåller sig till varandra. Mitt intresse för den andre och dennes intresse för mig tvingar fram en reflekterande hållning hos oss båda. Risken för moralisk förflackning minimeras därigenom då var och en blir sin egen vakthund. Divididealet däremot riskerar istället att spela tanklösheten i händerna.

⁴⁵⁰ Arendt, H. *Den banala ondskan*, Översättare B. Lundberg, I. Lundberg, Daidalos, Göteborg 1996

Man bör dock notera att det inte behöver vara så att divididealet leder till tanklöshet eftersom en förespråkare för idealet mycket väl kan ställa upp på Sokrates tes om det värdefulla i att leva ett examinerat liv. För dividenden skulle denna aktiva självexamination då röra flera mer eller mindre fristående identiteter (vars relation till varandra inte hade varit föremål för examination). Det jag hävdar är att denna ”friståendehet” i högre grad möjliggör och ökar risken för ”Eichmann-utfall”. Självfallet innebär inte självskapelseetikens koherensideal i sig ett skydd mot ondskan. I vissa fall kan det kanske till och med vara tvärt om (till exempel när någon eftersträvar att skapa och förkroppsliga ett koherent nazistiskt logos som kommer till uttryck på livets alla områden). Detta visar på att idealet inte kan stå på egna ben utan är i behov av ett fundament, vilket diskuterades i kapitel 1. Vi bör enbart acceptera logos som respekterar de grundläggande värdena *frihet* och *jämlikhet*.

4.3.5 Om den renodlade subjektivations omöjlighet

Låt oss nu ta oss an den andra övergripande uppgiften vi förutsett oss i detta kapitel, nämligen att försöka blottlägga möjlighetsbetingelserna för aktiv subjektivationsprocess. Det är då till att börja med viktigt att observera att en subjektivationsprocess äger rum oavsett om vi är medvetna om detta eller ej. En person som inte reflekterar över vem han eller hon är och bör vara, som bara flyter med och lever sitt liv i enlighet med givna manntrekommendationer, konstitueras också som subjekt. Detta sätt skiljer sig dock från någon som strävar efter att skapa sig själv och uppnå en självvald identitet. Den förra är en passiv produkt präglad av utanifrån kommande krafter, medan den senare aktivt försöker undkomma denna passivitet och istället (genom jagets arbete på sig själv) skapa och bli upphov till sig själv. Detta är grovt uttryckt skillnaden mellan passiv och aktiv subjektivationsprocess. I grund och botten handlar det om graden av självmedvetenhet, eller kanske hellre självvaldhet. Man bör dock uppmärksamma att ingen av dessa existensformer existerar i ren form, utan att det handlar om gradskillnader. Ett sätt att tänka kring detta är att se dem som idealtyper som utgör ouppnåeliga ändpositioner på ett kontinuum. Varför är det så? Det finns flera olika svar på den

frågan beroende på om vi talar om aktiv eller passiv subjektivat-
ion.

4.3.6 Om omöjligheten till fullständig aktiv subjektivat- ion

Ett sätt att förstå varför det är omöjligt att uppnå fullständig aktiv subjektivat-
ion, är genom Foucaults förståelse av makt som produktiv. Subjektet är en diskursiv produkt och denna kommer
därför aldrig att vara fullt tillgänglig för oss.⁴⁵¹ Diskursen sätter
också gränser för vad som vid en viss tidpunkt, under en viss
tidsepok är möjligt att säga, göra och tänka. Diskursen sätter
gränser för sätten man kan vara subjekt på. Och eftersom det
inte finns någon tillgänglig position utanför diskursen kan mot-
ståndet och ifrågasättandet av denna aldrig vara total, endast
partiell. Eftersom individen förstås som diskursivt konstituerad
blir det alltså omöjligt för henne att ifrågasätta allt på en gång
eftersom detta skulle innebära en total upplösning av den egna
identiteten.⁴⁵² Motstånd kan så att säga inte utövas från ingen-
stans, utan måste vara situerat. Den positionering som finns till-
gänglig är just den uppfattade verkligheten mot vilket motstån-
det riktas. Motståndet kan därför enbart vara partiellt. Detta vi-
sar på varför det är omöjligt att ägna sig helt och hållet åt enbart
ontologisk subjektivat-
ion.

Med detta sagt är det viktigt att påpeka att det inte finns något
som i *principl* skulle ligga utanför motståndets möjlighetsfår.
Varje diskursiv formation kan vid någon tidpunkt komma att bli
föremål för normupplösande praktiker, vilka kan visa på dess
kontingens. Foucaults studier lär oss att diskursreglerna föränd-
ras över tid, och att detta bestämmer vilka former av rationellt
tänkande som ansetts giltiga.⁴⁵³ Och som de genealogiska studi-

⁴⁵¹Se till exempel Brocklesby, J och S. Cummings "Foucault plays Habermas" s748 för en diskussion om
detta.

⁴⁵²Jämför detta med vad Wittgenstein skriver i *Om visshet* nämligen att varje ifrågasättande förutsätter förgi-
vettaganden. Avskiljandet mellan falsk och sant görs mot bakgrund av en gemensam världsbild, ett gemensamt
språk: "Men min världsbild har jag inte därför att jag förvissat mig om dess riktighet; inte heller för att jag är
övertygad om dess riktighet. Utan den är den nedärvda bakgrunden mot vilken jag skiljer sant och osant."
Wittgenstein, L. *Om visshet* Översättning L. Hertzberg, Thales, Stockholm, 1992, § 94.

⁴⁵³Foucault, M. *Diskursens ordning*. Wittgenstein täcker för övrigt en liknande tankegång med termen "politi-
cal grammars" vilken ska förstås som "those horizons delimiting what is intelligible and, hence, what may
count as possible reasoning in any given context." (Norval, *A Aversive Democracy* s105)

erna av till exempel den parrhesiastiska praktiken visat: vad som räknas som en godtagbar argumentation (exempelvis gällande vilka premisser man utgår ifrån och vilka kvalifikationer den som framför argumentet måste besitta) förändras också över tid. Av detta följer att även om allting i *princip* kan ifrågasättas sätter den diskurs som för tillfället uppnått hegemonisk status gränser för dessa praktiker. Dessa gränser bör enligt självskapelse-etiken synliggöras och utmanas.

4.3.7 Om omöjligheten till fullständig passiv subjektivation

Om vi nu istället vänder oss till frågan om varför det är omöjligt att helt och hållet överlåta konstituerandet av sig själv till passiv subjektivation, finner vi en annan logik. Denna hänger samman med de rubbningar (dislocations) som är kopplade till det jag ovan benämnde som horisontell respektive vertikal subjektivation. Kontrasterar vi detta med den Lacanska traditionen är jag i ett avseende enig med denna när de hävdar att subjekten lider av en ”brist” (”constitutive lack”). Denna brist har dock inget att göra med en ursprunglig förlust kopplad till spegelstadiet, utan är en effekt av att vi innehar (a) flera olika subjektpositioner samtidigt, vilka ger oss oförenliga mannetrekommendationer om hur vi bör handla och vara i olika situationer; och/eller (b) vi får oförenliga rekommendationer från en och samma subjektposition. Detta gör, som vi ska se längre fram, att den lacanska etiken (som bygger på att subjektet kommer till full insikt om den konstituerade bristen, vilket gör det möjligt att frikänna syndabocken som man annars riskerar att hålla ansvarig för sin oförmåga att skapa en ”hel” eller ”sluten” identitet) även gäller självskapelseetiken. Låt mig ta ett exempel som visar på detta och som samtidigt genomlyser en potentiellt viktig skillnad mellan en person som är född i en samhällsgrupp som uppfattar sig själv (medvetet eller omedvetet) som tillhörande majoritetskulturen (det vill säga ett hegemoniskt stratum av samhället) och en person som identifierar sig med positioner som återfinns i en minoritetsdiskurs. Skillnaden gäller olika möjligheter till att med framgång ägna sig åt aktiv subjektivation.

Låt oss beakta två olika individer. Den första X är en så kallad etnisk svensk, det vill säga vars släktrötter förgrenar sig djupt

ner i den svenska myllan; den andre Y är en så kallad andra-generationens invandrare vars föräldrar kommer från en annan "kultur" men som själv är född och uppvuxen i Sverige. Det råder en asymmetri mellan dessa båda individer, i den mening att X troligen inte kommer uppleva samma grad av konflikt mellan olika mannet-rekommendationer som Y kommer att göra. X kommer med andra ord troligen att ha lättare att upprätta en koherent identitetskonstruktion än vad som blir fallet för Y. Detta är fallet eftersom X troligen endast kommer att behöva rangordna och förhålla sig till de definitioner av subjekspositioner som existerar i det övergripande värdesystem som råder i den hegemoniska "kulturen". Y som identifierar sig både med (sin tolkning av) en minoritet och med (sin tolkning av) den hegemoniska kulturen, kommer troligen inte att ha det lika "lätt". Det mest troliga är att denne måste positionera sig i förhållande till flera olika handlingsrekommendationer. Dels den som det kulturella arvet som föräldrar och släkt förkroppsligar och dels det övergripande normsystem som råder i den svenska kulturen och som bland annat samhällets institutioner (till exempel skolan) förkroppsligar.⁴⁵⁴ Y kommer alltså troligen vid introspektion upptäcka konstituerande normer/värden som har sitt ursprung *både* bland de värderingar som är gällande inom den kulturella minoriteten *och* bland värderingar som är gällande i det svenska samhället i stort. Båda normsystemen och de olika subjekspositioner som existerar i dessa ställer upp förväntningar på hur Y bör handla i vissa situationer, och det är inte alltid som dessa förväntningar är lätta att förena. I diskursteoretiska termer kan vi uttrycka saken som att Y i en och samma situation kan finna sig interPELLERAD av flera olika diskurser, som reser olika förväntningar på Y:s handlade. Vi vet dock att även X kan uppleva detta. Problemet blir dock mer akut och mer frekvent förekommande i fallet Y därför att denne så att säga har "dubbel kulturtillhörighet". Därav asymmetrin. Kanske kan man förklara skillnaden som att samhället förser X med vissa förslag på "livsmanus" för hur en koherent subjektivation kan se ut under olika

⁴⁵⁴Exakt vilka värden etcetera, som ingår i detta normsystem går alltså inte att slå fast "objektivt". I enlighet med diskursteoriens antagonistiska förställe av verkligheten, finns det olika konkurrerande försök till fixering av betydelsen hos begreppet den "svenska kulturen". Däremot gäller att de olika entiteter som man försöker tillskriva en enhetlig betydelse, är ungefär de samma. I princip alla politiska partier är för "frihet", "jämlighet", "demokrati" och "rättvisa" men försöker att ge dessa olika innebörder.

livsfaser. Dessa manus utgör åtminstone i grova drag ett sammanhängande system.⁴⁵⁵ Y:s arbete med att utforma ett enhetligt subjekt, genom att sammanfoga två (eller flera) kanske radikalt olika normsystem, bryter däremot ny mark.⁴⁵⁶

Av detta resonemang kanske man vill dra slutsatsen att subjektivationen i det pluralistiska samhället troligen kommer vara svårare för Y än vad den kommer att vara för X. Detta stämmer så länge vi enbart talar om passiv subjektivation. X kommer troligen att erhålla färre och kanske också mindre divergerande handlingsrekommendationer av mannen vilket gör det enklare att harmonisera de olika subjektpositionerna med varandra. Däremot kommer Y *idealt* (det vill säga i ett samhälle som affirmerar subjektivationsprincipen) att ha en fördel i arbetet med att medvetandegöra de förgivettaganden som ofta är svåra för individen att synliggöra, det vill säga bli medveten om den kulturella prägningen.⁴⁵⁷

Som ett exempel på ett fall där en person interPELLERAS av två olika normsystem kan vi tänka på Y som varandes en ung kvinna med invandrabakgrund. För att leva upp till den hegemoniskt rådande bilden av subjektpositionen ”ung kvinna” kan hon uppleva ett socialt tryck att vara smal, klä och bete sig sexigt och till och med förändra sin kropp med hjälp av plastikkirurgiska ingrepp, etcetera. Detta kan vara exempel på en uppsättning krav och normer som kan möta en person som innehar subjektpositionen ”ung kvinna” och som talar om hur ”man bör vara” för att vara en fullödlig sådan. Från sin familjs (tolkning av sin) kultur kan hon uppleva helt andra och i vissa fall oförenliga förväntningar och manntrekommendationer. Detta gör att hon hamnar i en synnerligen fördelaktig position för att avtäckas kon-

⁴⁵⁵Lindensjö, B. *Perspektiv på rättvisa* s164

⁴⁵⁶Samma logik som gäller för denne ”andragenerationens invandrare” gäller även för en individ som är uppvuxen i en starkt religiös gemenskap vars levnadsregler inte sammanfaller med de som gäller i samhället i stort. (Ett annat exempel är ”klassresenären”.) Det viktiga är att individen frekvent får motstridiga svar på mannen-frågan.

⁴⁵⁷Självfallet kan inte heller Y uppnå full självmedvetenhet, men följande gäller för Y i något lägre grad än för X: ”[The self] is formed by the weight of moral tradition, always caught beyond control in webs governing thoughts and practice. These forces, for the most part, operate outside our everyday consciousness” Brocklesby, J. och S. Cummings ”Foucault plays Habermas” s748. Citatet sammanfattar Foucaults position som i detta avseende är neonietzschean.

tingensen i båda dessa normsystem och därmed också för möjligheten att utvärdera de samma. Idealt har hon således goda förutsättningar för att engagera sig i aktiv subjektivation. (Detta innebär också att hon inte kan avsäga sig denna frihet genom att följa ett föreslaget livsmanus, med annat än att hon förkastar den ena eller andra ”kulturen”). Denna medvetenhet som följer av förmågan till perspektivbyten är alltså nödvändig för att individen ska kunna engagera sig i aktiv subjektivation; detta som en följd av Y:s direkta tillgång till kontrasterande perspektiv. Y har följaktligen, idealt, en bättre utgångspunkt vad det gäller att bli mer djuplodande förtrogen med de olika diskursernas uppbyggnad och relationer, vilket hänger samman med möjligheten till att se sitt liv som ett konstverk och uppnå verklig (i Foucaultiansk mening) frihet. Ovanstående resonemang gör det möjligt att formulera en policyrekommendation: Ett liberalt pluralistiskt samhälle som officiellt sanktionerar subjektivationsprincipen bör försöka motverka homogenitet i form av grupper/sekter som sluter sig i sig själva.⁴⁵⁸

Förmågan till perspektivbyte är av avgörande betydelse för individens möjligheter till aktiv subjektivation. Och som vi ska se nedan, då argumenten för subjektivationsprincipen genomlyses, är det viktigt att både personer som identifierar sig med minoritetskulturer och personer som identifierar sig med majoritetskulturen ägnar sig åt perspektivbyten, om målet att uppnå en egalitär fördelning av goda subjektivationsmöjligheter ska vara möjligt att realiseras. Detta var anledningen till att jag ovan tryckte på att Y *idealt* har en mer fördelaktig position än X. I ett samhälle som *inte* affirmerar subjektivationsprincipen är däremot risken stor att Y befinner sig i en synnerligen *ofördelaktig* position. Vi återkommer till detta, men innan vi övergår till att behandla dessa centrala argument vill jag dock uppmärksamma tre viktiga distinktioner som hänger samman med rubbningar av diskursen vilka behöver synliggöras för att vi ska få en mer fullständig förståelse för subjektivationsprocessen och dess möjlighetsbetingelser. För det första måste vi visa på skillnaden mellan *privata* och *offentliga* källor till rubbning; för det andra skillna-

⁴⁵⁸Denna policyrekommendation kan, som vi ska se i kapitel 5, till exempel ha betydelse för hur staten bör se på etablerandet och reglerandet av religiösa friskolor.

den mellan *materiella* och *ideella* orsaker till rubbning; och för det tredje skillnaden mellan *genealogiskt* och *transkulturellt* uppkommen rubbning.

4.3.8 Distinktionen mellan privat och offentlig rubbning

Givet att strävandemålet för ett samhälle som affirmerar subjektivationsprincipen är realiserandet av allas lika goda reella möjligheter att engagera sig i aktiv koherent subjektivtion, och att förmågan att visa på kontingensen hos den rådande fixeringen av diskursen är en viktig förutsättning för detta, blir det angeläget att analysera de olika sätt på vilket dessa rubbningar uppkommer. Betraktat ur subjektets synvinkel kan dessa rubbningar antingen vara något som ”drabbar” oss, eller vara något som framkallas medvetet, som ett sätt att möjliggöra aktiv subjektivtion. Låt oss utveckla detta.

Jag skrev ovan att den konflikt som uppkommer mellan oförenliga manntrekommendationer kommer att vara ett mer framträdande inslag i Y:s vardag än vad som kommer vara fallet för X. Av detta ska man dock inte dra slutsatsen att X helt och hållet kan ”undkomma” situationer där denne tvingas till aktiv subjektivtion. Dessa ”tvingande” tillfällen uppkommer då *diskursen* drabbas av en kraftig rubbning. När en sådan händelse inträffar blir passiv subjektivtion inte längre ett möjligt alternativ och individen tvingas att engagera sig i aktiv (dock inte nödvändigtvis ontologisk) subjektivtion. För Laclau (precis som för Foucault) som i sina senare arbeten lagt stor vikt vid rubbning (dessa utför numera ungefär det jobb som antagonism gjorde i Laclau och Mouffes tidigare skrifter) är en rubbning något som primärt drabbar just diskursen. Jag argumenterar inte för att detta objektifierande perspektiv skulle varar ogiltigt. Men jag vill komplettera det med en mer individualistisk ansats och därigenom skapa en distinktion mellan *privat* och *offentlig* rubbning. Den förra är något som upplevs av *individen*, medan det senare drabbar *diskursen*.

För att förklara detta kan vi återkoppla till distinktionen mellan *vertikal* och *horisontell* subjektivtion (där det förra handlar om utarbetandet av ett förhållningssätt till de i många fall oförenliga

krav som reses *inom* en subjektspostion, medan det senare handlar om jämkningen av krav som reses av olika subjektspostioner). Jag hävdar att individen kan erfara en rubbning till följd av förändringar i båda dessa. Ett exempel på en sådan händelse som jag menar kan beskrivas ur både ett objektifierande och ett individuellt perspektiv gavs ovan (och som inplacerades under fältet horisontell-ontologisk subjektivation) vilket handlade om möjligheten att förena subjektspostionen "mamma" och "arbetare". Detta exempel kan analyseras ur två lika giltiga perspektiv. Å ena sidan kan vi anlägga ett objektifierande perspektiv och beskriva händelsen som en förändring av dessa subjektspostioner, vilka kom till stånd som en konsekvens av en gemensam politisk kamp. Å andra sidan kan vi anlägga ett individualistiskt perspektiv och betrakta det hela utifrån varje enskilt fall. Vi inser då att behovet eller viljan att inta (den med mammarollen oförenliga) subjektspostionen "arbetare" inte uppkom samtidigt hos alla dessa kvinnor, utan var något som växte fram gradvis. Detta betyder att många kvinnor först drabbades av en individuell eller *privat* rubbning. Vid en viss tidpunkt i historien kanaliseras dessa privata erfarenheter till en gemensam politisk rörelse som krävde och genomdrev förändring.

Det viktiga som vi måste ta med oss från detta exempel är att den faktiska politiska kampen som utkämpades (och som resulterade i en omförhandling av dessa subjektspostioner vilket gjorde dem möjliga att förena) mycket väl skulle kunna ha utblivit. Sanningen att säga tror jag att denna och liknande gemensamma politiska kamper är relativt ovanliga. Det vanliga är istället att när vi som individer erfar en privat rubbning (till exempel som en följd av en vilja att vara en del av arbetslivet) leder detta *inte* till politisk kamp, utan vi anpassar oss till de förväntningar som de olika subjektspostioner vi innehar reser på oss. Detta var rimligen det öde som drabbade de kvinnor som tidigare under historien tvingades bort från arbetsmarknaden i samband med barnafödande och familjebildning; alternativt tvingades välja bort barn till förmån för en fortsatt karriär. Det vill säga, den vanligaste formen av subjektivation är ontisk till sin karaktär medan den ontologiska, vilken ofta (men inte all-

tid)⁴⁵⁹ är sammanlänkad med politisk kamp, tillhör ovanligheterna. Betraktar vi nu det hela utifrån den Foucaultianska formen av etik som står i fokus i detta arbete förstår vi varför den kritik som hävdade att detta var ett rent individualistiskt projekt (à la Nietzsche) är förfelad. Betydelsen av gemenskaper och av den politiska kampen, så som ett medel att uppnå frihet (det vill säga, möjliggöra aktiv subjektivitet) går inte att överskatta. Detta visar på betydelsen av *patos* för självskapelseetikens realiserande. Självskapelseetiken (i likhet med de antika förlagorna) står således på de tre klassiska benen *etos*, *logos* och *patos*. *Logos* handlar om att utforma och ge sig själv den lag som sedan ska forma bios (det vill säga som ska komma till uttryck i individens *etos*). Brukandet av *patos* är i sin tur ofta en förutsättning för realiserandet av den frihet som gör självskapelseprocessen möjlig. Det är viktigt att observera att bejakandet av *patos* i betydelsen engagemang i politisk kamp givetvis är helt förenligt med självskapelseetikens strävan att undkomma passionernas slaveri. Att vara politiskt engagerad implicerar *inte* att man låter känslor och tillfälliga infall styra ens handlande.⁴⁶⁰

4.3.9 Distinktionen mellan materiella och ideella orsaker till rubbning och hur dessa relaterar till horisontell och vertikal subjektivitet

För att fördjupa det resonemang som fördes kring rubbning ovan, måste vi uppmärksamma olika orsaker till att dessa uppkommer, samt visa hur dessa samspelar med vertikal respektive horisontell subjektivitet. Vi kan i detta arbete börja med att ta

⁴⁵⁹Se Laclau och Mouffe och då främst diskussionen om millenariska rörelser som berördes ovan.

⁴⁶⁰ På sätt och vis finns kopplingar över till Mouffe som också tillskriver passioner stor betydelse. "By remaining blind to the place of passions in the construction of collective political identities, modern political theory has been unable to understand that the main challenge confronting democratic politics is not how to eliminate passions in order to create a rational consensus, but how to mobilize them toward democratic designs."

Mouffe, C. "Politics and Passions: Introduction" *Philosophy & Social Criticism* Vol. 28, No. 6, 2002, s616.

Det Mouffe kritiserar är konsensusteoretiker som tycks se passionsstyrda politiska identiteter som något irrationellt som bör elimineras för att breda väg för ett rationellt konsensus. För Mouffe är det idén om ett rationellt konsensus som är problematisk och hon uppfattar snarare utmaningen vara att hantera olika passionsstyrda politiska identiteter inom ramen för en demokratisk ordning, där relationen mellan olika grupperingar karaktäriseras av agonism och inte antagonism. Även om jag delar Mouffes ståndpunkt i detta är mitt fokus här ett annat, nämligen att undersöka passionernas roll för möjligheten till självskapelse. (För Mouffes förståelse av passionernas roll i politiken se också Mouffe, C. "Politics and Passions: The Stakes of Democracy", *Centre for the Study of Democracy*, (CSD) London, 2002)

avstamp hos Foucault och med dennes hjälp göra en distinktion mellan ideella och materiella orsaker till rubbning. Foucault ger oss exempel på båda. Som ett exempel på en rubbningseffekt som uppkommer till följd av en huvudsakligen *materiell* orsak kan Foucaults analys av effekterna av uppfinnandet och introduktionen av det snabbskjutande och pricksäkra geväret inom armén tjäna som exempel. För att denna innovation skulle kunna utnyttjas på bästa möjliga sätt krävdes en omorganisation av arméns funktionssätt, vilket medförde att subjekten tvingades att förhålla sig till en ny uppsättning av normerande subjekspositioner.⁴⁶¹ Från att armén tidigare hade bestått av relativt små enheter med enkelt utbytbara individer, skapades nu en pyramidformad hierarkisk organisationsstruktur där var och en var tränad att fylla en specifik funktion. På detta vis kunde den individuella skickligheten utnyttjas på bästa sätt.

Som exempel på en rubbning som är mer *ideell* till sin karaktär kan nämnas det disciplinära schemats spridning och då kanske framförallt dess mest kända exempel, panoptikon. Visserligen är disciplinering, med vars hjälp kroppar görs fogliga, synnerligen materiell i sin tillämpning. Men den arkitektoniska innovationen som panoptikonlogiken innebär, vilken möjliggör effektiv övervakning och kontroll, kan ändå ses som en ideell nyskapelse som från sitt militära ursprung fortplantar sig ut i hela samhällskroppen, impregnerandes institutioner som skola, vårdinrättningar, fängelser och fabriker.⁴⁶² Givetvis finns inga vattentäta skott mellan ideella och materiella orsaker, vilket fallet med disciplinering visar. Samma insikt kan också göras om man beaktar fallet med subjekspositionerna ”mamma” och ”arbetare”. Å ena sidan kan man troligen spåra en ideell förklaring i form av att jämställdhetsidén får ett allt starkare fotfäste i samhället. Å andra sidan samspelar detta med förändrade produktionsförhållanden och ett ökande behov av arbetskraft, vilket är en materiell förklaring. När dessa två krafter råkar samspela uppkommer en

⁴⁶¹Foucault, M. ”Maktens maskor” s210

⁴⁶²Foucault, M. *Övervakning och straff*. Det kan väl nämnas att Foucault ger lite olika besked i sina texter om var panoptikonlogiken först uppträder. Klart verkar dock vara att militären är en av de första och viktigaste institutionerna för utvecklandet och förfinandet av denna disciplinära maktlogik.

situation där en politisk kamp kan visa sig vara framgångsrik.⁴⁶³ För att exemplifiera och klargöra relationen mellan materiell och ideell rubbning å ena sidan, och vertikal och horisontell subjektivtation å den andra, kan vi ta hjälp av en fyrfältare.

Figur 3: Relationen mellan subjektivtation och rubbning

Subjektivtation/ typ av rubbning	Ideell	Materiell
Vertikal	<p>Exempel: SP (subjektsposition) Matkonsument</p> <p>Ideell orsak till rubbning: En kurs i filosofi kring djurens rättigheter.</p> <p>Effekt: Slutar att äta kött.</p>	<p>Exempel 1: SP Elitidrottsman Rubbning vars orsak är materiell: en olycka som handikappar personen. Resultat: En omtolkning av denna identitet.</p> <p>Exempel 2: SP Soldat Materiell orsak: uppfinnandet av det snabbskjutande och pricksäkra geväret. Resultat: Vad som uppfattas som en modig och bra soldat förändrades.</p>
Horisontell	<p>Exempel 1: (orsakad av vertikal subjektivtation): Övertygelsen om djurs rättigheter leder till att subjektet försöker inta nya subjektspositioner (t.ex. engagerar sig politiskt) och/eller omtolkar sitt förhållande till andra subjektspositioner hon redan innehar (till exempel slutar att jaga och fiska).⁴⁶⁴</p> <p>Exempel 2: (orsakad av intagandet av en ny subjektsposition): Interpellationen till en ny subjektsposition leder till omtolkningar av andra. Ett jobb som polis kan ha konsekvenser för hur man uppträder i trafiken, eller på krogen, etcetera.</p>	<p>Exempel 1: (En horisontell subjektivtation orsakad av en tidigare vertikal) Det handikapp som idrottsmannen ådrog sig gör att denne engagerar sig politiskt för främjandet av handikappades rättigheter i samhället.</p> <p>Exempel 2: (även detta orakat av en tidigare vertikal subjektivtation) Uppfinnandet av det snabbskjutande geväret har inte bara konsekvenser för de normer som är knutna till subjektspositionen "soldat" utan påverkar även andra; till exempel hur man bedriver jakt, etcetera.</p>

⁴⁶³ Jag är i likhet med Foucault skeptisk till enkla orsakssamband och därmed till möjligheten att predicera (jämför diskussionen om eventualisering ovan). Exemplet visar just på hur olika krafter eller strömningar råkar samspela i produktionen av en förändring; men givetvis är det många fler krafter inblandade i detta händelseförlopp än de som nämns här.

⁴⁶⁴ Man bör som sagt notera att det finns ett alternativt sätt att engagera sig i aktiv subjektivtation som istället för en koherent helhet affirmerar dividenden. I exemplet ovan skulle dividendelet kunna motsvaras av en person som slutade äta kött som en följd av en nyvunnen övertygelse om djurs rättigheter, men som samtidigt fortsätter att jaga och fiska för nöjes skull. Även om det är uppenbart att den samtida affirmationen av subjektspositionerna "vegan" och "jägare" definitivt utmanar den gällande normen, finner jag ändå hyllandet av denna "dr. Jekyll och Mr. Hyde" subjektivtation synnerligen märklig.

Det förefaller rimligt att anta att erfarenheten av en privat rubbning i de flesta fall ger upphov till ontisk subjektivation genom vilken subjektet rekonstituerar sig på ett sätt som är förenligt med vad subjektet uppfattar vara vad majoriteten (eller den gemenskap som subjektet identifierar sig med) finner acceptabelt. Man bör dock observera att det inte heller mellan ontisk och ontologisk subjektivation finns ett vattentätt skott, samt att dessa skiftar beroende på vilket perspektiv som anläggs. Vad som räknas som en ontologisk subjektivation betraktat ur ett offentligt perspektiv (till exempel gayrörelsen) kan mycket väl uppfattas som ontisk utifrån ett privat perspektiv (det vill säga av en person som befinner sig inom rörelsen). Problemet med begränsande krav på normkonformitet (och därmed en beskuren frihet) försvinner således inte bara för att individen identifierar sig med en rörelse vars praktik utmanar den hegemoniska diskursens normsystem. Cressida Heyes fångar detta på ett insiktsfullt sätt:

”The risks of complicity with oppressive norms are perhaps hardest to spot when one is righteously convinced that one is being a good feminist, anti-racist, or whatever, and Foucault is right to point this out to us.”⁴⁶⁵

De ”interna” manntrekommendationerna som talar om för någon hur man bör uppfylla till exempel subjektpositionen ”homosexuell” kan vara lika begränsande och utgöra en lika stark präglade kraft som vilken annan subjektposition som helst. Foucault var uppenbart medveten om denna risk och jag menar att detta var en av anledningarna till att han insisterade på behovet av vad jag kallat en kontinuerlig emancipatorisk kritik. I förhållande till gayrörelsen uttrycker Foucault som sagt detta på följande vis: ”we have to work at becoming homosexuals, and not be obstinate in recognizing that we are.”⁴⁶⁶ Tankegången resonerar starkt med Nietzsches idé om affirmation av en kontinuerlig tillblivelse som ett sätt att uppnå frihet.

Vanligtvis inbegriper subjektivationsprocessen förmodligen en identifikation med någon som har lyckats hantera en liknande

⁴⁶⁵”Changing the Subject” Intervju med Cressida J. Heyes, *Foucault Studies* nr 12, oktober 2011

⁴⁶⁶Foucault, M. ”Friendship as a way of life” En liknande tankegång tycker jag mig som sagt skönja bakom det faktum att Foucault uttryckte entusiasm inför det formativa moment som den iranska revolutionen utgjorde, men aldrig för den samhällsutveckling som följde efter denna. (Se kapitel 1)

situation på ett acceptabelt sätt, vilket enkelt uttryckt betyder att man väljer att lösa den uppkomna situationen genom att följa ett tillgängligt ”manus”. Men i vissa fall är rubbningen så kraftig (och/eller drabbar så många) att det inte längre är möjligt att skapa ett koherent logos annat än genom att omtolka och omförhandla tolkningen av en eller flera av de subjekspositioner som upplevs som oförenliga. Dessa omtolkningar syftar troligen oftast till att förändra diskursiva praktiker och vår förståelse av de krav som manntrekommendationerna reser på subjekspositionen i fråga. Den variant av den Foucaultianska etiken som utmejslas i denna avhandling innebär här ett försök att bevara denna öppenhet så att de rådande normerna ses som provisoriska överenskommelser, vilka (inom de gränser som teorins fundament reser) är möjliga att omförhandla. Jag har ovan försökt visa att de rubbningar som leder fram till dessa omförhandlingar kan ha både materiella och ideella orsaker (ofta en kombination av dessa) och att de kan uppkomma som en följd av rubbningar inom en subjeksposition (resulterande i en vertikal subjektivitet som sedan kan ge upphov till en horisontell) eller genom att man intar en för subjektet ny subjeksposition, (resulterande i en vertikal subjektivitet som kan ha horisontella implikationer). Men, och detta är viktigt, det finns inget i händelsen som sådan som kan determinera huruvida detta ska utvecklas till en ontologisk subjektivitet.⁴⁶⁷ Det beror i slutändan på hur och om olika ekvivalenskedjor konstrueras (det vill säga utfallet av politiska projekt vilka alltså är beroende av patos) eller på hur den tekniska innovationen (materiella orsaken) används.

4.3.10 Distinktionen mellan genealogiskt och transkulturellt uppkommen rubbning.

Efter en generell foucaultinformerad genomlysning av rubbningarnas funktion och betydelse för uppkomsten av situationer inom vilken aktiv subjektivitet är möjlig (och passiv omöjlig) är det dags att komplettera denna bild genom att titta närmare på skillnaden mellan två olika sätt varpå man kan *framkalla* rubbningar i syfte att möjliggöra aktiv subjektivitet. Om vi ovan mestadels beskrev hur rubbningar ”drabbar” oss, ska vi nu till-

⁴⁶⁷Laclau gör till exempel en liknande poäng (Laclau, E. *On populist reason* Verso, London, 2005, s227); likaså Rancière (*Disagreement* s32f).

foga ytterligare ett perspektiv genom att även belysa två tekniker med vars hjälp man kan ”framkalla” rubbningar i syfte att möjliggöra ett närmande till självskapelseetikens ideal. Den skillnad vi ska uppmärksamma är den mellan *genealogiskt* och *transkulturellt* uppkommen rubbning. Låt oss börja med transkulturellt uppkommen rubbning. Denna kan enkelt förklaras på följande vis: Genom att upparbeta förmågan att förstå och sätta sig in i en annan kultur eller perspektiv skapas en position utifrån vilken den egna konstituerande ”rotadheten” eller positioneringen kan synliggöras. På detta sätt kan den diskursiva kontingensen synliggöras vilket möjliggör för oss att tänka, säga, handla och vara annorlunda, det vill säga möjliggör aktiv subjektivation. Det handlar enkelt uttryckt om den emancipatoriska kraft som finns förborgat i förmågan till kulturella perspektivbyten, det vill säga utomkulturella jämförelser.⁴⁶⁸

Perspektivbyte kan dock möjliggöras även inom en kultur och då genom genealogiska analyser. Genom att analysera historiska genealogiska mutationer kan den historiska framväxten av den rådande hegemoniska diskursiva tillslutningen (det varande, det ontiska) uppenbaras för oss. Detta skapar en insikt om att den rådande hegemonin är kontingent och att det skulle kunna ha varit annorlunda. (Vi såg bland annat exempel på denna typ av perspektiv i kapitel 2 och 3 då vi diskuterade Foucaults analys av utvecklingen av den parrhesiastiska praktiken, samt i analysen av det liberala maktmoduset.) Genealogiska ”inomkulturella” jämförelser skapar således även de möjligheter till perspektivbyte, vilket i sin tur möjliggör aktiv subjektivation.

Innan vi diskuterar skillnaden mellan dessa olika typer av rubbningar som strategiska medel för att möjliggöra aktiv subjektivation, bör vi dock tydliggöra komplexiteten i denna process. Vi måste hålla i minnet att rubbningar både kan vara något som *drabbar* oss och något som *eftersträvas*. För att hålla ordning på tankarna kan vi åskådliggöra detta med ännu en fyrfältare.

⁴⁶⁸För en ingång till denna typ av pedagogik se t.ex. Lahdenperä, P. (red.) *Interkulturell pedagogik i teori och praktik* Studentlitteratur, Lund, 2004

Figur 4: Typer av rubbningar

	Frivillig (något individen eftersträvar)	Drabbande (utanför individens kontroll)
Genealogisk (inom-diskursiv) rubbning	Här återfinner vi det normativa etos som ligger bakom Foucaults genealogiska analyser. Genom historiska analyser av offentliga rubbningar, synliggörs den rådande hegemonins kontingens, vilket möjliggör att tänka, säga, handla och vara annorlunda, det vill säga möjliggör frihet. (Även analyser av historiska eller fiktiva personers aktiva subjektivation bör kunna fylla denna funktion.)	Här återfinner vi inom-diskursiva offentliga och privata rubbningar av diskursen i form av samhällsförändringar och privata händelser som tvingar individen till aktiv (men inte nödvändigtvis ontologisk) subjektivation.
Transkulturell rubbning	Denna position förknippas starkast med X i exemplet ovan (en person som identifierar sig med vad denne uppfattar vara majoritetskulturen). X har möjligheten att utveckla förmågan att förstå och tänka utifrån de perspektiv som andra kultur kan ge och därigenom synliggöra kontingensen i sin egen positionering.	I denna position återfinns vår andra-generationens invandrare, Y, som på grund av sin "dubbla kulturtillhörighet" måste engagera sig i aktiv subjektivation. För denne finns som sagt inga förslag på färdiga livsmanus att tillgå, varför passiv subjektivation inte är en möjlighet. (Y kan emellertid också inrymmas i fältet "frivillig-transkulturell", eftersom denne har möjligheten att frivilligt försöka utveckla en djupare förståelse för en icke-konstituerande kultur.)

Låt oss inledningsvis lämna de rubbningar vars uppkomst ligger utanför individens kontroll (det vill säga de som "drabbar" oss) och istället fokusera på de rubbningar vi antingen med *genealogiska* eller *transkulturella medel* försöker frammana. Är det någon skillnad på dessa, eller är de lika "bra" givet målet att uppnå en position som möjliggör aktiv subjektivation? Klart är att de inte är analoga. Om genealogiska undersökningar analyserar historiska händelser, det vill säga temporala mutationer av en och samma diskurs, innebär ett transkulturellt perspektiv oftast intagandet av två (eller flera) *samtida* (i vissa fall spatialt skilda) positioner. En genealogisk undersökning analyserar så att säga övergången från en hegemonisk fixering till en annan, vilket betyder att den äldre fixeringen (så som ett resultat av diskursiv kamp) ogiltigförklaras. Den är så att säga "död", en arkeologisk kvarleva. Ett transkulturellt perspektiv innebär däremot (oftast) att man har förmågan att betrakta ett ting, fenomen eller hän-

delse ur två (eller flera) olika perspektiv samtidigt. Ingen av dessa perspektiv har dock ogiltigförklarats på samma vis som fallet vid en genealogisk mutation. Istället är det möjligt att se dem som ”levande” perspektiv vars giltighet (så som en position från vilken man kan tolka och förstå världen) bör erkännas. De är också ”levande” i den bemärkelsen att de (oftast) utövar en präglade (eller om man så vill konstituerande) makt på nu levande människor.⁴⁶⁹ Här ligger en skillnad mellan genealogiskt och transkulturellt uppkomna rubbningar. Men har denna skillnad betydelse? Jag menar att svaret på den frågan är ja. Det har betydelse. Transkulturella och genealogiska perspektiv fyller olika funktioner. Tankegången är följande: En diskurs som är obsolet/död kommer att som kontrastpunkt både vara *svårare att använda* och ha en mer *begränsad och förutsägbar rubbade effekt* än vad transkulturella perspektivbyten har. Å andra sidan har genealogin fördelar som det transkulturella perspektivet saknar; framförallt vad det gäller djupet i analysen.

Anledningen till att genealogin är *svårare att använda* hänger samman med hur processer av hegemonisering fungerar. Den fixering av diskursen som uppnår hegemonisk status framställs som självklar och naturlig vilket osynliggör dess kontingens.⁴⁷⁰ Och eftersom den rådande diskursen har vunnit sin ställning genom att ogiltigförklara den som tidigare hade hegemonisk status, blir detta perspektiv *svårare att betrakta* som ett giltigt perspektiv. Detta gör på sitt sätt genealogin *svårare att använda*, jämfört med transkulturella jämförelser.

Anledningen till att en genealogisk teknik kan ha mer *begränsade och mer förutsägbara* rubbade effekter än vad en trans-

⁴⁶⁹Jag skriver ”oftast” eftersom man bör uppmärksamma att det givetvis också finns möjlighet att uppnå transkulturellt seende även inom historiska epoker, till exempel genom jämförelser av två (samtida eller ej) historiska kulturer. Detta är då en annan typ av historiska studier som inte är genealogiska till sin karaktär eftersom den jämför olika kulturer snarare än analyserar förändringar inom en kultur. Självklart kan även sådana studier bidra till att synliggöra den rådande diskursens kontingens och därigenom möjliggöra aktiv subjektivitet.

⁴⁷⁰Vi såg ovan exempel på detta i Foucault analyser av liberalismen, vilken bland annat naturaliserar människans natur. På samma sätt fyller föreställningen om det naturliga biologiska könet ofta funktionen av att legitimera den rådande könsmaktsordningen i samhället. Men Foucault är givetvis inte först med att uppmärksamma detta fenomen. Tankegången ligger också till grund för Marx teori om ideologi och falskt medvetande. (Se även Laclau och Mouffe *Hegemony & Socialist Strategy*).

kulturell teknik kan ha, är att analyser av historiska diskursiva mutationer endast kan avslöja kontingensen hos just det fenomen som man analyserar. Vilken typ av kontingens man kan uppmärksamma med hjälp av ett transkulturellt perspektivseende är däremot svårare att förutse. Detta utgör både en styrka och en svaghet. Å ena sidan kan man med hjälp av transkulturella tekniker kanske upptäcka konstituerande element som varit omöjliga eller åtminstone mycket svåra att komma åt via genealogin (vilket har att göra med att tillgången på potentiella divergerande perspektiv är i det närmaste obegränsade). Å andra sidan riskerar de mer oberäkneliga transkulturella perspektiven att bli alltför oprecisa och icke-konkreta, vilket kan leda till att de trots allt blir svåra att använda och att vissa aspekter av de konstituerande elementen därför förblir icke-reflekterade. Genealogin kan i dessa fall visa sig vara mer effektiv vad det gäller att synliggöra kontingensen hos en viss specificerad diskursfixering. Det är visserligen så att genealogin begränsas av vår oförmåga att medvetandegöra stora delar av den diskursiva prägling som konstituerar oss, men de företeelser som vi ändå lyckas att underkasta en genealogisk analys framstår för oss som mindre självklara och möjliga att ifrågasätta. Genomlysningen av den analyserade förändringen är mer djupgående eftersom den förmår visa hur hegemoniseringsprocesser, diskursiv kamp och förändring faktiskt går till. Detta hjälper oss i sin tur att vårda upplysningens verkliga insikt (historiciteten) vilket möjliggör genomskådandet av den hegemoniska framställningens naturalisering av sig själv (vilket är en förutsättning för aktiv subjektivation). Genealogin utgör således en synnerligen potent teknik och perspektiven är därför komplementära. Kort uttryckt: transkulturella analyser förser oss med *bredd*; genealogin ger oss *djup*. Av detta följer att även om den transkulturella tekniken är ett användbart verktyg för att synliggöra kontingensen hos den hegemoniska diskursen (och därigenom möjliggöra för oss att tänka, säga, handla och vara annorlunda) kan detta inte *ersätta* det genealogiska perspektivet. På samma vis kan inte de genealogiska analyserna stå på egna ben. Båda teknikerna är viktiga verktyg och bör vårdas.

Om vi lämnar de frivilliga rubbningarna och istället kort återkopplar till de som drabbar oss, är det klart att dessa kan fylla

samma funktion i den meningen att båda kan leda till synliggörandet av diskursens kontingens. En viktig skillnad är dock att under offentliga drabbande genealogiska mutationer (det vill säga förändringar som drabbar diskursen snarare än enbart enskilda individer) borde förutsättningarna för uppkomsten av gemensamma politiska aktioner vara gynnsamma. Givet att detta stämmer bör förekomsten av gemenskaper som eftersträvar ontologisk subjektivation korrelera starkt med förekomsten av offentliga drabbande rubbningar.

4.4 Genomlysning av argumenten för subjektivationsprincipen

Efter denna utveckling av subjektivationsteorin, ska jag övergå till frågan om varför individen bör ägna sig åt aktiv subjektivation och varför vi bör affirmera subjektivationsprincipen som en övergripande rättvisepincip för ett mångkulturellt, liberalt och demokratiskt samhälle. Vad är det som är värdefullt med strävandemålet aktiv koherent identitetskonstruktion? Som jag varit inne på tidigare finns det (utöver de argument som preciserades i 4.3.4 som diskuterade det märkliga divididealet) i grund och botten två värden som är sammanlänkade med idealet och som visar på varför det är eftersträvansvärt. Det ena finner vi hos till exempel Nietzsche och Sokrates vilka kopplar självkonstitueringen till ett meningsfullt liv. Det är genom att examinera och forma sig själv som vi skänker livet mening. Det andra finner vi hos Foucault som menar att insikten att vi är en av yttre krafter formad produkt ger upphov till en motreaktion i form av en vilja att frigöra sig från denna prägling och istället eftersträva att bli upphov till sig själv. Exakt varför vi skulle vilja bli upphov till oss själva ger Foucault, mig veterligen, inget explicit svar på. Mest troligt är att Foucault betraktar frihet som ett egenvärde och att vara upphov till sig själv ses som ett sätt att realisera denna frihet. Om man vill spekulera kanske det även är möjligt att koppla samman Foucault med Seneca och argumentera för att en koherent självskapelse och självkontroll ger oss en känsla av njutningsfullt lugn (a tranquility of mind) och att detta också har ett värde i sig. En annan kanske mer närliggande möjlighet är att Foucault skulle ställa upp på Nietzsches och Sokrates linje, det vill säga att han menar att man genom att förvandla livet till ett

konstverk samtidigt skänker det mening. Om så är fallet är det i grund och botten samma värdeargument. Gemensamt för dessa positioner är bejakandet av den antika frihetsförståelsen som kopplar samman frihet med självkontroll och behärskning. Frihet från passionernas slaveri uppnås genom självformation.

Självskapelseetiken affirmerar denna värdeteori som kopplar samman självskapelse med frihet och med förmågan att skänka livet mening (och kanske även njutning). Min version av etiken skiljer sig dock från både Foucault och Nietzsches, i det att jag förespråkar en egalitär fördelning av möjligheterna att ägna sig åt aktiv subjektivitet. För både Foucault och Nietzsche handlar självskapelse mer om en privat etik, medan jag vill upphöja den till en övergripande samhällsetik eller rättviseteori (med vilket jag menar en etik som bör genomsyra samhällets institutioner och mellanmänniska relationer.) Detta reser två frågor. För det första: Varför bör vi upphöja självskapelseetiken till en *samhällsetik* eller *rättviseteori*? För det andra bör vi bemöta en mer kommunitär invändning: Om individen, genom att lyssna på mannen kan erhålla ett koherent logos, borde väl allt vara frid och fröjd? Kort uttryckt: vad är det för fel med passiv subjektivitet?

Jag kommer i det följande formulera och precisera argumenten för den egalitära rättvisepincip som jag menar bör styra statens och medborgarnas agerande i ett mångkulturellt, liberalt och demokratiskt samhälle, vilken jag kallar subjektivitetsprincipen, det vill säga "allas lika reella goda möjlighet till aktiv koherent subjektivitet." Grundtanken är helt enkelt att staten bör sträva efter att förse alla medborgare med lika goda reella möjligheter att engagera sig i denna typ av aktiv identitetsformation. Till skillnad mot Foucaults "nya rättighet" som kopplats samman med ett mångfaldigande av rättigheter (det vill säga skapandet av lokala rättigheter) är subjektivitetsprincipen tänkt som en övergripande rättvisepincip vilken bör gå att åberopa när någon upplever att deras subjektivitetsmöjligheter har begränsats på ett otillbörligt sätt, det vill säga då de uppfattar sig underställda ett dominansförhållande.

Huvudargumentet som talar för subjektivationsprincipen och tillika svaret på varför föreliggande teori är viktig, är tvådelat. Det första och viktigaste argumentet är ett rättviseargument: jämlika möjligheter till aktiv subjektivtion är nödvändig för att ett mångkulturellt, liberalt och demokratiskt samhälle ska vara rättvist. Jag skrev ovan att individer med ”dubbel kulturtillhörighet” kommer ha en fördel vad det gäller möjligheten att engagera sig i aktiv subjektivtion; *men* att detta endast gäller i ett samhälle som affirmerar subjektivationsprincipen. I ett sådant samhälle tvingas närmast individer med ”dubbel kulturtillhörighet” (det vill säga personer som ofta får olika och oförenliga svar på mannetfrågan) till denna typ av aktivt identitetsskapande. (Alternativt väljer hon leva med ”splittrad” identitet, i betydelsen ickesammanhängande logos.) Detta gäller då idealt. I ett samhälle som *inte* lever upp till subjektivationsprincipen och dess egalitära fördelning av aktiva subjektivationsmöjligheter riskerar däremot minoriteter att förpassas till ett ständigt utanförskap. För att bryta detta utanförskap och skapa ömsesidig förståelse och respekt mellan olika grupper krävs att även individer som tillhör den hegemoniska kulturen engagerar sig i aktivt identitetsskapande. Detta är vad rättvisan kräver. För att rättvisa ska vara möjligt måste minoriteters meningstillskrivning erkännas.

Argumentet vilar på Laclau och Mouffes teori kring ekvivalenskedjor vilket hänger samman med antagonismen. Antagonism uppstår när olika identiteter begränsar eller blockerar varandras uttryck. De sociala agenterna blir därmed oförmögna att fullt ut konstruera sin identitet, det vill säga fixera diskursen. Detta leder till att de börjar betrakta den begränsande diskursen som en fiende som ska bekämpas. Ett sätt som denna kamp förs på är via upprättandet av så kallade ekvivalenskedjor. En ekvivalenskedja uttraderar den meningsgivande differensen mellan flera tecken genom att tillskriva dem ytterligare ett lager med mening vilket på något sätt likställer dem.

”We, thus, see that the logic of equivalence is a logic of simplification of political space, while the logic of difference is a logic of its expansion and increasing complexity.”⁴⁷¹

⁴⁷¹Laclau, E och C. Mouffe *Hegemony & Socialist Strategy* s130

Laclau och Mouffe exemplifierar begreppet ekvivalenskedja genom att diskutera hur det kan tänkas fungera i ett land som är underställd en kolonialmakt. I det kolonialiserade landet är den förtryckande makten ständigt synliggjord genom differentierade klädkoder, språkbruk, hudfärg och seder, etcetera. De kolonialiserade folket skapar en ekvivalenskedja där alla dessa olikheter ses som representanter för samma förtryck. Det som sker är följande:

”Thus, equivalence creates a second meaning which, though parasitic on the first, subverts it: the differences cancel one other out insofar as they are used to express something identical underlying them all.”⁴⁷²

Det intressanta är här att kolonialherrarna inte ges en positiv identitet, utan förstås som negationen av den egna identiteten. Detta skapar en ny form av negativa objekt i världen; objekt som inte äger existens genom direkt meningstillskrivning, utan genom att de negerats.

”[T]he colonizer is discursively constructed as the anti-colonized. In other words, the identity has come to be purely negative. (...) certain discursive forms, through equivalence, annul all positivity of the object and give a real existence to negativity as such.”⁴⁷³

Detta är ett ganska sympatiskt exempel på hur den andre kan skapas, men jag vill hävda att det är rimligt att anta att det är precis samma mekanismer verksamma i den främlingsfientliga diskursen vid konstruktionen av begreppet ”invandrare”.⁴⁷⁴ Denne ses av vissa grupper som ett hot mot den ”svenska kulturen” och därför definieras de negativt så som icke-svenskar vilket givetvis innebär en stigmatisering av de individer som interPELLERAS i denna subjeksposition. Antagonistisk kamp via upprättandet av ekvivalenskedjor har således två funktioner. Dels bidrar den till att konstruera och upprätthålla den egna diskursen; och dels bidrar den till att försvaga och stigmatisera den konkurrerande meningstillskrivningen. Negativ identitetstillskrivning är ett kraftfullt maktmedel. Ekvivalenslogikens mot-

⁴⁷²Laclau, E och C. Mouffe *Hegemony & Socialist Strategy* s127

⁴⁷³Laclau, E och C. Mouffe *Hegemony & Socialist Strategy* s128

⁴⁷⁴En analog logik gäller också i relation till andra minoritetsidentiteter, till exempel HBTQ.

sats utgörs av olikhetslogiken (the logic of difference) vilken syftar till att bryta sönder ekvivalenskedjor och försvaga antag-
onismen.⁴⁷⁵

Teorin om ekvivalenskedjor beskriver alltså i min version, bland annat hur en majoritetskultur kan stigmatisera en minoritet genom att tillskriva dem en identitet bestående av negation av den egna identiteten. Detta kan beskrivas som att minoriteternas egen meningstillskrivning och självförståelse utestängs och negligeras. Uppstår detta omöjliggörs aktiv subjektivation för *både* minoritets- och majoritetsindivider. För individer som identifierar sig med en minoritet blir detta fallet eftersom de tvingas att förhålla sig till en ”självbild” som inte är deras egen. Beaktar vi istället individer som identifierar sig med majoritetskulturen berövas dessa däremot tillgången till andra perspektiv (eller andra yttersta vokabulärer) från vilken den egna kulturens präglning blir möjlig att upptäcka. Avsaknaden av perspektiv omöjliggör aktiv subjektivation.⁴⁷⁶ Det vi ser här är alltså två typer av argument. För det första ett rättviseargument. Genom att lyfta etiken till en samhällsnivå garanterar vi i högre utsträckning att individer som identifierar sig med minoritetsgrupper kommer ha samma möjlighet att leva ett fritt och meningsfullt liv som alla andra. Att förvägra dem denna möjlighet är inte rättvist. Men även om man inte köper detta rättviseargument, utan som till exempel Nietzsche motsätter sig jämlikhetstanken finns det ändå instrumentella skäl till att bejaka en jämn fördelning av möjligheten att ägna sig åt aktiv subjektivation. Som vi såg ovan är heterogenitet, enligt subjektivationsteorin, en tillgång eftersom det starkt underlättar tillgången på perspektiv från vilken den egna förgivettagna kulturella präglingen kan medvetandegöras. Andras olikhet är med andra ord ett viktigt verktyg i den egna aktiva subjektivationsprocessen (egenintresseargument).

⁴⁷⁵ *Hegemony & Socialist Strategy* (och i Howarth *Diskurs* s123f) framställs detta mestadels som något negativt, men det är rimligt att anta att det kan ha både positiva och negativa konsekvenser.

⁴⁷⁶ Behovet av att visa på diskursens kontingens fångas på ett bra sätt av Foucault i följande passage. ”Actually, for a domain of action, a behavior, to enter the field of thought, it is necessary for a certain number of factors to have made it uncertain; to have made it lose its familiarity, or to have provoked a certain number of difficulties around it.” (Rabinow, P. (ed.) *The Foucault reader* Pantheon Books, New York, 1984, s388) Se också Foucault, M. “Questions of Method” s84

Detta instrumentella intresse kan dock inte stå på egna ben eftersom det är möjligt att ett förvägrande av vissa gruppers frihet eller att ge majoriteten rätt att begränsa vissa medlemmars frihet (i betydelsen begränsa möjlighet till aktiv koherent subjektivtion) skulle kunna skapa en *ännu* större divergens mellan olika perspektiv från vilket den egna förgivettagna präglingen kan synliggöras. Att begränsa dessa gruppers frihet skulle således kunna ligga i individens egenintresse (ge ökande möjligheter till aktiv subjektivtion.) Om så vore fallet skulle också det aggregerade utfallet kunna gynnas av att ett fåtal grupper förvägrades lika möjligheter. Detta bryter dock mot jämlikhetstanken i subjektivtionsprincipen och är således inte acceptabelt ur rättvisesynpunkt.⁴⁷⁷

Låt oss övergå till det andra argumentet. Som jag flaggat för ovan menar jag att det är möjligt att (i modifierad form) importera ett argument från den lacanska psykoanalytiska etiken som också talar för självskapelseetikens önskvärdhet. Denna argumentationslinje är nära besläktad med det förra argumentet som utvecklades med hjälp av Laclau och Mouffe i det att det tar avstamp i konsekvenserna av omöjligheten att skapa en slutgiltig diskursiv tillslutning. Det belyser dock andra aspekter av problematiken och kan därför vara värt att utveckla. Låt oss kalla detta för ”Syndabocksargumentet”. Jag ska i detta sammanhang avhålla mig från att göra en alltför omfattande och detaljerad analys av den lacanska teorin och istället koncentrera framställningen på dess grundläggande etiska insikter och på hur dessa även kan sägas äga viss giltighet inom ramen för självskapelseetiken. Att göra den lacanska etiken begriplig på ett par korta rader är en utmaning, men det förefaller, givetvis mycket förenklat, att man skulle kunna hävda att den vilar på två observationer och ett ontologiskt försanthållande. Den första observationen känner vi igen från bland annat Nietzsche, Laclau och Mouffe och handlar om den observerade viljan eller begäret att

⁴⁷⁷Detta betyder inte att konsekventialistiska argument helt skulle sakna betydelse. En jämlik fördelning av lika goda möjligheter att ägna sig åt aktiv koherent subjektivtion kan nämligen också möjligen motiveras konsekventialistiskt, det vill säga med hänsyn till aggregerat utfall. Detta gäller om affirmationen av subjektivtionsprincipen skulle leda till att samhället totalt sett får mer av det goda (det vill säga fler människor som lever aktivt koherenta, meningsfulla liv).

skapar en koherent, enhetlig diskurs och identitet.⁴⁷⁸ Den andra observationen handlar om att vi, när vi misslyckas med denna diskursiva tillslutning, har en tendens att utse en syndabock som straffas och får bära skulden för detta misslyckande. (Det paradigmatiska exemplet på det senare är juden som fick bära skulden för den nazistiska diskursens oförmåga att realisera sin samhällsvision).⁴⁷⁹ Det ontologiska försanthållandet slutligen, handlar om den konstituerande bristen som enligt den lacanska traditionen utgör subjektets prediskursiva, ofrånkomliga kärna.⁴⁸⁰ Det är denna brist som är den *egentliga* orsaken till både vårt begär att skapa och föreställa oss en slutgiltig, stabil diskursiv tillslutning (eftersom vi tror att detta är ett sätt att överkomma bristen) och till den ofrånkomliga känslan av misslyckande och otillfredsställelse som följer efter varje (med nödvändighet misslyckat) försök. Den i detta sammanhang centrala delen i den lacanska etiken handlar enkelt uttryckt om att komma till insikt om den egentliga orsaken (den konstituerande bristen vilken aldrig kan övervinnas) och därigenom möjliggöra ett frikännande av syndabocken, det vill säga inse att denne är oskyldig. Därigenom kan den andres (till exempel ”judens”) alteritet respekteras.⁴⁸¹

⁴⁷⁸ Detta är bland annat kopplat till det som kallas den imaginära ordningen i Lacans teori. Jurgen Reeder förklarar denna på följande vis: ”Det imaginära (...) är jagets ordning; det är det subjektiva register som i en mening verkar i riktning mot att knyta ihop, att ekvivalera och identifiera. (...) Det imaginära utgör ett universum av illusion och misskännande, och är därför utan möjlighet att på egna villkor uppenbara subjektets sanning.” (Reeder, *J. Begär och etik* s64) Jaget, (eller i Lacans terminologi l’Un/ *det Ena*) utgör alltså en imaginär enhet som vi försöker skapa. (För en utförlig beskrivning av relationen mellan jaget, subjekt och diskurs och de (överförings- och efterläpnings)processer som är involverade i skapandet av betydelse, se till exempel Žižek, *S. Ideologins sublima objekt* Översättning L. Nylander, Gläntan, Göteborg, 2001, s116ff. Se också Lacan, J. ”Talets och språkets funktion och fält i psykoanalysen”; Lacan, J. ”Drifter och hägringar” (i *Psykoanalysens etik* Natur och Kultur, Stockholm, 2000) som också berör detta. Även Reeder, *J. Begär och etik* s50 kan vara behjälplig.

⁴⁷⁹ Žižek, *S. Ideologins sublima objekt* s144ff. I Laclau och Mouffes version av argumentet utgörs syndabocken av den hotande diskursen vilken bekämpas via negativ identitetstillskrivning.

⁴⁸⁰ Se not 252 i kapitel 2

⁴⁸¹ Det finns ytterligare en central komponent i den lacanska etiken vilken man ofta försöker fänga med imperativet ”försaka inte begäret”. Detta ska förstås som en uppmaning till människan att ”vara vaksam på i vilken utsträckning hon är sann mot sig själv. (Reeder, *J. Tingets imperium* s 78 emfas i original) Lacan uttrycker detta i följande termer: ”Har ni handlat i enlighet med det begär som bebör er?” (Lacan, J. ”Etikens paradoxer” s422) I grund och botten kliver vi, vad jag kan förstå, ner i samma spänningsfält som till exempel Heidegger, Nietzsche, Foucault och Kirkegaard intresserade sig för, nämligen individens förhållningssätt till kollektivet (överjaget, eller mannen om man så vill). Lacan gör här ungefär samma typ av appell som de andra, det vill säga uppmanar oss att inte utplånas genom ett uppgående i mannen. Jag lämnar därför denna aspekt av etiken.

Jag menar att det finns mycket som talar för denna etik och att den även kan sägas vara giltig inom ramen för självskapelseetik, utan att jag för den skull delar ontologisk utgångspunkt med den lacanska teoribildningen. Jag ska försöka förklara hur så kan vara fallet genom att kort diskutera den ontologiska omorientering som både Laclau och Mouffes teorier genomgick i början av nittioalet.

Detta (lacanska) syndabocksargument som jag alltså menar också talar för självskapelseetikens önskvärdhet hämtar som sagt näring ur insikten om att en slutgiltig diskursiv tillslutning är omöjlig. Denna idé om alla systems nödvändiga öppenhet (det vill säga den totala tillslutningens omöjlighet) är som bekant en kungstanke inom poststrukturalistisk teoribildning. Det är till exempel detta som avses när Laclau och Mouffe, kanske något kryptiskt, talar om ”samhällets omöjlighet” (impossibility of society). Denna omöjlighet kopplas i deras senare arbeten till de rubbningar (dislocations) som diskursen erfar, vilka i slutändan (och i detta följer de Žižek) kan förklaras med hänvisning till den konstituerande bristen som enligt den lacanska traditionen utgör subjektens prediskursiva kärna. Denna ontologiska hänvisning är för Laclau och Mouffe en senare utveckling. I *Hegemonin* däremot förklaras den totala tillslutningens omöjlighet inte med hänvisning till bristen, utan kopplas ihop med social antagonism; en position som både Laclau⁴⁸² och Mouffe⁴⁸³ som en följd av den kritik Žižek levererade rörande en underteoriserad subjektförståelse, modifierat.⁴⁸⁴

Jag tar som sagt avstånd från detta sökande efter en yttersta grund och följer istället Foucaults historisering av begäret. Detta gör mig mer sympatiskt inställd till vad man skulle kunna översätta till överflödets ontologi (”ontology of abundance”)⁴⁸⁵ och

⁴⁸²Laclau, E. *New Reflections* s60

⁴⁸³Mouffe, C. “Preface: Democratic Politics Today” i *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, Verso, London, 1992, s11

⁴⁸⁴Torfinn, J. *New Theories of Discourse* s56

⁴⁸⁵Se till exempel Tønder, L. och L. Thomassen, “Introduction” i Tønder L. och L. Thomassen (red.) *Radical Democracy. Politics between abundance and lack*, Manchester University Press, Manchester & New York 2005

jag ser tillslutningens omöjlighet, inte som en effekt av en brist, utan snarare som en följd av överbestämmdhet. ”Ett och samma” objekt/fenomen/begrepp tillskrivits en mångfald av skiftande mening, beroende på vilken diskurs det inplaceras i. Detta överskott på mening är det som jag menar är den viktigaste orsakerna till både kontingens och uppkomsten av rubbningar. Dessa rubbningar (som kan ha både materiella och ideella orsaker) kan i vissa fall (dock inte nödvändigtvis) ge upphov till social antagonism.

Jag menar således, precis som Lacan, att diskursiva tillslutningar är omöjliga, men härleder inte detta till någon konstituerande brist, utan snarare till överbestämmdhet och rubbningar. Jag ser heller inte subjektens dröm om en slutgiltig tillslutning och hennes tendens att utpeka syndabocker när detta misslyckas, som ett a-historiskt oföränderligt faktum, utan som något kontingent, men som åtminstone verkar stämma för många moderna samhällen. I vilken utsträckning framtidens subjekt kommer dela denna disposition kan vi inte veta något om. Möjligen kan man se den nyliberala ordningen och den moraliska förflackning vi (under 4.3.4) såg var förknippad med denna (och som pekade mot dividenden) som en början på en sådan uppluckring av denna drivkraft. Trots dessa skillnader menar jag, precis som Lacan, att insikten om diskursens ofrånkomliga kontingens möjliggör för oss att släppa drömmen om en slutgiltig fixering (i den mån vi när denna dröm) och därmed kan vi också undvika att utse syndabocker som oförskyllt får bära skulden för att dessa tillslutningar inte realiserar.

Återkopplar vi till det första argumentet för självskapelseetikens önskvärdhet som visade på behovet av subjektivationsprincipen för att undvika stigmatisering av minoritetsgrupper kan detta frikännande av syndabocken bland annat komma till konkret uttryck genom att tillskrivandet av stigmatiserande icke-identiteter undviks. Vi kan också koppla det till Foucaults argumentation som menar att insikten om den ofrihet som stelnade (icke kontingentgjorda) diskurser påtvingar oss bör undvikas, och att vi därför bör bejaka praktiker som möjliggör för oss att tänka, säga, handla och vara annorlunda. Båda argumenten berör på olika sätt självskapelseetikens bejakande av frihet, vilken

utgör en källa till motstånd mot begäret att uppnå diskursiv tillslutning som (bland annat) Lacan identifierat. Detta visar, menar jag, att den lacanska etiken äger viss giltighet även inom ramen för självskapelsetiken (och för den delen att den senare kan bidra till den förras realiserande). Den lacanska etiken och självskapelseetiken är i detta avseende komplementära.

Ett tredje och sista argument som talar för teorins rimlighet berörde vi kort i inledningskapitlet. Argumentet går ut på att självskapelseetiken är bättre lämpad för att komma till rätta med potentiella konflikter som kan uppkomma i pluralistiska samhällen, jämfört med vad de bedömande moralteorierna är. Detta är fallet eftersom den lägger mindre vikt vid bindande moraliska påbud. I ett pluralistiskt samhälle riskerar denna typ av normer att hamna i olösliga konflikter med varandra. I ett samhälle som affirmerar subjektivationsprincipen tillförsäkras däremot individerna möjligheten att inhämta kunskap om, och lära sig respektera varandras meningstillskrivningar och unika identitetsformationer. Med ökad förståelse följer en minskad risk för antagonism (vilket i förlängningen är ett sätt att uppnå ”social fred”). Kanske kan Deleuzes distinktion mellan moral och etik belysa problematiken. Moral kopplar han till en vilja att döma andra. “Those who have the taste for morality are those who have the taste for judgment” Etik däremot involverar inte en dömande attityd utan ett intresse för den andres unika vara.

“In other words, you relate the thing or statement to the mode of existence that it implies, that it envelops in itself. How must it be in order to say that? Which manner of being does this imply?”⁴⁸⁶

Den andre representerar en för mig möjlig, ännu inte realiserad värld. På det sättet kan vi säga att den andre representerar en potentiellt kommande värld medan jag själv (i förhållande till mig själv) representerar en förfluten värld. Mötet med den andre kan i detta fall innebära en form av horisontsammansmältning mellan mitt och den andres perspektiv, vilket gör att jag på ett djupare och mer ingående sätt kan förstå världen som en helhet. Deleuze sammanfattar detta på ett bra sätt:

⁴⁸⁶Deleuze, G. Cours Vincennes: Ontologie-Ethique 21/12/1980 (även citerad av Butler, J. *Giving an Account of Oneself*, s139f not 4).

”The part of the object that I do not see I posit as visible to Others. So that when I will have walked around to reach this part, I will have joined the Other behind the object, and I will have totalized it in a way that I had already anticipated. As for the objects behind my back, I sense them coming together and forming a world, precisely because they are visible to, and are seen by, Others.”⁴⁸⁷

Vi bör således affirmera den andres olikhet, vilken vi bör förstå som ägandes positivitet (och inte som negationen av oss själva). Vår egen och andras identitet bör förstås som öppna och decenterade och det är genom att bruka en perspektivistisk teknik där vi betraktar vår egen existens, vår egen föreställningsvärld, utifrån det perspektiv och med hjälp av den måttstock som den andre förser oss med som vi kan praktisera frihet. Det är på detta vis som vi får djupare kunskap om oss själva och om vår omvärld. På detta vis undviker vi att fastna i en endimensionell verklighet, fastlåsta i oss själva. Det är genom dessa perspektivbyten som nya världar blir tillgängliga för oss och det är genom mötet med den andre som idén om vad vi kan bli och vad vi vill vara, kan utvecklas.⁴⁸⁸ I förlängningen på detta resonemang ligger tanken att vi inte bara bör acceptera den andres olikhet utan aktivt bejaka den eftersom vi därigenom får tillgång till mer nyskapande, omvälvande perspektiv och radikalt nya världar. En sådan attityd och ett sådant samhällsetos syns mig vara en bättre grund för konflikthantering i ett pluralistiskt samhälle, än vad många av alternativen tycks vara.

4.5 Nietzsche som vägvisare

Jag har ovan utarbetat en preciserad subjektivationssteori genom att ta avstamp i Foucaults diskussion av de parrhesiastiska antika praktiker vi finner hos bland annat Platon och Stoikerna för

⁴⁸⁷Deleuze, G. *Logic of sense* (s344-345). Deleuze fångar i en annan passage en liknande tankegång med hjälp av ett citat från Pierre Macherey. ”For all of us the presence of other people is a powerful element of distraction, not only because they constantly break into our activities and interrupt our train of thoughts, but because the mere possibility of their doing so illuminates a world of concerns situated at the edge of our consciousness but capable at any moment of becoming its centre.” (Deleuze *Logic of sense* s344)

⁴⁸⁸Deleuze, G. *Logic of sense* s197-201 Deleuze fångar detta på ett bra sätt i följande passage: ”Everything happens through the resonance of dispartes, point of view on a point of view, displacement of perspective, differentiation of difference, (...)” (Deleuze, G. *Logic of sense* s200)

att sedan gå vidare med att (a) identifiera olika typer av subjektivitet, (b) blottlägga möjlighetsbetingelserna för aktiv subjektivitet (c) diskutera några av de antika praktiker som kan tjäna som inspirationskälla för moderna subjekts arbete med formandet av sig själv, samt (d) genomlyst argument för varför detta är ett attraktivt ideal. Jag ska nu gå vidare med att utveckla en förståelse för de steg eller stadier subjektet genomgår längs sin väg mot skapandet av en aktiv koherent identitetskonstruktion. Genom denna operation hoppas jag att vi uppnår en fullgod förståelse för subjektivitetsteorin.

Jag kommer i detta använda mig av Nietzsches berömda metafor *kamel*, *lejon* och *barn* som han låter Zarathustra nyttja för att beskriva de tre förvandlingar som människan genomgår på sin väg mot övermänniskan. Som nämnts tidigare tolkar jag Foucaults intellektuella utveckling som ett gradvis närmande till Nietzsche, vilket till exempel kom till explicit uttryck i texten *Nietzsche, genealogin, historien*. Eftersom min teori är en fristående utveckling av Foucaults tänkande kring etik, och detta i sin tur är starkt inspirerat av Nietzsche, ser jag användandet av den senare som ett naturligt val. Men precis som min position skiljer sig från Foucaults, skiljer den sig även från Nietzsches övermänniskoideal. Detta gör att jag måste rekonstruera hans tänkande på ett par väsentliga punkter, innan jag kan göra bruk av det.

4.5.1 Nietzsche: Introduktion och revision

Idén om *övermänniskan* är kanske, vid sidan av *viljan till makt*, det som de flesta människor förknippar med Nietzsche. I många fall kopplas begreppen samman med fascism och nazism, vilket inte kunde vara mera fel. Även om det finns olika tolkningar av dessa begrepp förefaller det finnas en stor samstämmighet bland nietzscheexegeter att begreppen *övermänniska* och *viljan till makt* tillhör några av filosofihistoriens mest misshandlade och missförstådda begrepp.⁴⁸⁹ Jag ska i det följande försöka utveckla en något mer nyanserad bild.

⁴⁸⁹För en klassisk diskussion kring missbruket av Nietzsches filosofi se samtalet mellan Theodor Adorno, Max Horkheimer och Hans-Georg Gadamer "Om Nietzsche och vi: På femtioårsdagen av filosofens död" i *Res Publica: tema Nietzsche*, nr. 48/50, 2000, s379ff.

Förenklat uttryckt är övermänniskans uppgift att bokstavligt resa sig över och överskrida den europeiska kulturen med dess kristna moral, vilken Nietzsche uppfattar som sjuklig, dekadent och reaktiv. Nietzsches övermänniska kan i motsats till detta karaktäriseras som en livsbejakande aktiv individ vilken skapar och väljer sina egna värden, som konstituerar och är upphov till sig själv. Övermänniskan är en individ som vägrar att passivt låta sig formas av externa maktrelationer och som bejakar tillblivelsen som sådan.

Likheterna med det ideal som vi ovan kallat aktiv koherent identitetskonstruktion är således många, men de är inte identiska. En viktig skillnad ligger i synen på kristna värderingar och moral, vilka Nietzsche alltså menade skulle överskridas och ersättas med något nytt. För mig är de kristna värderingarna och den kristna moralen varken ”bättre” eller ”sämre” än de flesta andra moralsystem (undantaget icke-egalitära moralsystem av till exempel nazistiskt eller fascistiskt snitt). Låt oss utveckla detta. Nietzsches karaktärisering av den europeiska kulturen med dess kristna värderingsgrund så som dekadent och reaktiv hänger samman med förståelsen av hans arkimediska punkt, *viljan till makt*, vilken vi således måste titta närmare på.

Enligt Nietzsche är viljan till makt en av hans viktigaste upptäckter. Nietzsche säger att han genom denna ”*uttrycker (...) den egenskap som man inte kan tänka bort från den mekaniska ordningen utan att tänka bort denna ordning själv.*”⁴⁹⁰ Vi har alltså att göra med något grundläggande i själva existensen. Nietzsche själv förklarar begreppet *viljan till makt* som:

”Det segerrika begreppet ‘kraft’, ur vilket våra fysiker har framskapat Gud och världen, behöver fortfarande kompletteras: en inre vilja måste tillskrivas den, som jag ger namnet ‘Viljan till makt’.”⁴⁹¹

⁴⁹⁰Nietzsche, F. *Umwertung aller Werthe* Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1969, cit i Deleuze, G. *Nietzscheoch filosofin* s96

⁴⁹¹Nietzsche, F. *Umwertung aller Werthe*, citerad i Deleuze, G. *Nietzsche och filosofin* s96

Förenklat kan man kanske säga att det handlar om en vilja hos allt varande att bevara och uttrycka sin existens på ett så kraftfullt sätt som möjligt; en tankegång som har stark affinitet med Spinozas *conatus*-begrepp (något som Nietzsche själv var medveten om.)⁴⁹² Begreppet viljan till makt är dock synnerligen komplext och för att visa detta identifierar Nietzsche två olika typer av viljor; en *aktiv*, livsbejakande kraft, en vilja till liv om man så vill; och en *reaktiv*, livsförnekande vilja till intet. Det senare är en inverterad parasitisk avart av den förra.⁴⁹³ Den livsbejakande formen av vilja till makt kopplar an till övermänniskan medan den senare förknippas med kristendomen, vars värderingar och moral alltså, enligt Nietzsche, genomsyrar den europeiska kulturen. Denna polariserade förståelse av viljan till makt utgör den arkimediska punkten i Nietzsches teori, vilken möjliggör för honom att tala om kulturens *verkliga* värde och om behovet av att övervinna det Nietzsche benämner som *nihilismen* (det vill säga den livsförnekande, reaktiva livsformen) som hemsöker Europa.

Som klargjordes i kapitel 1 skiljer sig min utgångspunkt från denna, vilket omöjliggör för mig att tala om kulturens ”verkliga värde” i denna bemärkelse. Jag erkänner ingen objektiv måttstock med vars hjälp man kan fälla sådana omdömen. Enkelt uttryckt ser jag alltså inte aktiva och reaktiva krafter bekämpandes varandra i kampen om hegemoni, utan enbart olika diskurser. Genomgången av Laclau och Mouffes begreppsapparat ovan ger oss redskap att analysera den diskursiva kampen, men denna förståelse bör också kompletteras med ett Foucaultianskt perspektiv som lyfter fram betydelsen av ontologi. Vi såg i kapitel 2 vilken betydelse ontologiska föreställningar och förgivettaganden (postulat eller historiska a priori) har för vilka handlingar och tankesätt som är möjliga under en viss tidsperiod och hur detta hänger samman med det etiska telos som under denna tidsperiod affirmeras.⁴⁹⁴ Övergången från en hegemoni till en annan

⁴⁹²Se Nietzsches brev till Franz Overbeck daterat 30 juli, 1881

⁴⁹³Nietzsche, F. *Till moralens genealogi*, s217; Deleuze, F. *Nietzsche och filosofin* s102

⁴⁹⁴Detta ska inte förstås som att ontologin *determinerar* uppkomsten av en viss typ av etik. Ontologin etablerar yttre gränser. Daniel Bell (som är en kompetent försvarare av den så kallade komunitära ståndpunkten för vilka ontologiska frågor är av avgörande betydelse för deras kritik av olika liberala teoribildningar) uttrycker detta på ett bra sätt: ”A good ontological thesis can do no more than structure the field of possibilities in a

handlar ofta om att en ny ontologi vunnit hegemoniskt erkännande och konkurrerat ut och ogiltigförklarat en annan. Vi beskrev ovan Foucaults egen etik som möjliggjord just genom en sådan modifikation av de ontologiska utgångspunkter, som tidigare satte upp gränser för vad som ansågs som giltiga logos i de grekiska respektive romerska förlagorna. Genom att göra sig av med dessa begränsningar (gemenskapens bästa respektive universellt förnuft) och istället affirmera en anti-essentialistisk ontologi, möjliggörs en frihetsetik som står i opposition till den präglade makten och som sammanfattades i uppmaningen att betrakta livet som ett konstverk.

Betydelsen av ontologi och ontologiska förgivettaganden bör alltså lyftas fram och jag menar att en av de primära orsakerna till diskursiv kamp kan tillskrivas att olika system av meningstillskrivning ofta grundas på olika ontologiska försanthållanden. Dessa är i sin tur ofta omöjliga att vare sig bevisa eller motbevisa. Den troendes försök att bevisa att Gud existerar är lika fåfänga som ateistens försök att bevisa att Gud inte existerar. Valet mellan (för tillfället tillgängliga/acceptabla) ontologiska utgångspunkter handlar i slutändan om tro. De troende tror på Guds existens och deras religiösa diskurs bygger på att detta antagande är sant. På motsvarande vis tror positivisten på existensen av objektiva sanningar som är oberoende av människan och som kan blottläggas via empiriska undersökningar och den positivistiska diskursen bygger på detta antagande. Den rasistiska diskursen bygger på ett liknade sätt på föreställningen om ras, och så vidare. (Givetvis innebär detta inte att alla former av diskursiva konstruktioner är tänkbara och att vi fritt skulle kunna välja ontologiska utgångspunkter. Möjligheten att tänka fritt begränsas som vi har sett, starkt av de maktdispositiv som format oss och som vi endast är partiellt medvetna om.)

Jag ska inte återupprepa vare sig Rortys eller Foucaults argument (kapitel 1 respektive 3) om de problematiska konsekvenser som ofta följer av fundamentalistiskt tänkande; utan återigen bara påminna om den anti-essentialistiska utgångspunkt som

more perspicuous way, helping to define the options which it is meaningful to support by advocacy.” (Bell, D. Communitarianism and its critics, s31)

detta arbete utgår ifrån. De värden (frihet och jämlikhet) som jag affirmerar så som utgörandes grund för självskapelseetiken utgör ett normativt ställningstagande som inte har någon annan grund än de värderingar som är rådande i den typ av demokratiska, liberala och pluralistiska samhällen för vilken teorin utvecklats. (Se kapitel 1.) De eventuella omdömen jag gör om en specifik diskurs görs utifrån detta ”fundament” och saknar således objektiv grund, vilket som sagt sätter vissa (framförallt teoretiska) gränser för teorins räckvidd.

Ställer vi denna positionering och dessa två värden, frihet och jämlikhet, mot Nietzsches teori är det uppenbart att han affirmerar frihet, men inte jämlikhet. Som är väl känt är Nietzsche ingen förkämpe för jämlikhet. Anledningen till detta hänger enligt min mening samman med hans polariserade förståelse av viljan till makt. Nietzsches motvilja mot jämlikhet hänger samman med att han ser denna som en källa till en nivellering av mänskligheten; ett undertryckande av den potentiella möjlighet att realisera övermänniskan som finns förborgad hos människosläktet. Jämlikhetsidealet kopplas således samman med ressentimentmänniskans mängdförsjunkhet och leder henne mot en hjordlik mannetexistens. Eller som nietzschekännaren Simon May uttrycker saken: “(...) democratic egalitarianism – according to Nietzsche a paradigmatic product of slave morality”.⁴⁹⁵

Nietzsches förkastande av jämlikhetsidealet är alltså länkat till försöket att övervinna den reaktiva slavmentaliteten (det vill säga med projektet att överkomma den reaktiva formen av viljan till makt som han förknippar med den europeiska kulturen och de kristna värderingar som genomsyrar denna). Detta bygger på ett ontologiskt försanthållande som rör den polariserade konstruktionen av viljan till makt. Det är denna konstruktion som möjliggör för Nietzsche att tala om kulturens *verkliga* värde.

Efter revisionen av Nietzsche på denna punkt (det vill säga avskaffandet av den polariserade förståelsen av viljan till makt) blir min affirmation av jämlikhetsidealet inget problem. Den nietzscheanska tankefiguren om vägen mot övermänniskan blir

⁴⁹⁵May, S. “Nihilism and the Free Self” *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford University Press. New York, 2009, s. xiv

(om än i modifierad form) användbar. Nietzsche kan bli vägvisare.

För att i enlighet med de metodologiska riktlinjer som drogs upp i kapitel 1, tydliggöra det sätt på vilket jag gör bruk av Nietzsche i denna text, kommer jag först göra en tolkning som ligger mer i linje med vad jag uppfattar att Nietzsche själv avsåg med övermänniskoidealet och de stadier som subjektet måste genomgå på väg mot detta. Först därefter kommer jag explicitgöra de konsekvenser som revideringen av denna teori för med sig.

4.5.2 Nietzsches övermänniska

I själva verket är benämningen av övermänniskan så som beteckning på Nietzsches normativa ideal endast delvis sant, eftersom det finns ett antal olika begrepp så som *den suveräna individen*, *fri ande*, *den högre människan*, med flera, som betecknar olika lägre grader eller snarare stadier av *frihet*. För vår del är de exakta förhållandena mellan dessa begrepp av underordnad betydelse och jag kommer därför att bruka samlingsbegreppet *övermänniskan* (även om det kanske i viss mån är att göra våld på Nietzsche). Frågan är hur man ska förstå begreppet. Enklast är nog att utgå från det centrala frihetsbegreppet.

Frihet ifrån

Jag sa ovan att de olika begreppen betecknar olika stadier av frihet. Frågan är då: Frihet från vad? Jo, frihet från mängdför-sjunknenhet, mannet; en hjordlik existens; frihet från att leva enligt reaktiva och negativa maktmönster. Annorlunda uttryckt handlar friheten för Nietzsche om att frigöra sig från och över-skrida den dekadenta och degenererade kulturens präglings; att omvärdera värdena så att ”gott” åter finner sin affinitet med den aktiva kvalitén hos viljan till makt. I Nietzsches vokabulär: att överkomma *nihilismen* (viljan till intet). Den normativa grund-tanken är relativt enkel, och kan sammanfattas i begreppen autenticitet och självdetermination eller självbestämning.

“[One] essential characteristic of the free spirit par excellence [ung. övermänniskan] is depicted: <power of self-determination> that successfully resists any external foci for its

personal identity. In Nietzsche's words, it manifests complete freedom from <a good, prince, class, physician, father confessor, dogma, or party conscience> (GS 347). Such spirits spontaneously create their unique masterpieces (...). Nobody's history or heritage or social ethos into which one is born should determine one's identity and authenticity."⁴⁹⁶

Autenticiteten ligger alltså i att leva enligt de värden man själv skapat och/eller finner för rätta och inte låta sig fjättras av kulturens normer och ärvda levnadssätt. Människan definieras enligt Nietzsche av sin avsaknad av essens. Vi minns från inledningen att Nietzsche uttryckte detta som att "människan är det ännu inte fastställda djuret (...) I människan förenas *skaparen* med det *skapade*." Nietzsche ser det som individens ansvar att genom självdetermination vara sin egen kreatör. Man måste alltså undfly dogmatiska auktoriteter som vill tala om för oss hur vi skall leva våra liv. Eftersom människan per definition saknar essens, kan det inte finnas någon färdig mall för detta skapande av en unik och autentisk identitet. Att på ettoreflekterat sätt leva sitt liv enligt regler som någon annan skapat, är det samma som att leva icke-autentiskt.

Frihet till

Men till vad skall man då skapa sig? Vad är egentligen målet för denna kreation? Frågan är inte helt enkel att besvara eftersom Nietzsches karaktärisering av övermänniskan sker indirekt och aldrig explicit, vilket bidragit till att varje uttolkare tenderar att skapa sig en delvis egen uppfattning.⁴⁹⁷ Om vi ändå ska försöka rekonstruera dessa karaktärsdrag är åtminstone en central del att man skall förvandla sig själv till en aktiv individ som är bärare av positiva (till skillnad från negativa) maktmönster; till en individ som genomskådat den europeiska kulturens patologiska dekadens och som ser dess Judisk-kristna värderingar för vad de verkligen är, nämligen reaktiva värderingar, en vilja till intet, nihilism; till en individ som genomskådar, omvärderar och över-skrider den kulturella präglingsform som format henne och som får henne att leva icke-autentiskt; till en individ som brukar sin

⁴⁹⁶ Golomb, J. "Can one Really Become a "Free Spirit Par Excellence" or an Übermensch?" *Journal of Nietzsche Studies*, issue 32, 2006 s23 (GS syftar på *Den glada vetenskapen*)

⁴⁹⁷ Allison, D. B. *Reading the New Nietzsche*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc, Lanham, Md, 2001, s118f.

förmåga till självdetermination; till en autentisk individ; till någon som affirmerar skapandet av nya värden och mening; till någon som affirmerar pluralismen och sin egen och andras unikheter; kort sagt: till en *övermänniska*.⁴⁹⁸ Vi kan låta nietschekännaren Christopher Janaway ge oss en sammanfattning av några drag som karaktäriserar detta unika vara. Övermänniskan är:

“someone who is conscious of the strength and consistency of his or her own character over time, who creatively affirms and embraces him- or herself as valuable, and who values his or her actions because of the degree to which they are in character; who welcomes the limitations and discipline of internal and external nature as the true condition of action and creation, but whose evaluations arise from a sense of who he or she is, rather than from conformity to some external or generic code of values.”⁴⁹⁹

Viljan till makt (i positiv form) handlar inte primärt om makt över andra, utan om självkontroll och disciplin och att utmana gränserna för sin kreativa förmåga och på så vis kunna uttrycka sin existens på ett så kraftfullt sätt som möjligt. Övermänniskan är således långtifrån någon slags action hjälte i Hollywoodtappning. Faktum är att Nietzsche själv lyfter fram Goethe som en typ av människa som hade många av de önskvärda karaktärsdragen. Någon övermänniska var han dock inte, eftersom övermänniskan är en ännu ej realiserad potentialitet hos människosläktet. Varken Nietzsche själv eller hans Zarathustra är alltså någon övermänniska, utan möjligen bron till denna.

4.5.3 Vägen mot övermänniskan

Övermänniskan utgör alltså det långsiktiga och övergripande normativa mål som Nietzsche menar att människan bör eftersträva. Detta kan formuleras som ett emancipatoriskt projekt, där den nihilistiska, dekadenta och degenererade europeiska kulturen utgör den fängslande bojan människan ska frigöras

⁴⁹⁸För en intressant lista som försöker specificera både positiva och negativa maktmönster se Golob, J. "Can one Really Become" s31

⁴⁹⁹Janaway, C. "Autonomy, Affèct," s62

från.⁵⁰⁰ Målet är en ”människotyp” som affirmerar affirmationen. Annorlunda uttryckt: som bejaktar och finner njutning i varats mångfald (så som en kontingent produkt av viljornas kamp) samtidigt som hon bejaktar själva skapandet som sådant. Vi förstår därmed Zarathustras utrop:

”Att vilja befriar, ty att vilja är att skapa: så lär jag. Och blott för att skapa skolen i lära!”⁵⁰¹

4.5.4 Förvandlingens stadier (Kamel, Lejon och Barn)

Nietzsches förhållande till bildning och utbildning är relativt komplext. Han framställer denna som något som på en och samma gång är *nödvändigt* och något som skall förkastas eller överskridas. Låt oss reda ut denna synbart motsägelsefulla hållning. Svaret ges av Zarathustra då han beskriver de tre metamorfoser eller förvandlingar som övermänniskoaspiranten måste genomgå, och som i den engelska litteraturen ibland beskrivs som ”the stairway to the superman.”⁵⁰² Metamorfoserna beskrivs i symboliska termer i form av *kamelen*, *lejonet* och *barnet*.

Kamelen

Kamelen eller ”den bärvilliga anden” representerar för Nietzsche det första stadiet i vilket individen bemäktigar sig och gör sig hemmastadd i kulturens kunskapstradition.

”Vad är tungt? Så frågar den bärvillige anden, så knäfaller han, kamelen lik, och vill bliva väl lastad.”⁵⁰³

Syftet med detta tror jag åtminstone är fyrfaldigt. För det första handlar det om att lära känna sig själv; för det andra om att demaskera kulturens uppfattningar om det goda (upptäcka värdenas verkliga värden); för det tredje om att överkomma den ofta

⁵⁰⁰”Nietzsche’s philosophy consists in a radical redefinition of the aim of education – formulated in medical and cultural terms – as the recovery of health and worth.” Nimrod, A. ”The Three Pedagogical Dimensions of Nietzsche’s Philosophy” s302

⁵⁰¹Nietzsche, F. *Sålunda talade Zarathustra* ”Om gamla och nya tavlor 16 ” s187

⁵⁰²Gordon, H. ”Nietzsche’s Zarathustra as Educator?” *Journal of Philosophy of Education*, Vol 14, No. 2 1980 s182

⁵⁰³Nietzsche, F. *Zarathustra* ”Om de tre förvandlingarna” s27

överdrivna rädslan som brukar vara förknippad med att negera dessa traditionella värden; och för det fjärde om att få individen att inse sin verkliga styrka/potential, som ofta vida överstiger den egna självbilden.

Låt oss utveckla dessa i tur och ordning. Det första handlar alltså om att lära känna sig själv. I grund och botten går detta ut på att upptäcka eller demaskera ”kulturens prägling”. Vi föds alla in i en specifik social och kulturell kontext vilken präglar vår identitet och formar oss som individer. Denna kontext utgör våra referensramar och det är med dess hjälp vi förstår och orienterar oss i världen. Dock förblir dessa referensramar till mycket stor del oreflekterade. Vi förblir omedvetna om dem.⁵⁰⁴ Vill vi uttrycka oss med en fenomenologisk vokabulär består vår livsvärld av en oerhört stor mängd för-givet-taganden av vilka vi endast är medvetna om ett fåtal. Kamelstadiet syftar till att genomlysna och synliggöra denna prägling, vilket är en förutsättning för att på ett meningsfullt och värdefullt sätt kunna överskrida den.⁵⁰⁵ Det är omöjligt att på ett fullt ut värdefullt sätt överskrida det man inte är medveten om.

”Nietzsche makes it unambiguously clear that in order to <grasp the future with a creative hand> (BGE) the philosopher must himself have stood upon the steps of the scientist, of the critic, of the dogmatist, of the moralist and so on. These steps are the basis for the pre-

⁵⁰⁴Denna omedvetenhet har som vi sett drabbat till exempel delar av den liberala teoribildningen i så hög utsträckning att man faktiskt kommit anta att referensramarna *inte* är kulturspecifika utan a-historiska och universella.

⁵⁰⁵Någon vill kanske invända att man även kan överskrida den kulturella präglingen utan att vara medveten om att man gör det. I någon begränsad mening stämmer säker detta. Men man måste uppmärksamma att förståelsen av diskurs så som något som föregår människan (diskursen talar subjekten, etcetera) innebär att vi inte kan undgå att bli styrda av denna prägling. Utan prägling existerar vi inte. Det finns därför två huvudalternativ. (1) Vi är mestadels omedvetna om präglingen vilket innebär att vi passivt tillåter diskursen och dess regler att ”tala oss”; eller (2) vi försöker göra oss medvetna om präglingen och därigenom skaffa oss en position som möjliggör motstånd och överskridande. Man kan dock möjligen tänka sig att en individ eller grupp kan (i diskursens utmarker) ägna sig åt normbrytande aktiviteter utan att vara medvetna om detta. Problemet är då att dessa individer inte vet om de ”springer i kulturens ledband” eller inte. Eftersom självskapelseetiken eftersträvar aktiv subjektivitet (vilket kräver ett aktivt och medvetet förhållningssätt till präglingen, vilket möjliggör frihet från både kulturens och passionernas slaveri) är denna typ av omedvetet normbrytande mindre värdefullt. Överskrida definieras därför i detta arbete som något som görs medvetet (och utesluter ”bryter omedvetet mot”).

liminary labour that has to be done before the real act of creation, they are the means, the instruments, the hammer (...).⁵⁰⁶

Det andra syftet med kamelstadiet är att demaskera kulturens värden, det vill säga upptäcka värdenas *verkliga* värde. Enkelt uttryckt måste vi lära oss förstå viljan till makt (det särskiljande elementet med dess affirmativa och reaktiva pol) och de bestämningar av korrelationen mellan krafternas kvalitéter (positiv - negativ) som kan blottläggas genom den genealogiska metoden (vem-frågan).⁵⁰⁷ Det är först när vi inser i vilken mån den europeiska kulturen är drabbad av den nihilistiska, reaktiva sjukan (negativa maktmönster), som vi förstår behovet av den totala omvärderingen av värdena; behovet av att återskapa bandet mellan det ”goda” och affirmation.

Det tredje syftet som kan förknippas med Nietzsches förståelse av kamelstadiet är, menar jag, uppnåendet av en ökande grad av självständighet. Genom att tillägna sig (och genomskåda) kunskap om bland annat sin tradition, ökar också tilltron till sig själv. Därmed minskar också den rädsla som är förknippad med att bryta med auktoritetens förmaningar. Individens blir i ett visst avseende autonom.⁵⁰⁸

Ett fjärde syfte som följer av att vara verksam i kamelstadiet är att individen åtnjuter en ökande insikt om den egna potentialen och de egna förmågorna.⁵⁰⁹ Det senare tror jag är bekant för många universitetsstudenter. Åtminstone hade jag själv ingen

⁵⁰⁶ Ramaekers, S. ”Teaching to Lie and Obey: Nietzsche on Education” *Journal of Philosophy of Education* Vol. 35, No. 2, 2001, s258 ”Att filosofera med hammaren” är en välkänd metafor för Nietzsches skapandefilosofi. Intressant är också att notera att detta alluderar Jeremia i GT ”my word is a hammer that breaks the rock in pieces” För att verkligen kunna vara en antikrist krävs goda bibelkunskaper.

⁵⁰⁷ Deleuze fångar detta på ett bra vis: ”Enligt Nietzsche betyder frågan >vem?> följande: när man betraktar ett ting: vilka är de krafter som bemäktigar sig det, vilken är den vilja som tar det i besittning? Vem finner sitt uttryck igenom det, manifesterar sig inom det (...)? Vi leds inte till sakens kärna, utom genom frågan >vem?>, därför att tingens essens endast är dess mening och värde: essensen bestäms genom de krafter som äger affinitet med tinget, och genom den vilja som äger affinitet med dessa krafter.” (Deleuze *Nietzsche och filosofin* s131f)

⁵⁰⁸ Argumentationen känns igen från till exempel demokratidebatten där korrelationen mellan en välutbildad befolkning och en fungerande demokrati är välbekanta. Enkelt uttryckt: Utbildade människor är lätta att förleda, medan välutbildade har en större tendens och förmåga till autonomi.

⁵⁰⁹ (...) in the process of such self-burdening, a person will often discover that he has much more strength than he even dared to imagine” (Gordon, H. “Nietzsche’s Zarathustra as Educator?” s183)

större insikt i min egen förmåga och potential då jag tog mina första stapplande steg i den akademiska världen. Säkerligen var många med mig inte ens säkra på om vi skulle överleva första terminen. Nu, X antal år senare, är nog självinsikten bättre och vi är mera på det klara med vari våra styrkor respektive svagheter består. Kanske känner några igen tendensen att det inledningsvis fanns en benägenhet att nedvärdera den egna förmågan. Men poängen är att det endast är genom att sätta sin förmåga på prov som man kommer till insikt om ens verkliga potential. Kamelen skänker visshet om den egna förmågan.

Lejonet

Upplyft av den nya självinsikten om, och tron på, den egna förmågan, samt det skriande behovet av den radikala omvärderingen av alla värden, förvandlas kamel till lejon. Lejonet representerar för Nietzsche anden som vill frigöra sig från kulturens prägling och vara sin egen herre.

”(...) anden bliver nu lejon, frihet vill han byta till sig och vara herre i sin egen öken. Sin sista herre söker han sig här (...) om seger vill han brottas med den stora draken.”⁵¹⁰

Vad är då denna stora drake som lejonet inte längre vill underställa sig?

”<Du skall> heter den stora draken. Men lejonets ande säger <Jag vill>!

Du skall ligger honom i vägen, guldgnistrande, ett fjällbepansrat djur, och på varje fjäll glänser i guld <Du skall!>

Tusenåriga värden glänsa på dess fjäll och sålunda talar den mäktigaste av alla drakar:

<Alla tings värde – de glänser på mig.>

<Allt värde är redan skapat och allt skapat värde – det är jag. Sannerligen, det skall inte längre finnas något <Jag vill.> Så talade draken.”⁵¹¹

Lejonet är den helige nej-sägaren. Han förmår dock inte skapa nya värden, men han har förmågan att aktivt (till skillnad mot passivt) negera och förkasta de tusenåriga värderingar (uppfatt-

⁵¹⁰Nietzsche, F. *Zarathustra* s27

⁵¹¹Nietzsche, F. *Zarathustra* s28

ningar om det goda) som kulturen upprätthåller.⁵¹² Därigenom uppnår han frihet från dess prägling och skapar den nödvändiga grunden för den nietzscheanska formen av självdetermination och autenticitet.

”Hence, the second Verwandlung [förvandlingen] brings with it the courage to seize one’s freedom, in the face of what seem to be overwhelming forces, and to live with that freedom by actively denying the validity of those forces.”⁵¹³

“Skapa nya värden – det förmår icke heller lejonet; men skapa frihet till nytt skapande – det förmår lejonets makt.”⁵¹⁴

Barnet

Lejonet förmådde inte att skapa nya värden, utan endast aktivt negera de gamla. För att anden skall kunna skapa egna värden och kunna affirmera blivandet som sådant, krävs enligt Nietzsche ännu en förvandling. Lejon måste bli till barn. Barnet står här för en nystart. Barnet är den som förmår att affirmera skapandet av nya värden; som bejakar skapandet som sådant. Det är kreatören av sig själv, som affirmerar och njuter av sin egen unikheter. Barnet skapar och älskar livet.

”Oskuld är barnet och glömska, ett nybegynnande, en lek, ett av sig själv rullande hjul, en första rörelse, ett heligt ja-sägande.

Ja till skapandets lek, mina bröder, höves ett heligt ja-sägande: **sin** vilja vill nu anden, **sin** värld vinner sig den för världen förlorade.”⁵¹⁵

Exemplet Sokrates

Nietzsches metaforistiska språk kan lätt leda till missförstånd och det kan därför vara på sin plats att försöka göra det hela mer konkret. För detta ändamål kan vi låna ett exempel från Haim Gordon eftersom han i likhet med Foucault använder den väl-

⁵¹² Skillnaden mellan det aktiva och det passiva negerandet kanske kan förklaras genom begreppet intention. Det aktiva lejonlika negerandet är så att säga en första handling, en *aktion*, vars syfte eller intention är frihet. Det passiva, reaktiva negerandet har däremot inte sitt ursprung i individen, utan är en *re-aktion* mot någon annans vilja. I det senare finns ingen aktiv skaparvilja.

⁵¹³ Gordon, H. ”Nietzsche’s Zarathustra as Educator?” s183

⁵¹⁴ Nietzsche, F. *Zarathustra* s28

⁵¹⁵ Nietzsche, F. *Zarathustra* s28

kända historien om Sokrates liv som exempel.⁵¹⁶ (Sokrates var inte heller han en övermänniska men väl en av de bästa approximationerna.) Som är väl känt proklamerade oraklet i Delfi att det inte fanns någon visare än Sokrates. För att bevisa oraklets misstag gav sig filosofen till att samtala med politiker, sofister, poeter, hantverkare och andra män som ansågs besitta visdom. Till sin förvåning insåg han efterhand att oraklet haft rätt, ty till skillnad mot sina samtalspartners som alla inledningsvis trodde sig ha kunskap om olika spörsmål, visste Sokrates att han *inte* hade det. Sokrates var därför visare än dem.

Men på grund av sitt sökande efter sanningen och det därmed sammanlänkade avslöjandet av de ”visa männens” okunskap, blev Sokrates en hatad man och han fann således ingen större glädje i sina kunskaper. Dessa var för honom en tung börda att bära, menar Gordon. Men genom att inta rollen som den bärvilige anden (kamel) uppnår han emellertid en autonom position från vilken han kunde ifrågasätta och frigöra sig från samhällets värderingar (uppfattningar om det goda). Han genomskådar (och slutar därmed att eftersträva) de kulturellt definierade goda som var gällande i det övriga samhället, till exempel politisk makt, materiellt överflöd och status. Sokrates blir lejon. Denna nyfunna insikt som följer av demaskeringen möjliggör den sista förvandlingen. Autonomi möjliggör nämligen för Sokrates att uppställa egna värden (skapa sina *egna* värden i enlighet med *sin* vilja, om man så vill). Annorlunda uttryckt: att själv uppställa en definition på vad som utgör ett gott och meningsfullt liv. Nyskapandet av värde bär barnets kännetecken.⁵¹⁷

Kontrasterar vi denna analys av Sokrates med den Foucaultianska läsning vi gjorde ovan (kapitel 2) minns vi att den filosofiska (sokratiska) parrhesian mycket riktigt skilde sig från den politiska (perikleanska) parrhesian och i den mån Sokrates kan sägas vara upphov till denna utgör detta mycket riktigt ett ex-

⁵¹⁶Gordon, H. ”Nietzsche’s Zarathustra as Educator?” s183

⁵¹⁷Gordons exempel är på sitt sätt olämpligt då Nietzsches inställning till Sokrates är synnerligen komplex. Å ena sidan är han representant för det reaktiva, en som hatade livet (vilket kommer till uttryck genom den nedvärdering av vår värld som följer av stipulationen av den perfekta idévärlden) och det verkliga startskottet för den förnuftsdyrkan som allt sedan Sokrates tid präglar västerlandet. Å andra sidan innehåller hans levnads-sätt vissa av de element som kommer att känneteckna övermänniskan. Sokrates är både idol och hatobjekt.

empel på skapandet av egna värderingar (där fokus ligger på makten över sig själv, snarare än makten över andra). Vi minns dock också att även om den filosofiska sokratiske parrhesian var extern i förhållande till den politiska makten såg den sig ändå som fyllandes en viktig funktion i förhållande till denna (bland annat som en källa till kontinuerlig granskning och kritik av makten). Vi minns också att Platon faktiskt eftersträvade (åtminstone i teorin) en förening mellan filosofisk och politisk parrhesia (genom att vilja placera filosoferna på tronen). Sokrates friståendehet från gemenskapen är således möjligen något överdriven i Gordons analys.

4.5.5 Revisionen: Konsekvenser för det normativa idealet övermänniskan

Låt oss nu efter ovanstående tolkning av Nietzsches förståelse av vägen mot övermänniskan, undersöka vilka konsekvenser som den revidering vi utförde ovan har på detta. I Nietzsches version syftar övermänniskan som sagt till att överskrida den europeiska kulturens dekadenta värden. Men om vi nu inte kan göra bruk av den Nietzscheanska måttstocken längre, utan betraktar de olika värdena (uppfattningar om det goda) som uttryck för divergerande ontologiska utgångspunkter (som i sig varken kan klassas som dekadenta eller degenererade) påverkar detta också vilka normativa mål som kan eftersträvas. Detta mål kan nu få utgöras av det ideal som utmejslats i detta arbete, det vill säga av aktiv koherent subjektivitet.

4.5.6 Nya perspektiv: Rekonstruktion av betydelsen av Nietzsches utvecklingsmetafor i en mångkulturell kontext.

Vi har nu kommit till den punkt då vi kan ta oss an vår avslutande uppgift i denna rekonstruktion, nämligen att skissera konsekvenserna av ovanstående. Låt oss börja med "Kamelstadiet." För Nietzsche fyller Kamelstadiet som sagt ett flertal olika funktioner och syften. Framförallt syftar det till att öka individens självkännet och till att demaskera kulturens verkliga värde. När vi nu (efter vår omformulering och revision av det normativa idealet) flyttar in problematiken i en mångkulturell, liberal, demokratisk kontext får denna omlokalisering vissa kon-

sekvenser för kamelstadiet. Dessa kan som vi skall se nedan, härledas tillbaka till den mångfald av system av meningstillskrivning som samexisterar och *bör* samexistera i ett sådant samhälle. Denna nytillkomna problematik kommer få till följd att jag kommer tala om *Det tidiga kamelstadiet* respektive *Det sena kamelstadiet*. Min förhoppning är att behovet av uppdelningen kommer tydliggöras både i detta kapitel och i kapitel 5 där jag diskuterar utbildningens organisation.

Revision: Det tidiga kamelstadiet

Det första målet för kamelstadiet bör, precis som för Nietzsche, vara att öka individens kunskap om den kulturella prägling som format henne. Vi är och kommer att förbli i hög grad omedvetna om denna.

”[The self] is formed by the weight of moral tradition, always caught beyond control in webs governing thoughts and practice. These forces, for the most part, operate outside our everyday consciousness.”⁵¹⁸

Vi kan därför inte hoppas på att åstadkomma ett fullständigt synliggörande av denna prägling. Vår självförståelse kommer alltid att vara i viss mån ofullständig. Trots att så är fallet måste detta förbli vår stävan. Frågan är då hur man bäst uppnår detta. I ett mångkulturellt eller pluralistiskt samhälle samexisterar ett flertal olika system av meningstillskrivningar parallellt. Dessa kan brukas av individen för att åstadkomma de nödvändiga perspektivskiftena som krävs för att synliggöra den egna kulturens prägling. I vissa fall är individen primärt konstituerad av *ett* sådant meningssystem, vilket var fallet med X i exemplet ovan; medan andra är präglade av två (eller flera) vilket var fallet med Y. Vi sa ovan att det råder en asymmetri mellan X och Y, vilket gör att Y kommer att ha lättare att synliggöra kontingensen i respektive meningssystem; detta som en följd av ”dubbla kultur-tillhörigheter”. Denna möjlighet kan som sagt omintetgöras av majoritetskulturen om individer som konstitueras av denna istället för att erkänna och ta till sig andra meningstillskrivningar än

⁵¹⁸Brocklesby, J. & S. Cummings ”Foucault plays Habermas” s 748 Citatet refererar Foucault som på detta område är neo-nietzschean.

den egna, tillskriver dessa en identitet bestående av negationen av den egna. Men det finns ytterligare en komplikation för Y, vilken är oberoende av hur X agerar. Det första steget i kamelstadiet handlar som sagt om nödvändigheten av att lära känna sig själv. Individerna måste genom utbildning bli fast förankrad och ha djup kunskap om sin egen tradition. För personer som upplever sig konstituerade av olika traditioner samtidigt kan detta vara en utmaning eftersom denna fördjupning måste ske på flera fronter. Att lära känna sig själv är dock ett nödvändigt steg. Jag är således enig med Stefan Ramaekers tolkning av Nietzsche som lägger emfas på nödvändigheten av en fast förankring och en djupgående kunskap om den egna kulturen, vilken måste *föregå* alla former av "re-styling". Att skaffa sig denna djuplodande positionering är en nödvändighet för senare kreativitet.

"These steps are the basis for the preliminary labour that has to be done before the real act of creation (...)"⁵¹⁹

För att tala metaforiskt: För att kunna bygga ett stabilt hus måste man först utforska marken som det skall stå på. Ställer vi detta i relation till ett utbildningsväsende kan vi alltså skriva under på den Nietzscheanska tankegången att:

"[E]ducation means, at least in the early stages, being subordinated to a particular view of what is worth living for, and being introduced into a system of beliefs. Education consists in teaching the child to see and to value particular things, to handle a perspective: to lie."⁵²⁰

Ovanstående resonemang bör rimligen tala för att samhället bör ge stöd till kulturföreningar, hemspråksundervisning och liknade insatser, i den mån som dessa möjliggör för individen att skaffa sig en sådan djuplodande kunskap om de traditioner som utövat en konstituerande verkan på henne. Vi återkommer till detta i kapitel 5 i samband med diskussionen om grupprättigheter och utbildning.

⁵¹⁹ Ramaekers, S. "Teaching to Lie and Obey" s258

⁵²⁰ Ramaekers, S. "Teaching to Lie and Obey" s260

Revision: Det sena kamelstadiet

Förståelsen av den egna ”ärvda” präglingen (det vill säga självförståelse) som var fokus i det tidiga kamelstadiet, är dock inget självändamål. Målet är som sagt att utarbeta en autentisk *positionering* i förhållande till denna. Men här uppkommer en problematik som inte finns närvarande i Nietzsches tankefigur, nämligen det mångkulturella eller pluralistiska samhället. Detta ställer till vissa problem, samtidigt som det är en viktig tillgång.

I ett mångkulturellt, pluralistiskt samhälle existerar som sagt ett flertal olika system av meningstillskrivning parallellt. Denna verklighet var inte den verklighet som Nietzsche uppfattade. För honom rörde det sig om överskridandet av en relativt homogen europeisk kultur. Förändringen får vissa konsekvenser. En sådan konsekvens är, menar jag, att vi bör dela upp kamelstadiet i två olika delar. Det första stadiet syftar som sagt till att förse individen med ett grundperspektiv, det vill säga att socialisera individen in i det ”ärvda” systemet av meningstillskrivning som hon blivit född i. Man måste ha kunskap om det man vill överskrida. Detta bör göras till en av skolans uppgifter, men det samma gäller även för en vuxen människa som vill ge sig in på vägen mot aktiv koherent subjektivation. Det senare kamelstadiet syftar däremot, som jag ser det, framförallt till två andra saker. För det första till att öka kunskapen och förståelsen för de andra systemen av meningstillskrivning som existerar i samhället. För det andra, och sammanlänkat med ovanstående, till att synliggöra och möjliggöra en aktiv utvärdering av ens eget system av meningstillskrivning, det vill säga av den egna präglingen eller ”rotadheten”. Att öka kunskapen och förståelsen för andra meningssystem har således två funktioner. För det första handlar detta om att möjliggöra aktiv subjektivation för individer som identifierar sig med minoritetspositioner. Vi såg ovan att i de fall majoritetskulturen tillskrev dessa en identitet bestående av negationen av sin egen, försvårades eller till och med omöjliggjordes aktiv subjektivation för dessa individer. ”Icke-svensk” är en ”icke-identitet” som man omöjligen kan identifiera sig med. Produktionen av icke-identiteter eller negationsidentiteter leder därför till alienation. För det andra utgör denna möjlighet till perspektivbyte som en ökad kunskap och förståelse för ett annat system av meningstillskrivning ger, möjligheten att ge-

nomlysa den egna präglingen. Härigenom finner vi en viktig nyckel till frihet.

Jämför vi med Nietzsche som menade att ett av målen för kamelstadiet var att demaskera värdenas *verkliga* värde, finner vi en viktig skillnad. Efter vårt förkastande av dennes arkimediska punkt (viljan till makt) och den därmed sammanlänkade revideringen av det normativa målet tvingas vi omformulera detta. Istället för demaskering av värdenas ”verkliga” värde handlar det om att medvetandegöra värden, normer och subjektspositioner, för att därigenom möjliggöra ett aktivt ställningstagande i förhållande till dessa. Annorlunda uttryckt: skapa möjligheter för aktiv subjektivation. Detta bör vara det övergripande målet för det sena kamelstadiet.

Revision: Lejonstadiet

Förhoppningsvis har subjektet genom sin bildning i kamelstadiet även tillägnat sig de två andra karaktärsdragen som vi precisade ovan; nämligen den allt mer tilltagande graden av självständighet, samt en bättre insikt kring den egna (ofta grovt underskattade) potentialen. Om så är fallet har hon även tillägnat sig det nödvändiga mod som krävs för att utmana den stora draken, vars namn vi så väl känner. ”*Du skall! Heter den stora draken*”. Lejonet, den helige nej-sägaren, är den individ som är modig nog att ifrågasätta, utmana, omstöpa och kanske till och med överskrida och bryta med det förväntade handlingsmönstret som traditionens manntrekommendationer bjuder. Lejonet utmanar och skaffar sig möjlighet till att utarbeta ett eget, unikt och självmedvetet förhållningssätt till dessa auktoritära påbud. Men till skillnad mot det Nietzscheanska målet att nödvändigtvis överskrida dessa handlar det nu om individens aktiva subjektivation, där utvärderingen och det aktiva, medvetna ställningstagandet är det centrala. Men att utvärdera implicerar som sagt inte nödvändigtvis att förkasta.

Det är viktigt att påpeka att subjektivationsprocessen är en gradvis progression. Individen kan omöjligt ifrågasätta och aktivt utarbeta ett unikt förhållningssätt till alla värden, normer och subjektspositioner *samtidigt*; utan arbetar så att säga med en bit i

taget. Det handlar med andra ord om en gradvis förändring. Återknyter vi till exemplet med Sokrates så vi där att han *efterhand* insåg att oraklet haft rätt. Detta illustrerar det faktum att vi i vissa avseenden kan ha kommit ganska långt med vår aktiva subjektivitet, medan vi på andra områden lever i hög grad i enlighet med en passiv subjektivitet; det vill säga underställda kulturens slaveri.

”Socrates’ example reveals that in a person’s development, the various **Verwandlungen** may mingle; he may become free and creative in a specific realm while burdening himself with new challenges where he is still unfree.”⁵²¹

Av ovanstående följer att det är omöjligt att i kronologisk mening helt skilja på det sena kamelstadiet och lejonstadiet. Subjektet kan ha kommit ganska långt i frigörelseprocessen på vissa områden, medan hon knappt har börjat på andra. Hon är således både lejon och kamel samtidigt

Revision: Barnstadiet

Barnstadiet handlade hos Nietzsche om det affirmativa oskuldsfulla nyskapandet av värden. Barnet är som Nietzsche säger ”*ett av sig själv rullande hjul*”. Det är individen som förmår vara sin egen kreatör och som bejakar och njuter av sin egen och andras unikheter. Efter vår revision av det normativa målet, måste detta förstås lite annorlunda. Det handlar som sagt inte om att *nödvändigtvis* skapa *nya* värden, utan framförallt om att skapa sin egen plats i det befintliga, polymorfa och i många avseenden fragmentariska utbudet av värden, normer och subjektspositioner som samexisterar i det mångkulturella samhället. Mer precis handlar det om att välja, rangordna och tolka subjektspositioner på ett sätt som gör att dessa bildar ett koherent logos (inom de ramar som ställs upp av teorins fundament, frihet och jämlikhet) vilket sedan ligger till grund för formandet av bios. Frihet från både kulturens och passionernas slaveri möjliggörs. Här blir kunskapen om dessa positioner avgörande för vilka möjligheter till självskapelse som individen skapar. Man kan som sagt inte på ett meningsfullt sätt överskrida det man inte känner. Därför

⁵²¹Gordon, H. ”Nietzsche’s Zarathustra as Educator?” s183

gäller: Ju högre grad av kunskap desto större möjlighet till frihet. I vissa fall kommer detta arbete innebära utkämpandet av en ontologisk subjektivtion, men inte alltid. Att utvärdera implicerar inte nödvändigtvis att överskrida.

Det är dock inte bara *befintliga* subjektspositioner som är möjliga att erövra och utarbeta ett förhållningssätt till. Givetvis finns möjligheten att skapa helt eller delvis nya subjektspositioner. Detta är som vi sett inget nytt i historien utan har alltid varit en naturlig konsekvens av både materiella och ideella rubbningar av den typ som ”drabbar oss”. Foucaults exempel med de organisatoriska effekter som introduktionen av det snabbskjutande geväret hade på militären är ett exempel. Ett annat exempel är ”den stora inspärningen” av de vansinniga, som enligt Foucault drog fram över Europa under senare delen av 1600-talet, vilken så småningom gav upphov till en mängd olika subjektspositioner som klassas som patologiska. Det gav också upphov till en läkarkår (med olika subjektspositioner) vilka hade (och har) till uppgift att övervaka, diagnostisera och behandla de utpekade.⁵²² Mer sällan har de nog uppkommit som en följd av en viljestyrd aktiv och ontologisk subjektivtion; även om exempel inte saknas.⁵²³

Det är också möjligt att återaktivera delar av gamla subjektspositioner och tankesätt som uppdagats genom genealogiska analyser och integrera dessa i logos. I mångt och mycket uppkommer Foucaults etik (och därigenom också min) just genom en sådan rörelse, där ett antikt förhållningssätt till etik görs relevant för vår samtid. Här kan det vara på sin plats att ännu en gång återge Paul Veynes citat som fångar detta på ett träffsäkert vis:

”Greek ethics is quite dead and Foucault judged it as undesirable as it would be impossible to resuscitate this ethics; but he considered one of its elements, namely the idea of a work of the self on the self, to be capable of reacquiring a contemporary meaning (...).

⁵²²Se Foucault, M. *Vansinnets historia*

⁵²³Häri ligger nog en del av fascinationen som Foucault (och många andra) hyste för Marquis de Sade som utmanade gränserna för det varande. Det sado-masochistiska rollspelet var (och kanske är) på detta vis nyskapande. Men även Nietzsche och andra ”vattendelare” inom filosofin, vars tänkande förmått öppna upp nya spår för framtida filosoferande, ser jag som exempel på detta. Tilläggas bör kanske att det aldrig är frågan om antingen eller, utan även en viljestyrd producerad subjektsposition uppkommer i förhållande till (och begränsas av) yttre förhållanden.

We can guess at what might emerge from this diagnosis: the self, taking itself as a work to be accomplished, could sustain an ethics that is no longer supported by either tradition or reason; as an artist of itself, the self would enjoy that autonomy that modernity can no longer do without.”

Vi minns också från tidigare kapitel att den antika etiken skilde sig från den moderna. Den förra var, enligt Foucault, i de allra flesta fall praktiska handböcker som beskriver de verktyg och praktiker med vars hjälp bios kan omformas; det vill säga en etik som intresserade sig för de *sätt* som individen konstituerar sig som moraliskt subjekt. Modern etik berör som bekant ytterst sällan dessa spörsmål, utan fokuserar mestadels på uppföranderegler och transcendenta regelsystem. För den antika etiken handlar det om estetik och skapandet av en vacker existens, där logs format bios. Etik och filosofisk verksamhet är kopplad till den egna erfarenheten och till möjligheten att tänka, säga, handla och vara annorlunda. För den senare, moderna etiken ligger fokus som vi sett istället på *att* man följer regler och på *varför* dessa regler bör anses giltiga, snarare än på frågan om vilken typ av existens man realiserar genom detta. Även om fokus för mitt arbete kanske främst har legat på logos; (vilken typ av subjektivitet som är eftersträvansvärd och varför den är det; vilka möjlighetsbetingelserna är; samt preciserandet av de normativa ramar som ställer upp a priori begränsningar för giltiga logos) vill jag ändå säga några ord om dessa praktiska verktyg. Låt oss därför avslutningsvis kort diskutera denna verktygslära.

4.6 Verktygslära: Hur logos kan forma bios

Vi har i tidigare kapitel gjort en relativt utförlig genomgång av, de av Foucault uppmärksammade jagteknologier med vars hjälp bios formades under antiken; så som *parrhesia*, *hypomnemata*, *självrannsakan*, med flera. De flesta av dessa tekniker kan troligen vara svåra att i helt oförändrad form tillämpa för en nutida människa. Många tekniker behöver rimligen modifieras. Men precis som är fallet med den antika etiken är nog vissa element av dessa tekniker möjliga att återerövra. En av poängerna med genealogiska analyser är just att de gör oss uppmärksamma på tekniker och tankesätt som förr har använts, vilket i sin tur kan

hjälpa oss att, i en eller annan form, återerövra och återanvända dessa. Genealogin blir därmed en möjlig källa till frihet. Vilka tekniker (och vad i dessa) man finner användbart kan givetvis skifta från person till person och från en tid till en annan. Ett av de syften som jag hade med att göra en relativt utförlig beskrivning av Foucaults behandling av dessa antika tekniker, var att ge exempel på subjektivationsverktyg som kan vara möjliga att, i en eller annan form, bruka. Jag lämnar upp till läsaren att avgöra huruvida så är fallet.

Nu är det självfallet så att dessa tekniker med vars hjälp bios kan formas, inte bara återfinns i en antik kontext, utan det finns flera olika, mer eller mindre moderna varianter. Den kristna katolska bikten är ett sådant välkänt redskap, men även psykoterapi, psykoanalys och självhjälpsböcker, etcetera hör hit. Foucault menar att även bejakandet av subversiva (i betydelsen normutmanande) praktiker så som sado-masochism och genealogi kan fylla denna funktion.⁵²⁴ Men även om Foucault själv lyfter fram bland annat de senare finns det ingen anledning till att upphöja vare sig dessa eller någon annan praktik till ett mönster att följa. Denna typ av paradigmiskt upphöjande är att begränsa möjligheterna till frihet, precis som att skapandet av en positiv, föreskrivande teori är det. (Minns att detta var en av anledningarna till varför Foucault – med hänvisning till de avskräckande exemplen Marx och Rousseau – under större delen av sin karriär vägrade formulera en sådan). Av denna anledning kommer jag inte ge mig på en utvärdering av dessa praktiker, utan lämnar till läsaren att utforska dessa och avgöra dess tillämplighet för formandet av det egna livet.⁵²⁵

Jag vill dock nämna en metod för självskapelse som aktualiseras av detta arbete, vilken också explicit praktiserades av både Foucault och Nietzsche. Praktiken handlar om skrivandet och filosoferandet som en omskapande process varigenom möjlig-

⁵²⁴Se till exempel Foucault, M. "Sex, Power and the Politics of Identity" och "Sexual Choice, Sexual Act" båda i *Foucault Live: Interviews 1961-1984*, S. Lotringer (ed.) Översättning L. Hochroth, J. Johnston, Semiotext (e), New York, 1996

⁵²⁵Mycket intressanta foucaultinspireerade arbeten kring detta har gjorts inom delar av feminismen. Rekommenderas kan till exempel Cressida Heyes *Self-Transformations*; samt antologin *Feminism and the final Foucault* (Ed.) Diana Taylor and Karen Vintges, University of Illinois Press, Urbana, 2004

heten att tänka, säga, handla och vara annorlunda utforskas. Det intressanta med denna teknik är att den blottlägger själva skrivandets drivkraft, vilken består i dess möjlighet att alienera författaren från sig själv och sitt eget tänkande, för att därigenom nå en position från vilken möjligheten att bli upphov till sig själv möjliggörs; det vill säga där nya sätt att tänka och vara prövas. Annorlunda uttryckt: skrivandet som en parallell process av *de*-subjektivation och aktiv subjektivation. Den främsta drivkraften för skrivandet handlar enligt synsättet alltså inte om att försöka nå fram till någon oföränderlig sanning om verkligheten, eller skapandet av grandiosa filosofiska system, utan om en process genom vilken möjligheten att tänka och vara annorlunda realiserar. Kort uttryckt: skrivandet som en källa till frihet.⁵²⁶ I ”The Howison Lectures” givna vid Berkeley uttrycker Foucault detta på ett explicit vis:

”In sum it is a question of searching for another kind of critical philosophy. Not a critical philosophy that seeks to determine the conditions and the limits of our possible knowledge of the object, but a critical philosophy that seeks the conditions and the indefinite possibilities of transforming the subject, of transforming ourselves.”⁵²⁷

I *Njutningarnas bruk* ställer Foucault den retoriska frågan:

”Men vad är då filosofin idag – jag menar den filosofiska verksamheten – om inte tankens kritiska granskning av sig själv? Och om den inte består i att försöka utröna hur och hur långt det vore möjligt att tänka på annat sätt (...)?”⁵²⁸

Utifrån ovanstående citat förstår vi varför Foucault lyfter fram ”försöket” (det vill säga *essän*) som filosofins levande kropp. Denna litterära form förkroppsligar en tillfällig positionering (en subjektets provisoriska självkonstituering) och är en ”’askes’, en självövning i tänkande.”⁵²⁹

⁵²⁶Foucault diskuterar detta närmare i texten ”Entretien avec Michel Foucault” (*Dits et écrits 1954-1988:IV 1980-1988* D. Defert och F. Ewald (ed.) Gallimard, Paris, 2001) vilken citeras flitigt av O’Leary kap 8). Jämför också Michael McGarrys intervju med Cressida Heyes ”Changing the Subject” i Foucault Studies No. 12. Okt. 2011. s113-123

⁵²⁷<http://www.lib.berkeley.edu/MRC/foucault/howison.html> (Lec. 1) En liknande tankegång återfinns hos Nietzsche. (Se t.ex. *Bortom gott och ont* s 102 (§105)

⁵²⁸Foucault, M. *Njutningarnas bruk* s12

⁵²⁹Foucault, M. *Njutningarnas bruk* s12

En fråga som reses i sammanhanget är hur fri man egentligen kan vara i sitt tänkande. Frågeställningen uppmärksammar just den intersektion mellan å ena sidan tekniker för disciplinering och dominans (det vill säga de präglande krafter som formar subjekten) och å andra sidan de självteknologier med vars hjälp subjektet *antingen* kan forma sig själv i enlighet med denna kraft, *eller* göra motstånd mot dem, i syfte att bli upphov till sig själv. Det är just i intersektionen mellan dessa kraftfält som möjlighetsbetingelserna för frihet definieras. Och det är i relation till dessa präglande krafter som den självskapelseetiska praktiken måste förstås. Det är också i detta sammanhang som betydelsen av patos, det känslomässiga engagemanget som är nödvändigt för politiskt engagemang och gemenskap, blir uppenbart. Gemenskapens kraft är ofta en nödvändig förutsättning för frihetens realisering.

Del 3

**Själskapelseetik,
grupprättigheter
och utbildning**

Del III

Grupprättigheter och utbildning

5.1 Inledning

I detta kapitel kommer jag att diskutera en viktig och kontroversiell frågeställning som framförallt rör frågan om hur en stat som affirmerar självskapelseetiken bör förhålla sig till krav på specifika grupprättigheter. Anledningarna till att jag väljer att titta närmare på just denna frågeställning är flera. Frågan om grupprättigheter är intressant och brännande i sig och något som i princip alla som diskuterar rättvisefrågor i en mångkulturell kontext bör förhålla sig till. Eftersom självskapelseetiken är utformad för ett mångkulturellt, liberalt och demokratiskt samhälle utgör problematiken kring gruppsspecifika rättigheter det mest naturliga området på vilket teorin kan fördjupas. Genom att behandla denna fråga kan jag också abstrahera fram grundläggande principer vilka en stat som affirmerar självskapelseetiken bör bejaka. Jag kommer undvika att bli alltför detaljerad och konkret i dessa frågor, eftersom en sådan artikulation skulle innebära en otillbörlig begränsning av friheten. Det som eftersträvas är istället en diskussion på principnivå. Den konkreta politiken måste utformas via demokratiska förhandlingar vars resultat ses som provisoriska lösningar på en kontinuerlig kamp om meningstillskrivning som aldrig kan finna sin slutgiltiga lösning, eller mer precist: där ett icke ifrågasatt konsensus ses som ett misslyckande.

I korthet kommer jag att besvara frågeställningen om huruvida en stat som affirmerar självskapelseetiken bör bejaka minoriteters krav på gruppsspecifika rättigheter, med ett ”det beror på”. Genom att bland annat kontrastera och förhålla mig till några centrala tänkare inom den kommunitaristiska tanketraditionen (vilka i många fall haft hårda meningsutbyten med Foucault) kommer jag landa i följande position: Den principiella hållningen bör vara att staten affirmerar grupprättigheter som ökar indi-

vidernas möjligheter till aktiv subjektivation, men avslår grupp-rättigheter som minskar dessa möjligheter. Exempel på grupp-rättigheter som bör affimeras är rätten till hemspråksundervisning och stöd till kulturföreningar, etcetera medan till exempel rätten att praktisera barngifte och omskärelse eller könsstympning av barn inte bör godtas.⁵³⁰ Minoritetsgrupper måste leva upp till kravet på intern liberalism, i betydelsen, inte begränsa individens möjlighet till aktiv subjektivation.

Diskussionen om grupprättigheter ger dock upphov till en svår-löst problematik vilken berör frågan om hur man ska se på barn som växer upp i gemenskaper som vill bygga sin samvaro genom att affirmera andra värden än självskapelseetikens frihet och jämlikhet (till exempel religiösa värderingar). Det är ur självskapelseetisk synvinkel inga problem om en gemenskap inom den mångkulturella liberala staten väljer att utforma sin samvaro utifrån andra grundpremiser än frihet och jämlikhet, så länge som människor ges ett reellt val om huruvida de vill underställa sig dessa sub-gemenskaper eller ej. Att frivilligt underställa sig till exempel en religiös auktoritet kan mycket väl vara ett utslag av aktiv subjektivation. Ges inte möjlighet att frivilligt välja, måste det betraktas som moraliskt oacceptabelt. Men har barn som föds in i sådana gemenskaper möjligheten att välja? Knappast. En svår problematik som uppkommer i relation till sådana gemenskaper är således hur man kan tillförsäkra barn reella valmöjligheter. För att ge ett lösningsförslag till denna problematik kommer jag att fokusera på utbildning och jag kommer att anlita och vidareutveckla en tankefigur som Nozick skisserar i slutet av *Anarki, stat och utopi*. Just denna modifie-

⁵³⁰Begreppen "könsstympning" och "omskärelse" är laddade och har olika konnotationer, vilket bland annat berör frågan om skillnaden mellan ingrepp på flickor och pojkar. Jag kommer i denna text främst att tala om ingrepp som riktar sig mot flickor eftersom konsekvenserna för flickor är betydligt mer långtgående än för pojkar. Men även om det är så pass stora skillnader mellan konsekvenserna för flickor och pojkar att man med fog kan ifrågasätta huruvida fenomenen alls är jämförbara, menar jag att båda praktikerna bör förbjudas, eftersom det rör sig om irreversibla och icke frivilliga ingrepp på barn. Själva begreppen förstår jag på följande vis: "Omskärelse" förstår jag som en mer övergripande, neutral term som täcker samtliga fall av denna typ av ingrepp, det vill säga, de kan vara olika omfattande; frivilliga eller påtvingande. Könsstympning förstår jag däremot som en långtgående form av omskärelse och åsyftar den praktik där delar av en flickas genitalier avlägsnas (ofta i syfte att styra hennes framtida sexualitet). Könsstympning ser jag som icke frivillig och som en praktik som därför aldrig kan erkännas inom ramen för självskapelseetiken. Därmed blir begreppet ointressant i relation till självskapelseetiken och jag kommer framöver därför att diskutera omskärelse.

rade utopiska vision kan kanske visa sig vara en framkomlig väg ur det huvudbry som barnen orsakar. Jag ska dock inleda med frågan om grupprättigheter.

5.1 Grupprättigheter

Låt oss börja med att placera problematiken kring grupprättigheter i en mångkulturell kontext och för enkelhetens skull utgå från ett samhälle som Sverige. Sverige brukar som sagt framställas som ett samhälle som historiskt sett varit relativt homogent och att detta gällde fram till för en handfull decennier sedan. Nu karaktäriseras det oftast som mångkulturellt. Jag har ovan (1.3) kritiserat detta och menar att denna historiska homogenitet nog är att betrakta som ett falsarium. Ställer vi oss frågan om det är rimligt att anta att två personer som levde sina liv i Sverige för sisådär hundra år sedan, den ena en sträng laestadian på Bohuskusten, den andra en välbärgad borgare i Stockholms innerstad, fann sig präglade av samma typ av normsystem och levde enligt samma moraliska kod, så är åtminstone mitt svar nej. Det förefaller rimligare att anta att vår storstadsbo snarare i högre grad delar kulturella referenser och normsystem med många andra storstadsbor runtom i världen, än med vår laestadian. Idén om en homogen kultur (där vi alla får samma svar på våra mannetfrågor, och förhåller oss på samma vis till dessa svar) fungerar kanske på mindre och isolerade stammar i Amazonas djungler, men har nog aldrig stämt särskilt bra som en beskrivning av en stat som Sverige. Därmed inte sagt att vi idag inte har gått mot en högre grad av heterogenitet än vad som tidigare var fallet. De kulturella och religiösa minoriteterna är fler och några av dessa vill ha specifika grupprättigheter för att därigenom kunna uttrycka sin specifika särart. Exempel på sådana rättigheter kan vara polygami, kvinnlig omskärelse, sharialagstiftning, med flera. Detta ger oss två frågor att ta ställning till. Dels om det existerar några gemenskaper som kan vara berättigade att åtnjuta speciella grupprättigheter; och dels enligt vilka principer eventuella grupprättigheter i så fall bör utformas. Låt oss börja med det förra.

5.2 Specifikation av relevanta grupper

Svaret på frågan huruvida det finns grupper i samhället som kan vara berättigade att åtnjuta specifika rättigheter hänger samman med frågan om vilken typ av subjekspositioner som kan vara konstituerande för en individs identitet. Grupprättigheter syftar bland annat till att möjliggöra för grupper att leva sina liv inifrån, i enlighet med sina traditioner, vilket kan uttryckas som att man eftersträvar rätten att leva i enlighet med ”vem man är”. I vissa fall begränsas denna möjlighet att uttrycka sin särart av den rådande lagstiftningen varför man då kan behöva gruppsspecifika rättigheter som syftar till att möjliggöra ett sådant leverne. Detta är grovt uttryckt del av den traditionella argumentationen för grupprättigheter.⁵³¹ Ur ett självskapelseetiskt perspektiv finns ytterligare ett syfte med grupprättigheter (utöver ökade möjligheter att uttrycka sin särart) nämligen att möjliggöra en utvärdering och i vissa fall ett överskridande av dessa konstituerande element (det vill säga möjliggöra skapandet av en aktiv koherent identitetskonstruktion). För att medvetet kunna överskrida den egna präglingen krävs kunskap, varför det i vissa fall kan krävas grupprättigheter som säkerställer denna. I båda fallen hänger dock krav på grupprättigheter samman med frågan om konstituerande identiteter. Intuitivt skulle nog många säga att etnisk tillhörighet (till exempel subjekspositionen ”same”) kan vara en konstituerande del av en identitet (och legitim grund för grupprättskrav) medan subjekspositionen ”bridgespelare” inte kvalar in. Låt oss börja med att undersöka denna intuition och ställa oss frågan om det (a) finns något sådant som konstituerande subjekspositioner; (b) huruvida konstituerande identiteter går att ifrågasätta och revidera; samt (c) huruvida det finns något enkelt tillämpbart kriterium för avskiljandet av konstituerande identiteter från andra icke-konstituerande dito. Först därefter kan vi analysera huvudfrågan (d) vilka gemenskaper som bör kunna resa krav på gruppsspecifika rättigheter.

⁵³¹Tankegångar som dessa finner vi hos tänkare som Will Kymlicka (Kymlicka, W. *Mångkulturellt Medborgarskap*, Översättning P. L. Månsson, Nya Doxa, Falun, 1998) Bhikhu Parekh (Parekh, B. *Rethinking Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory* Palgrave, New York, 2000), Iris Marion Young (Young, I. M. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press, Princeton, 1990), Charles Taylor (Taylor, C. *Det mångkulturella samhället* A. Gutmann (red.) Översättning S-E Torhell, T. Lindén, Daidalos, Göteborg, 1994) med flera (även om deras mer precisa argument givetvis skiljer sig åt.)

5.2.1 (a) Konstituerande subjekspositioner

För att besvara den första frågan ska vi ta hjälp av den antika grekiska tragedin *Antigone* som ger oss en första inblick i hur individens identitet kan vara knuten till vissa specifika subjekspositioner. Berättelsen tillhör de litterära klassikerna och illustrerar hur ett samhälles olika moraliska påbud är fragmentariska och ofta kommer i konflikt med varandra. Varje subjeksposition implicerar en uppsättning normer som vi som individ uppfattar oss förpliktigade att följa. Antigone slits mellan, å ena sidan, (vad hon uppfattar vara) den av traditionen påbjudna plikten att ge sin broder en värdig begravning; å andra sidan, att åtlyda kung Kreons befallning om att broderns lik skall lämnas åt hundarna, som straff för dennes försök att inta staden. I diskursteoretiska termer interPELLERAS Antigone in i två olika subjekspositioner. En som definieras av de plikter som tradition/Gudarna bjuder (så som Antigone uppfattar dessa) och en annan som definieras av hennes plikter som kungens undersåte. Att förbryta sig mot kungens befallning straffas med döden. Tragedin ligger i det faktum att hur hon än väljer att handla, leder det ofelbart till olycka. Antigone väljer som bekant att trotsa kungens befallning. Frågan är dock *varför* Antigone väljer döden. Svaret sammanfattas av filosofen Mats Furberg i följande ordalag:

”Vissa värden och normer ingår i Antigones identitet och inte i Kreons. Dem förutan är hon stympad, kanske oigenkännlig; hellre väljer hon döden.”⁵³²

Vissa värderingar och normer (vilka är knuta till olika subjekspositioner) är med andra ord *konstituerande* för Antigones identitet och om hon tvingas att bryta mot dessa kommer hon helt enkelt inte längre att vara sig själv. Identifikation med dessa värden och normer är helt central för hennes självbild och utan denna rasar förståelsen av den egna identiteten samman. Att *vara* Antigone i denna specifika situation *innebär* att hon måste hedra brodern, även om hon därmed själv skriver under sin egen dödsdom.

⁵³²Furberg *Nedom vara och böra* s13 (Se också Hegel, G. W. F. *Andens fenomenologi* Översättning B. Manning och S.-O. Wallenstein, Thales, Stockholm, 2008, §463 ff.)

Även om de grekiska tragedierna kanske är väl drastiska jämförelseobjekt tror jag att resonemanget är direkt överförbart på vanliga människor. Att vara en moralisk varelse innebär att man rangordnat olika subjekspositioner (och därmed också de värderingar som man uppfattar vara knutna till dessa) och vårt förhållningssätt till vissa av dessa kan vara konstituerande för vår identitet. Vilka dessa subjekspositioner är skiljer sig dock åt från individ till individ. I min egen självbild ingår till exempel att jag aldrig skulle skada mina barn och om jag med berått mod skulle göra det skulle jag inte längre vara den jag är. Skulle jag, likt en Antigone, stå mellan valet att döda mina barn eller att själv bli dödad skulle jag tveklöst välja det senare. Allt annat skulle vara oförenligt men min egen självförståelse. Min förståelse av subjekspositionen ”förälder/pappa” är således konstituerande för min identitet.

Nu är självfallet inte alla de subjekspositioner som konstituerar vår identitet av en sådan magnitud att vi heller skulle gå i döden för dem än att bryta mot dess påbud. Inte heller utgör samhällets olika subjekspositioner något motsägelsefritt system *i sig*, utan det är enligt självskapelseetiken individens uppgift att på ett aktivt och medvetet vis försöka harmonisera dessa tills de utgör ett koherent logos. Det är denna process, tillsammans med projektet att via en självpålagd askes forma livet (bios) i enlighet med detta, vi kallat aktivt koherent subjektivitet. Ett viktigt mål är alltså skapandet av ett koherent logos, där kraven från olika subjekspositioner affirmerats eller förkastats; utvärderats och rangordnats. Uppgiften är långt ifrån enkel. Vi såg ovan hur olika typer av rubbningar kan ställa individen inför mycket stora utmaningar, vilka kräver aktiv (dock inte nödvändigtvis ontologisk) subjektivitet. Exemplet med Antigone visar att en individ kan uppleva flera motstridiga normer som giltiga. För Antigone var motviljan mot att trotsa Kreon dubbel. Givetvis fruktade hon döden, men problemet var också att hon ansåg att den norm som bjöd att hon skulle lyda kungens påbud *också* var giltig.⁵³³ I

⁵³³I Hegels läsning är dock så inte fallet, utan här står Antigone (som ser som sin plikt att följa den gudomliga lagen) och Kreon (som ser som sin plikt att upprätthålla den mänskliga lagen) oförstående inför den andres plikt: ”I det att det sedliga medvetandet bara ser rätten på den ena sidan men orätten på den andra, ser den av de båda som tillhör den gudomliga lagen [Antigone] på den andra sidan mänskligt och godtyckligt *våld*; den som fått sig den mänskliga lagen tilldelad [Kreon] ser emellertid på den andra sidan den innerliga försigvarons

slutändan placerades dock denna lägre i hennes interna hierarki, eftersom den konkurrerande normen/subjektspositionen som bjöd henne att hedra brodern, var i högre grad konstituerande för hennes identitet. Antigone tvingades därför till ett försök till ontologisk subjektivation, vars utgång var alltigenom tragisk. Vi kan av ovanstående dra slutsatsen att vissa subjektspositioner (och värderingar) kan vara konstituerande för en individs identitet.

Innan vi kan besvara frågan om vilka principer som bör vara gällande vid tilldelning av grupp-specifika rättigheter ska vi först lyfta frågan som aktualiseras av den kommunitaristiska traditionen, nämligen i vilken utsträckning individen har kapaciteten att ifrågasätta och utvärdera sitt förhållningssätt till dessa konstituerande element. (Saknas denna möjlighet blir idén om grupp-rättigheter som syftar till att möjliggöra just detta obsolet.)

5.2.2 (b) Identitet och dess förhållande till konstituerande element

Jag har ovan argumenterat för att vissa subjektspositioner och de värderingar som är kopplade till dessa, kan vara konstituerande för en individs identitet och vi måste nu ställa frågan om i vilken utsträckning individen har möjlighet att ifrågasätta dessa konstituerande element. Jag har i texten ovan utgått från att så är fallet, men frågan bör ändå resas explicit, eftersom den relaterar till debatten om grupprättigheter. Förenklat kan man säga att det finns två extrempositioner i denna debatt, som enligt min me-

egensinne och *olydnad* (...)” (§465). Hegel menar dock att det tragiska ligger i att båda har rätt och att deras handlande kan ses som ett förkroppsligande av en giltig lag tillhörande två olika oförenliga sfärer. Den olösliga konflikten pekar mot Andens nödvändiga utveckling. Denna läsning passar väl in i Hegels övergripande projekt (att beskriva Andens utveckling genom historien), men jag finner inget entydigt stöd för den i originaltexten. Visst finns det polemiska passager som pekar i denna riktning, men det finns flera andra som pekar mot att Antigone inte alls står oförstående eller respektlös inför den mänskliga lagen. Ett känt exempel är när hon säger att hon inte skulle gå emot Kreons befallning om det hade berört en eventuell framtida make eller barn (med det kanske för oss främmande argumentet att hon skulle kunna få en ny make och föda flera barn) men kände sig förpliktad att göra det för sin bror eftersom deras mor och far (Iokaste och Oidipus) båda var döda och några fler bröder skulle hon därför inte kunna få. (Antigone, s54, radnummer 905ff) Enligt sekundärlitteratur på området lär Goethe ha önskat att detta avsnitt aldrig hade skrivits. (Se Jan Stolpes kommentar i Sofokles *Antigone* Översättning J. Stolpe, L-H Svensson, Ellerströms förlag, Lund, 2003, s82) I detta avsnitt förefaller det uppenbart att Antigone faktiskt tillmäter den mänskliga lagen vikt (dock inte tillräckligt för att kunna bortse från den gudomliga lagens påbud.)

ning snarast utgör idealtyper än positioner med verkliga företrädare. Den ena är den som det kommunitära lägret brukar tillskriva liberaler och som ibland exemplifieras med följande Rawls citat: "For the self is prior to the ends which are affirmed by it."⁵³⁴ Den ståndpunkt som Rawls antas företräda hävdar att jaget på intet sätt formas eller påverkas av de sammanhang som hon ingår i. Jaget är ett jag, så att säga, oberoende av samhället. Annorlunda uttryckt: jaget föregår de relationer som det ingår i. Jaget skulle alltså enligt denna ståndpunkt vara ontologiskt fristående från, och oberoende av, kontexten. Detta är en orimlig position, eftersom vi kan konstatera att individen föds in i en social väv av mening och vilka livsmanus som hon kommer att finna eftersträvansvärda begränsas av de maktdispositiv, meningstillskrivningar, diskurser och subjektspositioner som utgör individens livskontext. Vidare kan individens självförståelse i vissa fall vara så starkt förknippade med vissa av dessa subjektspositioner/värden att de kommit att utgöra en konstituerande del av hennes identitet. Att då hävda att jaget skulle sakna kopplingar och stå helt fritt i förhållande till dessa värden och de gemenskaper som förkroppsligar dessa är orimligt. Men samtidigt innebär inte det faktum att kontexten så att säga förser oss med olika utkast till livsmanus och att vissa subjektspositioner och värderingar kan vara konstituerande för oss att vi skulle vara oförmögna att faktiskt omvärdera den relativa vikt vi tillskriver dessa, om vi av någon anledning kommit att ifrågasätta dem.

Man kan också, med Sandel, formulera en intuitionistisk invändning mot denna liberala position som attackerar själva rimligheten hos den "kantianska" jagsynen. Sandel menar att den strider mot vår egen självförståelse. För om den *vore* sann borde man via "introspektion kunna se igenom våra specifika målsättningar och iaktta våra 'obelamrade' jag."⁵³⁵ Sandel konstaterar dock att vi inte kan det och att denna jagsyn "seems radically at odds with our more familiar notion of ourselves as beings 'thick with particular traits'"⁵³⁶ Vi förstår alltså oss själva som "fulla av

⁵³⁴Rawls, J. *A Theory of Justice*, Revised edition, Oxford University Press, Oxford, 1999, s491. Positionen brukar benämnas den kantianska synen på jaget.

⁵³⁵Kymlicka, W. *Modern politisk filosofi* s214 (sammanfattandes Sandels position)

⁵³⁶Sandel, M. *Liberalism and the Limits of Justice* Second edition, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s100

specifika egenskaper” och inte som ”tomma” jag.⁵³⁷ Jag delar i stort denna ståndpunkt och argumenterar för att vår identitet utgörs av de subjekspositioner (och vårt mer eller mindre unika förhållningssätt som vi utarbetat i förhållande till de värderingar och normer som vi uppfattar vara knutna till dessa) som vi innehar. Det finns ingen presocial kärna (vare sig i liberal eller lacaniansk mening) utan vi är en produkt av (a) externa krafter vilka präglat oss; (b) motståndet mot detta präglingsförsök (det vill säga utarbetande av ett personligt förhållningssätt till detta); vilket möjliggör (c) vår frivilliga affirmation av andra subjekspositioner, regler och normer med vars hjälp vi formar oss själva. Prägling föregår alltid motstånd.

Den andra ytterpositionen i denna debatt är den rakt motsatta och även denna strider mot vår egen självförståelse. Denna ”straw man” som det liberala lägret i vissa fall tycks vilja tillskriva kommunitaristerna, är strängt taget en tes om att individen skulle vara kulturellt determinerad. Tesen är att det egentligen inte finns något utrymme för agentskap i de kommunitära teorierna och att individen sålunda skulle sakna möjlighet att ifrågasätta de subjekspositioner/värden hon omfamnar. I motsats till den liberala synen är Jaget enligt detta perspektiv *inte* primärt i förhållande till de målsättningar det omfamnar, utan konstitueras helt och hållet av dessa. ”[V]i kan inte skilja mellan ’mig’ och ’mina målsättningar’.”⁵³⁸ Lyfter man ut dylika citat ur de kommunitaristiska teorierna kan man kanske skapa ett skenbart stöd för denna deterministiska tolkning. Stödet är dock endast skenbart. Visserligen hävdar till exempel Sandel och Taylor att den liberala retoriken, att vi *fritt kan välja* vilka gemenskaper och sammanhang som vi vill ingå i och vilken typ av människor vi vill vara, är en oriktig förklaringsmodell eftersom den tycks utgå från en atomistisk individsyn, där ett Jag, som saknar konstituerande kopplingar till några som helt subjekspositioner och

⁵³⁷Dock kan det förefalla som att det kommunitära lägret, med Sandel i spetsen, endast lyckas hugga huvudet av en rawlsiansk ”straw man” och att den riktige Rawls sålunda undkommer kritiken. Åtminstone blir detta fallet om man följer Kymlickas exeges av Rawls, som vill göra gällande att denne med uttrycket ”For the self is prior to the ends which are affirmed by it” menade ”att vi alltid kan ta ett steg tillbaka från varje specifikt projekt och fråga oss huruvida vi vill fortsätta med det. Inget mål är undantaget från denna potentiella revision från jagets sida”. (Kymlicka, W. *Modern politisk filosofi* s210.) Kymlickas läsning innebär alltså att man inte utesluter att vissa värden kan vara konstituerande för individens identitet.

⁵³⁸Sandel citerad i Kymlicka, W. *Modern politisk filosofi* s214

värden, fritt kan välja. En rimligare beskrivning av verkligheten, är att vi alltid är *positionerade* och att det således inte existerar någon Arkimedisk position varifrån vi fritt kan välja vilka värden som vi vill omfamna. Taylor menar till exempel att vi måste ”rena våra normativa nyckelbegrepp - frihet, rättvisa, rättigheter - från dess atomistiska villfarelser.”⁵³⁹ Någon neutral position i förhållande till samhällets olika värderingar och normer existerar således inte. Som vi sett liknar detta tankegångar som förts fram av både Foucault och Nietzsche (även om de också skulle lyfta fram individens möjlighet att själv ge sig nya regler och verktyg med vars hjälp livet kan formas.) När vi tar ställning till specifika värden gör vi detta utifrån den position som skapats genom vår tolkning och rangordning av olika subjekspositioner. Många av de värden, normer och praktiker som är kopplade till dessa är dock oreflekterade, vilket är en följd av att vi har blivit födda in i en kontext vilken till stor del tas för given. Vi såg ovan att både Foucault och Nietzsche skulle skriva under på detta, men uppfattningen är vida spridd. Språkfilosofen John Searle uttrycker till exempel detta på ett lättfattligt vis:

”Barnet uppfostras i en miljö där han eller hon helt enkelt tar den sociala verkligheten för given. (...) De[n] förefaller oss lika naturliga som stenar och vatten och träd.”⁵⁴⁰

Detta att vi tar verkligheten för given gör att fokus för vissa kommunitarister snarare hamnar på att ge individen möjlighet till att uppnå självförståelse; att via introspektion och självanalys försöka att komma underfund med vem hon är, vad hon tagit för givet, vilka kopplingar till olika gemenskaper och värden som är centrala för hennes egen självförståelse, än på det fria valet.

”Jaget ’undfår’ inte sina målsättningar ’genom ett val’, utan ’genom upptäckt’; inte ’genom att välja något redan givet (vilket vore obegripligt) utan genom att reflektera över sig självt och forska i sin konstitutiva natur, upptäcka sina lagar och imperativ, samt erkänna sina målsättningar som sina egna.”⁵⁴¹

⁵³⁹Taylor citerad i Grimens förord till Taylor, C. *Identitet, frihet och gemenskap*, H. Grimen (red.) Översättning T. Lindén, Daidalos, Göteborg, 1995, s44

⁵⁴⁰Searle, J. R. *Konstruktion av den sociala verkligheten* Daidalos, Göteborg, 1999, s18 (Se också s16ff för en bra exemplifiering av ovanstående.)

⁵⁴¹Sandel *Liberalism and the Limits of Justice*, refererad och citerad i Kymlicka, W. *Modern politisk filosofi* s216

Även om Sandel alltså menar att individen bör ”erkänna sina målsättningar som sina egna”, följer inte därav att individen skulle vara kulturellt determinerad och därmed oförmögen att utvärdera och ifrågasätta de normer och värden som de olika subjektpositionerna hon identifierar sig, respektive identifieras med, artikulerar. Detta gäller då *även* konstituerande element. Sandel, som kanske är den som mest har förknippats med den kommunitaristiska ”straw man” som beskrivits ovan, uttrycker saken i följande termer:

”Jaget är bemyndigat att delta i konstitutionen av sin egen identitet. (...) [och enligt Sandels teori är] jagets gränser öppna och subjektets identitet en produkt av, snarare än en förutsättning för, dess handlingsförmåga.”⁵⁴²

Poängen är dock att detta värderande eller ifrågasättande inte sker utifrån någon neutral och extern plattform, utan ifrån en positionering inom den ram av tillskriven mening som kulturen tillhandahåller. Dock kan vi, givet denna positionering, självfallet inte ifrågasätta vårt förhållningssätt till alla olika subjektpositioner/goda *samtidigt*. Detta är fallet eftersom ett sådant projekt skulle innebära att vi därmed gjort oss av med själva den plattform varifrån själva utvärderingen överhuvudtaget är möjlig att företa. (Se också diskussionen under 4.5.6). Tankegången ligger nära Foucault som ofta lade emphasis på att vi aldrig kan ställa oss utanför diskursen. Vårt perspektiv är alltid begränsat. När vi skrapar på ytan ser vi alltså, kanske till mångas förvåning, en viss likhet i empirisk förståelse mellan den kommunitaristiska jaguppfattningen och den som associerats med både Foucault och Nietzsche. Den avgörande skillnaden ligger inte i empirisk utan i normativ bemärkelse. De förra ser denna positionering eller rotadhet som något som bör affirmeras, medan de senare ser den som något att överskrida. Självskapelseetiken och teorin om aktiv subjektivitet intar något av ett mellanläge. Å ena sidan är en affirmation av det varande (ontiska) ett möjligt utfall av aktiv subjektivitet; å andra sidan måste friheten och möjligheten att säga, tänka, handla och vara annorlunda alltid vara reell. Jag delar således inte Sandels tanke att det vore *obe-*

⁵⁴²Sandel, M. *Liberalism and the Limits of Justice*, refererad och citerad i Kymlicka, W. *Modern politisk filosofi* s217

gripligt att ”välja något redan givet”. Enligt självskapelseetiken ska både möjligheten att välja att *affirmera* de konstituerande element man finner via introspektion och möjligheten att *överskrida* dessa vara reella möjligheter.⁵⁴³

Efter att jag nu positionerat min Foucaultinspirerade jagförståelse i förhållande till den liberala och den kommunitaristiska (som utgjort premisserna för mycket av diskussionen kring grupprättigheter) är vi nu redo att ta oss an frågan vilka typer av subjekspositioner som kan utgöra konstituerande delar av en individs identitet. Frågan vi ska besvara är huruvida det finns något enkelt kriterium som kan tillämpas för att man ska kunna skilja konstituerande identiteter från icke-konstituerande dito; vilket skulle kunna vara centralt för möjligheten att tillerkänna vissa grupper specifika rättigheter.

5.2.3 (c) Försök till specifikation av vilka subjekspositioner och värderingar som kan utgöra konstituerande delar av en identitet.

När vi nu klarlagt att det finns något sådant som konstituerande identiteter eller subjekspositioner, samt att dessa är möjliga att utvärdera och revidera ska vi nu ta oss an frågan om det är möjligt att på principiell grund skilja mellan en subjeksposition som kan vara konstituerande för en individs identitet och en som inte är det. Vare sig Foucault eller Nietzsche har mig veterligen framställt någon adekvat teori kring detta. Jag ska därför försöka utveckla en djupare förståelse genom att ta avstamp i en distinktion som uppmärksammats av den liberala tänkaren Amy Gutmann.

⁵⁴³ Även om jag i stora delar alltså håller med Sandel hyser jag en annan uppfattning om att det vore obegripligt att välja något redan givet. Sandels position tycks, när allt kommer omkring, kunna implicera en långtgående determinism. Låt oss säga att jag vid självanalys skulle upptäcka till exempel ett sadistiskt drag hos mig själv. Då förefaller Sandels syn innebära att jag också kommer att affirmera detta drag hos mig. Men detta verkar bryta mot vår intuition. För om Sandel har rätt skulle vi inte kunna klandra någon som utför sadistiska dåd, om nu detta är en konstituerande del av dennes identitet. Istället är det rimligare anta att vi faktiskt också kan förhålla oss även till de konstituerande element vi upptäcker. Det är således inte obegripligt att säga att vi väljer att affirmera dessa element.

Rent intuitivt kan det förefalla som om de subjekspositioner och de värden som förknippas med etnisk tillhörighet eller ett engagemang i till exempel familjen eller ett religiöst samfund kan utgöra en konstitutiv identitet; medan subjekspositioner som är kopplade till identifikation med ett fotbollslags supporterklubb eller en golfgemenskap knappast kan anses vara rimliga kandidater. Detta är också vad Gutmann menar. Hon bygger denna uppfattning på distinktionen mellan *intresse-* och *identitetsgemenskaper*. Skillnaden mellan dessa fångas ganska väl av följande citat:

”In paradigmatic form, identity group politics is bound up with a sense of who people are, while interest groups politics is bound up with a sense of what people want.”⁵⁴⁴

En identitetsgrupp är en association av människor som identifierar sig själva, eller identifieras med, vad Gutmann kallar, en eller flera sociala markörer. Exempel på de senare är, *kön, ras, klass, etnicitet, nationalitet, religion, sexuell läggning, funktionshinder* med flera.⁵⁴⁵ Det är genom att förhålla sig till dessa sociala markörer som vi identifierar andra och förstår oss själva. En intressegemenskap har däremot, enligt Gutmann, ingenting med vår identitet att göra. Vi är inte medlem i dessa grupper därför att vi nödvändigtvis identifierar oss, och känner samhörighet med de övriga medlemmarna, vilket är fallet med identitetsgemenskaper. En medlem i en intressegemenskap känner inte med nödvändighet någon speciell samhörighet med ”golfklubbens” andra medlemmar.

”The members are not drawn to the group because of their mutual identification; they are drawn to it because they share an instrumental interest in joining the group.”⁵⁴⁶

I motsats till intressegemenskaper karaktäriseras alltså en identitetsgemenskap av att dess medlemmar blir identifierade, och/eller identifierar sig själva, med varandra, i förhållande till en viss social markör.

⁵⁴⁴Gutmann, A. *Identity in democracy* Princeton University Press, Princeton N.J. 2003, s15

⁵⁴⁵Gutmann, A. *Identity in democracy* s9

⁵⁴⁶Gutmann, A. *Identity in democracy* s13

Vi kan nu med hjälp av denna distinktion framkasta ett provisoriskt förslag på vilka typer av subjektspositioner och värden som kan vara konstituerande för vår identitet. De subjektspositioner som är förknippade med identitetsgemenskaper (till exempel nationalitet, etnicitet, kön, sexuell läggning och religion) kan vara konstituerande, medan intressegemenskaper (fotbollsklubb-supporter och golfgemenskap) inte kan vara det.

Bör vi hålla fast vid Gutmanns distinktion? Jag menar att den är en rimlig *empirisk* beskrivning av verkligheten. Det är nog oftast identiteter baserade på sociala markörer som människor vid genomlysningen av sig själva finner konstituerande. Frågan är om distinktionen också bör fungera som ett normativt rättesnöre. Annorlunda uttryckt: *bör* intressegemenskaper och identitetsgemenskaper hållas åtskilda? *Bör* subjektet försöka undvika att transformera intressegemenskaper till en konstituerande del av identiteten? Ur ett självskapelseetiskt perspektiv är det inte nödvändigtvis så. En gemenskap som från början grundades på intresse kan mycket väl förvandlas till en konstituerande del av individens identitet. Ett exempel på detta kan hämtas från Foucaults eget liv. Vi såg ovan att Foucault tillmätte de ”specifika intellektuella” en viktig emancipatorisk funktion. Dessa uttalar sig inte i ”Mänsklighetens, Förnuftets eller Klassens namn, utan istället betraktar [de] sitt arbete som lokala ingrepp i specifika situationer.”⁵⁴⁷ Foucault (i likhet med till exempel Rorty) argumenterar således för behovet av att komma bort från ett universalistiskt tänkande. Denna lokala kritik kan förse förtryckta och marginaliserade grupper med verktyg med vars hjälp de kan utmana den rådande hegemonin, och därigenom möjliggöra en högre grad av frihet. Foucaults arbete med att forma sig själv, försåg alltså samtidigt andra med verktyg att själva eftersträva frihet. För mig är det ställt bortom varje tvivel att Foucault såg sig själv som en sådan specifik intellektuell och att detta utgjorde en konstituerande del av hans identitet. Men denna identitet går inte att förstå som i första hand en effekt av en omedveten präglning orsakad av externa maktrelationer, utan

⁵⁴⁷Erik van der Heeg och Sven-Olov Wallensteins inledning till Deleuzes *Foucault* s11 Se också Foucault, M. ”Den intellektuelles politiska funktion”; samt ”Concern for Truth” s462f. Se också Tully, J. ”To Think and Act Differently” s98

svarare en identitet som Foucault själv skapade sig genom erövrande och tolkande av en specifik subjektspostion. Den gemenskap som Foucault upplevde att han delade med andra ”specifika intellektuella” grundar sig visserligen på en social markör (”intellektuell”) men också ursprungligen på *intresse*. Detta gör att om man vill klassificera denna identitet i enlighet med Gutmanns distinktion, förefaller det rimligt att tala om att en subjektspostion i en intressegemenskap transformerats till en konstituerande identitet (det vill säga identitetsgemenskap) som en följd av ett självskapelseprojekt. Vi bör således vara öppna för att även intressegemenskaper kan utvecklas till konstituerande element, även om detta rimligen tillhör ovanligheterna. Svaret på fråga (c) ovan – huruvida det finns något enkelt generellt tillämpbart kriterium för att kunna avskilja konstituerande identiteter från icke-konstituerande⁵⁴⁸ – är således nej.

5.2.4 (d) Relevanta grupper

Efter att vi klarlagt vilka subjektspostioner som kan vara konstituerande för individen är det dags att ta ställning till vår huvudfråga, nämligen vilka av dessa gemenskaper som bör kunna tillerkännas grupprättigheter. Att till exempel religiösa grupper, etniska föreningar, med flera kan åberopa denna typ av rättighet förefaller rimligt, men hur är det med intressegemenskaper så som ”specifika intellektuella” eller ”fotbollssupportrar” som för vissa transformerats från en intressegemenskap till en identitetsgemenskap? Bör även dessa kunna resa sådana krav? För att besvara denna fråga bör vi fundera på vilka syften det kan finnas med att tillerkänna vissa grupper specifika rättigheter. Vad vill förespråkarna för grupprättigheter uppnå? Ur ett självskapelse-etiskt perspektiv handlar det om att skapa en egalitär fördelning av goda möjligheter att engagera sig i aktiv koherent subjektivation, och jag menar att det utifrån detta perspektiv är rimligt att i vissa fall tillerkänna vissa grupper specifika rättigheter. Följande argument talar för tillerkännandet av grupprättigheter:

1. *Det krävs kunskap för att kunna filosofera med hamma-*
ren: Nietzsche lärde oss i kapitel 4 att man måste känna

⁵⁴⁸Med en icke-konstituerande identitet avses en identitet som vi kan skiljas från utan att det påverkar vår uppfattning om vem vi är.

det man på ett meningsfullt sätt vill överskrida. Om ett aktivt omformande av sig själv ska vara möjligt måste de krafter som präglat oss synliggöras. Det är först då som en utvärdering av dessa blir möjligt. Det första (kamel-)stadiet på vägen mot realiserandet av ett självskapelseideal handlade därför om att skaffa sig verkligt djuplodande kunskaper om det system av meningstillskrivning som format individen. Härav följer att grupprättigheter som ger olika minoritetsgrupper möjlighet att öka kunskapen och förståelsen för den egna kulturen är viktiga och bör erkännas. Detta kan till exempel handla om rätten till hemspråksundervisning, specifik religionsundervisning, stöd till kulturföreningar, festivaler, etcetera. Dessa praktiker syftar till att öka kunskapen om den prägling som format individen och som utan dessa åtgärder skulle ha förblivit (i ännu högre grad) ofreflekterade. Genom tillerkännande av grupprättigheter uppnås således en mer egalitär fördelning av möjligheter till aktiv subjektivation mellan minoriteter och majoritet.

2. *Lika möjligheter att uttrycka sin särart:* Att utvärdera är dock inte det samma som att förkasta och ett traditionellt leverne kan mycket väl vara uttryck för aktiv subjektivation. För att undvika diskriminering av minoriteter kan grupprättigheter vara nödvändiga. Dessa syftar till att uppnå en egalitär fördelning av möjligheten att uttrycka sig själv på ett så fullödigt vis som möjligt. (Det kan till exempel handla om rättigheter som tillåter utövare av en viss religion att vara lediga vid specifika högtider.) Jag kommer nedan att argumentera för att det också kan inkludera kontroversiella praktiker.
3. *Kunskap ger ökad frihet i betydelsen mångfaldigande av livsvalsmöjligheter:* Den utökade kunskap som vissa typer av grupprättigheter kan ge till exempel till en andragenerationens invandrare gällande de system av meningstillskrivning som präglat dennes föräldrar och genom dessa också henne själv, ökar dennes valmöjligheter. Genom att lära känna dessa system av meningstillskrivning mer på djupet ges ökade möjligheter att intera-

gera med familjens släkt och vänner. Kunskapen ger också frihet i betydelsen ökade reella möjligheter till emigration (det vill säga antalet möjliga reella livsval ökar). Det samma gäller för individer som identifierar sig med den hegemoniska kulturen. Kunskapen och förtroendet med andra perspektiv ökade möjligheter att arbeta eller bosätta sig i andra stater, även för dessa personer. Kunskap ger i båda fallen ökad frihet, i betydelsen möjlighet att tänka, säga, handla och vara annorlunda.

4. *Den negativa identitetstillskrivnings gissel:* Tillerkännandet av grupprättigheter innebär också ett officiellt erkännande⁵⁴⁹ av ett visst system av meningstillskrivning (och dess subjektspositioner). Detta innebär en större medvetenhet och (förhoppningsvis) ökad kunskap om minoriteten, vilket minskar risken för uppkomsten av det vi ovan kallade negativ identitetstillskrivning, det vill säga en form av diskriminering (se argument 2 ovan). Den negativa identitetstillskrivningen hotar (som vi såg i kapitel 4) att omintetgöra minoritetsgruppers möjligheter till aktiv subjektivitet. Grupprättigheter kan därför även ur detta perspektiv sägas bidra till en mer egalitär fördelning av möjligheter till aktiv subjektivitet.

5. *Mångkulturalismens önskvärdhet:* Grupprättigheter och det erkännande som detta innebär av minoriteten i fråga kan som vi sett också öka möjligheterna till aktiv subjektivitet för individer som identifierar sig med den hegemoniska kulturen, så väl som för andra minoriteter. Detta är fallet eftersom de bidrar till att skapa starka perspektiv från vilka den egna präglingskontingens kan synliggöras.

Ställer vi dessa argument mot distinktionen mellan traditionella *identitetsgemenskaper* och *intressegemenskaper som förvandlats till identitetsgemenskaper*, finner vi att det första och tredje argumentet främst tycks korrespondera med traditionella identi-

⁵⁴⁹Jämför Charles Taylor

tetsgemenskaper. Syftet med grupprättigheter är enligt det första argument att öka kunskapen om det system av meningstillskrivning som präglat individen, vilket i ett senare skede möjliggör ett aktivt ställningstagande till det samma. Detta behov gäller främst i relation till rena identitetsgemenskaper, men inte på samma vis i relation till intressegemenskaper. Här kan det knappas sägas råda en sådan brist på kunskap att det skulle motivera införandet av grupprättigheter. Argument tre handlar också om kunskap om det system av meningstillskrivning som präglat till exempel en förälder och därigenom individen själv. Även här tycks det vara mest relevant i relation främst till rena identitetsgemenskaper där medvetandegraden om denna prägling är mer begränsad. Argument 2, 4 och 5 tycks dock tala för att även intressegemenskaper som förvandlats till identitetsgemenskaper bör kunna ha rätt att efterfråga gruppsspecifika rättigheter. Att kunna uttrycka sin särart på ett så fullödigt vis som möjligt (2) bör rimligen vara viktigt oberoende av vilken kategori vi talar om. Negativ identitetstillskrivning (4) bör kunna drabba även en intresse-identitets-gemenskap. (Däremot förefaller dessa gemenskaper vara så pass starka och livskraftiga i sig själva att konsekvenserna av en sådan knappast kan antas bli lika förödande, vilket skulle kunna tala för att detta argument taget för sig själv, inte skulle utgöra ett tillräckligt starkt skäl för införandet av grupprättigheter.) Det avslutande argumentet (5) som lyfter fram mångkulturalism och pluralism som en viktig förutsättning för aktiv subjektivation uppfattar jag som ett tungt vägande skäl som talar för införandet av grupprättigheter för båda typerna av grupper. Dessa annorlunda perspektiv utifrån vilka den präglade kulturens förgivtagande kan synliggöras bör rimligen kunna utgöras av både rena identitetsgemenskaper och intresse-identitets-gemenskaper. Av detta drar jag slutsatsen att ur ett självskapelseetiskt perspektiv bör grupprättigheter kunna tillerkännas både till identitetsgemenskaper och intresse-identitets-gemenskaper. (Huruvida de senare kan vara i *behov* av sådana, och i så fall vilka specifika rättigheter det skulle kunna vara frågan om, behandlas inte i detta sammanhang eftersom syftet är att föra en principiell diskussion.) Låt oss nu gå vidare med att försöka precisera vilka principer som bör vara vägledande vid beslut om tilldelandet av grupprättigheter.

5.3 Principer vid tilldelning av grupprättigheter

Baserat på de fem argument som utifrån ett subjektivationsperspektiv talade för införandet av grupprättigheter kan vi utforma följande tre principer.

P1. Staten bör *tillåta* grupprättigheter som skyddar och ökar kunskapen om det system av meningstillskrivning i förhållande till vilket individer med ”dubbel kulturtillhörighet” subjektiverar sig. (Kunskapsprincipen)

P2. Staten bör *tillåta* grupprättigheter som syftar till att möjliggöra för individen att uttrycka sin särart på ett så fullödigt vis som möjligt. (Särartsprincipen)

P3. Staten bör *inte* tillåta grupprättigheter som omöjliggör eller försvårar gruppmedlemmarnas möjligheter till aktiv subjektivation. (Förbudsprincipen)

Enligt Kunskapsprincipen (P1) är alltså ett av de primära syftena med grupprättigheter att underlätta för individer som så att säga har dubbel (eller trippel, fyrdubbel, etcetera) kulturtillhörighet att uppnå självförståelse. Denna självförståelse är som sagt nödvändig för att individen skall ha möjlighet att utvärdera och i vissa fall överskrida denna prägling. Kopplar vi detta resonemang till de i grupprätighetsdiskussionen inflytelserika kommunaristerna, så delar jag i mångt och mycket till exempel Sandels förståelse av hur vi kommer underfund med vilka värden som är viktiga för oss. Grundtanken i detta resonemang är att vi i första hand utforskar och upptäcker vilka subjekspositioner (och därigenom vilka värden) som är konstitutiva för vår identitet genom *introspektion* eller *självanalys* och inte genom *fria val*. Eller som Sandel uttryckte det: ”Jaget ’undfår’ inte sina målsättningar ’genom ett val’ (...) utan genom att reflektera över sig själv och forska i sin konstitutiva natur (...)”.⁵⁵⁰ Utgångspunkten för ett sådant ställningstagande är en Nietzsche/Foucault-inspirerad förståelse av subjektet där detta till stor del formas eller präglas av externa maktrelationer. Mina prefe-

⁵⁵⁰Sandel refererar i Kymlicka, W. *Modern politisk filosofi* s216

renser och värderingar är i många fall oreflekterade arv från den kontext jag har runt mig. När jag sedan utövar självreflektion är syftet med denna att förvandla tidigare oreflekterade preferenser och värderingar till välreflekterade sådana. Eller som Sandel uttryckte det: ”erkänna sina målsättningar som sina egna.”

Ur ett självskapelseetiskt perspektiv bör denna kommunitaristiska förståelse dock kompletteras med ett ideal där individen uppmanas att aktivt utvärdera och i vissa fall överskrida denna prägling. Men för att jag skall kunna förstå och ta ställning till dessa preferenser och värderingar krävs att jag äger adekvat kunskap och förståelse för de system av meningstillskrivning ur vilka dessa härstammar. (Att tillförsäkra denna kunskap koplade vi i föregående kapitel samman med kamelstadiet.) Utan denna kunskap och förståelse är det omöjligt att på ett adekvat sätt förhålla sig till dessa präglingar. Vi kan inte utvärdera det vi inte känner. Och eftersom vi endast är medvetna om en del av den präglade makt som de externa maktrelationerna utövar upphör dessa inte att påverka oss bara för att de synliga kulturella manifestationerna försvinner. Det är med andra ord naivt att tro att det skulle vara möjligt att eliminera en kulturell prägling genom att ta bort dess synliga manifestationer. Detta är en viktig poäng vilken leder till slutsatsen att en minoritetsgemenskap kan behöva skyddas från hotet att uppslukas av majoritetskulturen.⁵⁵¹ Här av följer att ur ett självskapelseetiskt perspektiv är grupprättigheter som bidrar till ökad kunskap och bevarande önskvärda.

Återknyter vi till exemplet från kapitel 4 med andragenerationens invandraren Y som alltså troligen har internaliserat värderingar från två olika kulturer och som således vid självreflektionen kommer att finna konstituerande element från båda, är det alltså av största vikt att denne äger kunskap om *båda* dessa system av mening och värdetillskrivning. Utan denna kunskap är det omöjligt att utarbeta en välreflekterad värdehierarki och således inte heller möjligt att fullt ut ägna sig åt aktiv subjektivat-

⁵⁵¹Kymlicka formulerar en liknande rättighet vilken han kallar ”yttre skydd.” Se Kymlicka, W. ”Liberal självhävande” i S. M. Okin, *Mångkulturalism – kvinnor i kläm?* Översättning U. Jakobsson, Daidalos, Göteborg 2002, s39; Kymlicka *Mångkulturellt Medborgarskap* s44f

ion. Det är också på detta område som grupprättigheter fyller en av sina viktigaste funktioner. Grupprättigheter bör utformas så att de tillförsäkrar individer med dubbel (eller fler) kulturtillhörighet adekvat kunskap om minoritetskulturen i fråga. Sett ur ett sådant perspektiv blir det också tydligt att kulturens överlevnad är viktig. Detta gör som sagt att vi kan tala om Kunskapsprincipen P1 även i termer av ”yttre skydd” för kulturen ifråga. Exempel på sådana grupprättigheter skulle kunna vara rätt till: hemspråksundervisning; undervisning i kulturens historia och betydelsen av specifika seder och bruk. Grupperna bör också kunna få offentliga anslag för att kunna driva etniska föreningar, tidskrifter och festivaler; och i fallet med religiösa minoriteter, även specifik religionsundervisning. Genom att via grupprättigheter tillförsäkra individerna dessa kunskaper, säkrar man också en viktig förutsättning för deras möjlighet till aktiv subjektivation. Denna typ av grupprättigheter som följer av Kunskapsprincipen tror jag är relativt okontroversiell.

Ur ett självskapelseetiskt perspektiv är även Förbudsprincipen (P3) självklar. Grupprättigheter som syftar till vad Kymlicka kallar ”interna restriktioner” och som syftar till *”att begränsa möjligheterna för individer inom gruppen (särskilt kvinnor) att ifrågasätta, revidera eller överge kulturella normer och seder”*⁵⁵² är inte acceptabla. Anledningen till detta är att denna typ av rättigheter kommer i konflikt med rätten till subjektivation.

Mer problematiskt blir det när vi tar oss an Särartsprincipen (P2) och då framförallt frågan om hur man ska förstå relationen mellan Förbudsprincipen och Särartsprincipen. Låt oss därför övergå till rätten att uttrycka sin särart.

⁵⁵²Kymlicka, W. ”Liberal självhävdelse” s39 Det finns en stor debatt som analyserar hur så kallade yttre skydds rättigheter kan få, för gruppmedlemmarna, bieffekter som kan liknas vid interna restriktioner. Till exempel har vissa landrättigheter som syftar till att bevara ursprungsbefolkningarnas territoriella bas fått en oönskad bieffekt genom att den kollektiva ägandeformen försämrat de enskilda individernas möjlighet att låna pengar. Detta eftersom deras säljbara egendom, vilken banken oftast kräver som säkerhet, är mindre än den varit om marken varit enskild egendom (Kymlicka, W. *Mångkulturellt Medborgarskap* s52f). Eftersom avhandlingen syftar till att identifiera rimliga principer, och inte är ute efter att genomlysa eventuella implementeringsproblem, lämnar jag detta till senare tillfälle.

5.4 Rätten att uttrycka sin särart: Svåra fall.

Den typ av ”kunskap och yttre skydds” grupprättigheter som tas upp av P1 tror jag som sagt är relativt okontroversiella men poängen med grupprättigheter är ju inte endast av detta slag. Ett annat syfte som ofta lyfts fram är att tillåta gemenskaper att leva i enlighet med sin värdehierarki, det vill säga leva sina liv inifrån.⁵⁵³ I de fall där detta innebär en uppenbar kränkning av Förbudsprincipen P3 kan dessa inte godtas. Självskapelseetiken är en individualistisk etik där alla individer ska ha lika goda reella möjligheter att engagera sig i aktiv subjektivation. Men hur bör staten förhålla sig till detta om dessa krav framställs i termer av rätten att uttrycka sin särart? Låt oss utmana teorin genom att utgå från att rätten att uttrycka sin särart involverar krav på grupprättigheter som innefattar praktiserandet av till exempel polygami, purdah och omskärelse. Dessa praktiker förknippas oftast med (kvinno-)förtryck, men hur ställer vi oss till denna typ av rättigheter om de framställs som frivilliga praktiker som individen bör ha rätt att affirmera som ett sätt att uttrycka sin särart? Kan denna typ av praktiker vara frivilliga? Hur bör vi förhålla oss till dem utifrån det perspektiv som subjektivationsprincipen förser oss med? Låt oss inleda denna diskussion med ett citat från Charles Taylor, som menar att denna typ av praktiker inte kan erkännas.

”Om vi inte kan godta att man vid anställningar förfar på ett sätt som förhindrar att kvinnor får sin del av jobben, hur kan vi då godta polygami, purdah, omskärelse av kvinnor, för att inte tala om bruket att manliga släktingar dödar ’fallna’ kvinnor för att rädda familjehedern?”⁵⁵⁴

Grundpremisen för Taylor tycks vara att ingen av dessa praktiker kan vara frivilliga eller självpålagda. Exemplet med ”hedersmord” lämnar jag därhän eftersom det alldeles uppenbart inte är förenligt med Förbudsprincipen. Man kan svårligen engagera sig i aktiv subjektivation om man behöver vara rädd för att bli mördad om utfallet inte faller manliga släktingar på läppen. Men hur är det med polygami, purdah och omskärelse? Här

⁵⁵³Se till exempel Taylor, C. *Det mångkulturella samhället*

⁵⁵⁴Taylor, C. *Sources of the self: The Making of the Modern Identity* Harvard University Press, Cambridge Mass. 1989, s68. (Översättningen hämtad från Grimens förord till Taylor, C. *Identitet, frihet och gemenskap* s53)

är frågan inte lika lätt. Taylors exempel är formulerat på ett sådant sätt att man gärna drar slutsatsen att dessa praktiker alltid är *påtvingade* kvinnor. Om så är fallet bryter de mot Förbudsprincipen och är inte förenliga med rätten till subjektivitet. Men måste dessa verkligen vara påtvingade? Och vad händer om individer av egen fri vilja hänger sig åt dessa praktiker? Hur bör man se på dessa om de presenteras som ett sätt att uttrycka sin särart? Bör de ändå förbjudas?

Ta en sådan företeelse som polygami. Kontrasterar vi denna praktik med de i den västliga kontexten förekommande företeelserna, swingers eller polyamorösa rörelser, finner vi vissa likheter.⁵⁵⁵ Alla dessa företeelser ifrågasätter på olika sätt den monogama normen som länge varit hegemonisk, åtminstone i väst. Och frågan vi måste ställa oss är om det egentligen finns någon *principiell* skillnad mellan dessa företeelser. Klart är att många *bedömer* dem olika. Polyamorösa rörelser och swingers betraktas ofta som (kanske udda) uttryck för sexuell frigörelse medan polygami oftast ses som del av en förtryckande patriarkal praktik.

Tar vi purdah, som i detalj reglerar en muslimsk kvinnas liv, saknar inte heller denna praktik en åtminstone inte helt väsensskild motsvarighet i den västerländska kontexten, nämligen klosterlivet. Visst har dessa skilda ursprung, men i fråga om graden av reglering av livet, är det knappast någon avgörande skillnad. Men det är definitivt, tror jag, skillnad på hur vi vanligen betraktar dessa. Klosterlivet kanske inte framstår som särskilt attraktivt för de flesta, men jag tror inte att så många betraktar det som ett uttryck för förtryck, vilket jag däremot tror är fallet med purdah.

Vi upptäcker ett liknande mönster om vi tar omskärelse. Det är numera relativt vanligt att kvinnor i västvärlden låter skönhetsoperera underlivet. Detta betraktas av många som något kvinnan gör för att bli nöjd med sig själv. Men om en muslimsk kvinna kommer in och begär ett liknande ingrepp finner många detta

⁵⁵⁵Swingers sysslar med partnerbyten medan polyamorösa individer har fasta relationer till flera olika partners samtidigt.

oacceptabelt.⁵⁵⁶ Det ena ser vi på som uttryck för kvinnans rätt till självbestämmande och självförverkligande medan det andra fallet oftast klassas som förtryck. Men var i ligger egentligen den principiella skillnaden?

Nyckelordet i sammanhanget är givetvis *frivillighet*. Om någon väljer att antingen själv leva polyamoröst eller vara en av flera sexpartners till någon annan (man eller kvinna) som lever på det viset är detta en praktik som många kanske finner märklig, men som de ändå är beredda att acceptera. Om någon däremot tvingas till detta är det förkastligt. På samma vis gäller att om någon frivilligt väljer att pålägga sig klosterlivets asketiska och hårt regelstyrda levnadssätt, är detta acceptabelt; men om någon tvingas att leva enligt så strikta regler är det inte möjligt att acceptera. Och slutligen; om kvinnan länge stört sig på hur hennes underliv är utformat och till slut väljer att skönhetsoperera sig, finner vissa kanske detta vara något märkligt, men det är knappast något en majoritet av medborgarna vill förbjuda via lagstiftningen. Om hon däremot hade tvingas till ingreppet hade det inte varit acceptabelt. Kort sagt: frivilliga ingrepp är acceptabla men tvång accepteras inte.

Det förefaller således som den bakomliggande premissen i Taylors argumentation är föreställningen att praktiker som polygami, purdah, och omskärelse aldrig kan vara frivilliga. Men detta är knappast sant. För att ta den kanske mest spektakulära och för många västerlänningar mest upprörande praktiken, omskärelsen, är det lätt att argumentera för att denna praktik bör förbjudas på barn. Utgår vi från subjektivationsprincipen är också denna praktik mycket riktig omöjlig att erkänna som legitim. Anledningen är att ett barn knappast är moget att via självanalys forma sig själv. Vidare är ingreppet icke-reversibelt. Därför kan praktiken ej tillåtas. Men hur ställer vi oss till följande:

”I vissa samhällen gör emellertid vuxna friska välutbildade kvinnor ingreppet frivilligt efter att ha fött sitt sista barn. De ser det som ett sätt att reglera sexuallivet, påminna sig om

⁵⁵⁶Självfallet kan det vara en stor skillnad på metod. Vissa omskärelseriter föreskriver uråldriga tillvägagångssätt vilka är helt väsensskilda från modern medicin.

att de hädanefter mer är mödrar än hustrur eller förrättar ett religiöst offer för barnens och familjens skull av något de värdesätter högt, ett symboliskt brott med en fas i livet.”⁵⁵⁷

Är denna handling också att betrakta som tvång? Här tror jag åsikterna går isär. Vissa med mig är nog ovilliga att klassa det som tvång. Visst finns det kulturella normer som påverkar dessa kvinnors handlande, men i det avseendet är det knappast någon skillnad mellan dessa kvinnor och deras västerländska systrar som låter skönhetsoperera sina underliv. Alla typer av skönhetsoperationer måste ju rimligen finna sin drivkraft i utanförliggande normer. Ingen lägger sig under kniven för sakens egen skull, utan för att komma närmare ett visst ideal. I Väst kanske detta främst är ett ungdomsideal, medan det i andra kulturer kan finnas andra, i vissa fall religiösa drivkrafter. Någon *principiell* skillnad föreligger som jag ser det inte. Och man kan med rätta fråga sig varför det räknas som ”*förtryckande att bära huvudduk men befriande att gå i minikjol*”.⁵⁵⁸

Andra är nog mer benägna att hävda att varken kvinnorna i exemplet eller deras västerländska systrar handlar frivilligt och att de är offer för vad vi med Marx kan kalla ”falskt medvetande”. Dessa kvinnor förstår inte sitt *objektiva* intresse och om de gjorde det skulle de aldrig handla så som de gjort. Detta falska medvetande skulle kunna vara en giltig anledning till att inte tillåta kulturella minoriteter att praktisera vare sig polygami, purdah eller omskärelse. (Huruvida någon som driver denna linje också i konsekvensens namn skulle förespråka ett förbud mot de västerländska motsvarigheterna är nog mer tveksamt.) Tankegången är följande: Om individer frivilligt underställer sig en viss praktik eller vissa regler är allt frid och fröjd i så måtto de inte lider av falskt medvetande. Om det senare är fallet är läget ett annat och vi kan då ställa legitima krav på att praktikererna inte bör tillåtas. Denna argumentationslinje är viktig och vi skall därför diskutera den mer utförligt.

⁵⁵⁷Parekh, B. “En varierad moralvärld” i Okin, S.M. *Mångkulturalism – kvinnor i kläm?* Översättning U. Jakobsson, Daidalos, Göteborg 2002, s85. För liknande exempel se också al-Hibri, A. “Är västerländsk patriarcal feminism bra för tredje världens kvinnor?” i S. M. Okin, *Mångkulturalism – kvinnor i kläm?* Översättning U. Jakobsson, Daidalos, Göteborg 2002, s55

⁵⁵⁸al-Hibri, A. “Är västerländsk patriarcal feminism bra för tredje världens kvinnor?” s57

5.4.1 Makt, frivillighet och falskt medvetande

Det är hög tid att ta oss an ett brännande problem, nämligen vad som skall betraktas som frivilligt. Vad betyder det att någon frivilligt underkastar sig ovan nämnda praktiker, och hur vet vi i så fall det? För att ge svar på detta måste vi positionera oss i ”maktdebatten” och framför allt till teorin om falskt medvetande.

Maktbegreppet är som bekant mycket omstritt. Man brukar i detta sammanhang tala om maktens tre dimensioner eller ansikten. Den första är den enkla så kallade pluralistiska maktbegreppet som teoretiker som (den tidige) Robert Dahl förespråkade. Vi kan med Dahl definiera makt i följande termer: ”*A has power over B to the extent that she can 'get B to do something that B would not otherwise do.'*”⁵⁵⁹ Denna maktdefinition brukar förknippas med analyser av synlig makt (även om det inte följer strikt av definitionen). Det rör sig främst om öppna konflikter.

Den andra dimensionen aktualiserades av teoretikerna Peter Bachrach och Morton S. Baratz och handlar om makten över agendan. Makt utövas också genom att till exempel utesluta en fråga från att alls behandlas. För att förstå makt kan man inte bara studera själva beslutsfattandet utan måste också inkludera informella processer i ”maktens korridorer”. Att det är otillräckligt att enbart fokusera beslutsfattandet blir tydligt av följande citat:

”the common knowledge that certain decisions would be unacceptable to the local ‘godfather’ is sufficient to remove whole range of potential options from the agenda of the town meeting entirely.”⁵⁶⁰

Om vi enbart ser till själva beslutsfattandet skulle ”gudfadern” alltså vara helt utan makt, vilket är orimligt. Nu kan man dock fråga sig om gudfaderexemplet är idealiskt och om inte just denna situation faktiskt täcks av Dahls definition. Gudfadern

⁵⁵⁹Dahl, R. “The Concept of Power”, *Behavioural Science*, 2(3), 1957 citerad i Hay, C. *Political Analysis* Palgrave, Basingstoke, 2002, s172 (Det pluralistiska maktbegreppet var framförallt dominerande på 50-talet.)

⁵⁶⁰Hyland, J. L. *Democracy Theory: The Philosophical Foundations*.: Manchester University Press, Manchester, 1995 citerad i Hay, J. *Political Analysis* s175 (Makt som kontroll över agendan, fick sitt genomslag på 60-talet.)

(A) får ju deltagarna i stadsmötet (B) att agera på ett sätt som de annars inte hade gjort. Ett bättre exempel är kanske därför journalistkårens makt att göra oss uppmärksamma på vissa problem, medan vi (och kanske även de) förblir ovetande om andra. Journalisters makt över agendan är kanske därför ett bättre exempel.

Den tredje dimensionen har sitt ursprung hos Marx men aktualiserades i maktdebatten av Steven Lukes och handlar om falskt medvetande och påverkan av preferenser, ”preference-shaping”. De första två dimensionerna av makt utgår från att individen alltid vet vad hon vill. De problematiserade med andra ord aldrig individens preferenser. Detta gör Lukes och ställer oss följande fråga:

”is it not the most insidious exercise of power to prevent people, to whatever degree, from having grievances by shaping their perceptions, cognitions, and preferences in such a way that they accept their role in the existing order of things (...)? To assume that the absent of grievance equals genuine consensus is simply to rule out the possibility of false or manipulated consensus by definitional fiat.”⁵⁶¹

Om man kan påverka en individs preferenser så att denne eftersträvar eller accepterar ett förhållande som egentligen inte ligger i dennes intresse, utövar man givetvis också makt. Alla dessa maktdimensioner har relevans för frågan om ”frivillighet” och jag skall därför behandla dem var och en för sig. Låt oss börja från slutet.

5.4.2 Maktens tredje ansikte

Även om jag citerade Lukes ovan eftersom det var han som aktualiserade denna maktdimension i debatten tror jag att vi tjänar på att först gå tillbaka till tänkesättets källa, Marx.⁵⁶² Det är nämligen inte bara Lukes teorier som hittar näring hos denne tänkare, utan även Frankfurtskolans *kritiska teori* har sina rötter nedstoppade i denna mylla. Och eftersom vi (i kapitel 2) redan

⁵⁶¹Lukes, S. *Power: A Radical View* Macmillan, London, 1974 s24 (Denna maktdimension (åter)aktualiserades på 70-talet.)

⁵⁶²Skall man vara riktigt nogräknad kommer väl tänkesättet närmast från Hegel (och givetvis Platon där dennes grottläkelse kan ses som ett paradigmiskt exempel). Marx vidareutvecklade dock konceptet och det är framförallt den senares arbeten som utgör fundamentet för diskussionen kring falskt medvetande.

har kommit i kontakt med den i dagsläget fortfarande kanske mest prominenta företrädaren för kritisk teori, Habermas, och vi nu också kommer behandla Lukes bör vi belysa den gemensamma stamfader som båda dessa på olika sätt är arvtagare till. Låt oss därför börja med Marx.

Termen ”falskt medvetande” kommer från Marx, och är kopplad till hans historiematerialism. Marx uttrycker den historiematerialistiska tankegången på följande vis: ”*Produktionen av (...) medvetandet är från första början omedelbart sammanflätad med den materiella verksamheten.*”⁵⁶³ Olika samhällsepoker har haft olika produktionssätt och de olika ideologier som varit gällande under dessa har speglat den styrande elitens intressen. Det vi skall ta fasta på här är Marx användning av begreppet ”ideologi”, vilket kan definieras på följande vis:

”An ideology is a system of ideas which systematically misrepresents reality. It does so in ways which serve the interests of social groups, particularly the ruling strata. Ideologies misrepresent reality in various ways: they conceal unacceptable aspects of it; they glorify things which are themselves less than glorious; they make out things which are neither natural nor necessary as though they were both.”⁵⁶⁴

De lägre klasserna inser alltså inte sitt objektiva intresse därför att de ”bländas” av ideologin. De lider med andra ord av ett falskt medvetande som formar deras preferenser. De handlingar som de uppfattar som frivilliga är alls inte det. De är visserligen inte utsatta för explicit tvång, men deras preferenser är formade av ideologin vilket gör att de agerar på ett sätt som går emot deras verkliga intresse. Detta förhållande kommer enligt Marx att bestå tills privategendom (och därmed arbetsdelningen som är grunden för alienationen) avskaffas och vi träder in i det kommunistiska tillståndet. Marx beskriver detta tillstånd som:

”upphävandet av den mänskliga självalienationen och därför den verkliga **tilläggnelsen** av det **mänskliga** väsendet genom och för människan; genom denna återkommer människan

⁵⁶³Marx, K. *Tyska Ideologin* i *Människans frigörelse* (urval av S-E Liedman), Daidalos, Göteborg, 1995, s145

⁵⁶⁴Cuff, E.C., W.W. Sharrock, D.W. Francis *Perspectives in sociology* (Fourth Edition) Routledge, London 2003, s27

fullständigt och medvetet till sig själv som **samhällig**, det vill säga som mänsklig människa, inom ramen för den hittillsvarande utvecklingens hela rikedom.”⁵⁶⁵

Det som kanske mest utmärker det kommunistiska tillståndet är att ideologin är avskaffad. Målet med kommunismen är nämligen ett *maktfritt* samhälle; vilket är ett normativt mål som övertagits av både Lukes och Frankfurtskolans kritiska teori.⁵⁶⁶ Idén om falskt medvetande bygger alltså på att man skall kunna avslöja och avlägsna ideologin och istället börja leva i enlighet med våra objektiva intressen. Men vad innebär egentligen detta? Utifrån Marx ”vi-är-vad-vi-gör”⁵⁶⁷ syn på identitet är det hela begripligt. Det objektiva intresset uppfylls när arbetsdelningen avskaffas och individen åter får kontroll över det hon arbetar på. Människan kommer då att förstå sig själv som en helt och hållet samhällig varelse och konflikten mellan vad som är bra för kollektivet och vad som är bra för individen upphör. Men vad betyder det utifrån den makt och identitetsförståelse som tecknats i denna avhandling? Finns det objektiva intressen och hur fastställs i så fall dessa? Och finns det överhuvudtaget något sådant som maktfria relationer? Frågorna hopar sig. Låt oss därför övergå till att analysera och kritisera ovanstående.

5.4.3 Kritik av teorin om falskt medvetande

Det finns många invändningar mot teorin om falskt medvetande varav jag endast ska beröra ett par. Utifrån den relativt utförliga genomgången av Foucault, Laclau och Mouffe som genomfördes i tidigare kapitel borde det stå klart att den marxistiska idén om ett falskt medvetande inte är förenligt med denna utgångspunkt. Problemet är bland annat att ”falskt medvetande” förutsätter sin motsats, det vill säga en typ av ”sant medvetande” vilket i sin tur är kopplat till idén om ”objektiva intressen”. Det senare skulle varken Foucault eller Laclau och Mouffe skriva under på. Foucault hade i *Vansinnets historia* visserligen vissa tendenser att skriva som om det existerat en ”sann” röst som

⁵⁶⁵Marx, K. *Zur kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* Reclam, Leipzig, 1986, citerad i Taylor, C. *Hegel och det moderna samhället* Översättning S-E Torhell, Röda Bokförlaget AB, Göteborg, 1988, s184

⁵⁶⁶Se till exempel Hay, C. *Political Analysis* s182f

⁵⁶⁷”Så som individerna lever sina liv, sådana är de. Vad de är, sammanfaller alltså med deras produktion, såväl med vad de producerar som med hur de producerar det.” Marx *Tyska Ideologin* s139 (emfas i original)

berövats de vansinniga, något som han dock senare tog explicit avstånd från till förmån för en mer nietzscheansk position där sanningen ses som en funktion av maktrelationer. Vad vi uppfattar som sanning och objektiva intressen beror på vilka externa maktrelationer som format oss och det finns ingen ”sann”, neutral värld bortom dessa som vi kan få tillgång till. Maktrelationer är alltid närvarande och det finns ingen neutral position utanför dessa (utanför diskursen) att tillgå. Enkelt uttryckt: vår verklighet är en diskursiv verklighet och diskurser utövar makt. Foucault har uttryckt detta på ett tydligt vis i relation till Habermas (som i likhet med Marx drömmer om maktfria relationer).

”I am quite interested in his [Habermas] work (...) [but] I have always had a problem with the importance he attributes to communication relationships, particularly a function that I would call utopian. The idea that there could exist a state of communication that would allow games of truth to circulate freely, without any constraints or coercive effects, seems utopian to me. This is precisely a failure to see that power relations are not something that is bad in it selves, that we have to break free of. I do not think that a society can exist without power relations (...).”⁵⁶⁸

Vi minns också Laclau och Mouffes kritik av Althusserns undernyttjande av den potential som ryms i begreppet *överbestämning*. För Althusser, precis som för Marx, var ekonomin det som i slutändan alltid var bestämmande för samhällets organisation och utveckling. Laclau och Mouffe motsatte sig denna deterministiska logik och betonade istället indeterminism och kontingens. Det vi uppfattar vara neutrala, objektiva sanningar är inte det; dessa har uppnått denna sanningsstatus som en konsekvens av en lyckad hegemonisk intervention där konkurrerande meningstillskrivningar har trängts undan. Någon objektiv sanning (eller objektiva intressen) existerar inte, lika lite som att samhällsutvecklingen skulle vara determinerad. Givet det anti-essentialistiska ställningstagande som ligger till grund för en fullodig förståelse för överbestämningen, finns således ingen objektiv grund för att påstå att det ena systemet av meningstillskrivning är mer ”sant” än något annat. Vi kan därför inte tala om falskt medvetande i den mening som Marx avsåg. Vi kan inte använda den västerländska kulturen och dess normer som en

⁵⁶⁸Foucault, M. “The Ethic of the Concern for Self” s446

neutral måttstock och hävda att polygami, purdah och omskärelse är fel eftersom de inte är förenliga med denna. Den västerländska kulturen (i den mån det är möjligt att tala om en sådan) utövar präglande preferensformande makt i lika hög grad som andra kulturer.

Samma sak blir tydligt om man tar avstamp hos Walzer som brukar räknas som en av de mer inflytelserika kommunitaristerna, men vars filosofi i många avseenden är förenligt med ett diskursteoretiskt tänkande.⁵⁶⁹

”Bröd är livets nödortf, Kristi kropp, sabbatens symbol, gästfrihetens förmedlare och så vidare. Vi kan tänka oss sådana inskränkningar som gör att enbart den första innebörden blir den primära. Om det t ex bara finns tjugo personer i världen och bara så pass mycket bröd att det räcker till för att föda dem skulle bröd-som-livets-nödortf bli en giltig fördelningsprincip. Men det gäller bara under dessa omständigheter och **inte ens då kan vi vara säkra**. Om brödets religiösa användning skulle stå i konflikt med dess användnings som föda – om gudarna krävde att bröd skall bakas och brännas i stället för att ätas kan man inte veta vilken innebörd som skulle komma först. (...) Frågan blir än svårare att besvara och de sedvanliga svaren mindre trovärdiga när vi övergår från nödvändigheter till möjligheter, makt, rykten och så vidare.”⁵⁷⁰

Det Walzer ger oss goda skäl att tro är alltså att det inte finns några objektivt giltiga kriterier för vilken meningstillskrivning som ”är den rätta.” I detta avseende delar Walzer position med Foucault ”[who] recognized no criteria by which a thought-system could be judged true or false, or better or worse. Any thought-system is logical according to its own logic.”⁵⁷¹

Resonemanget för oss in på en praktisk invändning gällande iden om falskt medvetande, nämligen frågan om hur och vem som ska bestämma vad som anses ligga i någons objektiva intresse, om nu inte individen kan anses vara betrodd att avgöra detta. Man måste fråga sig *varifrån* förespråkarna för distinktionen mellan objektiva och upplevda intressen menar att ett sådant omdöme skulle kunna fällas; och vidare, vilket värde eller status ett sådant omdöme skulle ha? Min misstro mot möjlighet-

⁵⁶⁹Se till exempel Mouffe, C. *The democratic paradox*, eller Torfing, J. *New Theories of Discourse*

⁵⁷⁰Walzer, M. *Pluralism och jämlikhet* s25 (min emfas)

⁵⁷¹Brocklesby, J och S. Cummings “Foucault plays Habermas” s749

en att hitta en sådan position torde kunna avläsas utifrån avhandlingens tidigare delar. Där argumenterades bland annat för att den atomistiska, liberala människosynen var felaktig och att vi istället alltid är positionerade. Vi faller alltid våra omdömen med utgångspunkt tagen i vår positionering. Och om vi skulle ge oss på att försöka avgöra vad som ligger i en individs objektiva intresse, skulle utfallet av detta i mycket hög grad vara beroende av hur vår *egen* värdehierarki är beskaffad och kring vilka värderingar och normer den är uppbyggd.⁵⁷² (En starkt troende människa har troligen en helt annan uppfattning om vad som ligger i mitt objektiva intresse än vad en ateist har.)⁵⁷³ Detta

⁵⁷²Jämför Runfors, A. ”Fostran till frihet? Värdeladdade visioner, positionerade praktiker och diskriminerande ordningar” i *Utbildningens dilemma. Demokratiska ideal och andrafterande praxis*. Rapport från Utredningen om makt, integration och strukturell diskriminering. SOU 2006:40

⁵⁷³För att inte anklagas för att läsa Lukes som fan läser bibeln, bör jag kanske påpeka att denna typ av användningar inte kommer som en chock för honom. Lukes är uppenbarligen medveten om problemet då han säger: ”Now the notion of ‘interests’ is an irreducibly evaluative notion” (Lukes, S. *Power* s 34 (Se också kap 5 och 8) Huruvida vi bedömer A:s handlingar som liggandes i linje med B:s intresse eller ej, är i slutändan alltid en bedömningsfråga. Men om han nu är medveten om problematiken, varför envisas han då med att hålla fast vid distinktionen mellan upplevda och objektiva intressen? Svaret är att han menar att det faktiskt är möjligt att komma fram till (eller åtminstone närma sig) vad som ligger i någons objektiva intresse. Det är William E Connolly som förser honom med detta verktyg: ”Policy x is more in A’s interests than policy y if A, were he [sic] to experience the result of both x and y, would choose x as the result he would rather have for himself” (Connolly, W. E. ”On Interests”, *Politics and Society*, 2(3), 1972 citerad i *Hay Political Analysis* s 181). Vid en första anblick kan detta verktyg förefalla användbart. Men vid en närmare granskning uppenbaras något märkligt. För om detta är ett verktyg med vars hjälp vi kan fastställa någons objektiva intresse förefaller det märkligt att hela den process som leder fram till detta omdöme är helt och hållet subjektiv. När allt kommer omkring är det fortfarande individens uppfattade intresse som avgör, under fullständig information, och någon objektivitet har vi inte sett röken av. Hay formulerar sig på följande vis: ”There is nothing objective about the process by which one ascertains one’s genuine interests, since one’s objective interests are one’s perceived interests under conditions of complete information.” (Hay, C. *Political Analysis* s181) Med hjälp av Connollys verktyg kommer vi således inte åt vad som utgör någons objektiva intresse. Möjligen är verktyget användbart i relation till en subjektivistisk teori om livskvalitet men det är mer eller mindre obrukbart för den som tror sig, med dess hjälp, kunna uttala sig å någon annans vägnar och hävda att denne inte förstår sitt objektiva intresse och därför bör ”tvingas vara fri”. Det är just det objektivistiska spåret i begreppet falskt medvetande som jag motsätter mig. Historiens katastrofala försök att uppnå olika utopier (policy y) borde avskräcka även den mest idealistiska tänkare. Pandoras ask bör förbli stängd och vi bör istället överlåta till individen att avgöra vad som ligger i dennes intresse. (Se till exempel Nozick, R. *Anarki, Stat och utopi*, Översättning M. Eklöf, Timbro, Stockholm, 2001, s409 för en liknade argumentation). Dyliga samhällsordningar har nämligen (åtminstone hittills) drivits av eliten, vilka har teoretiserat fram en idealbild av hur policy y kommer att utfalla. Man har sedan använt detta slutmål (till exempel det maktfria kommunistiska tillståndet) för att legitimera allsköns illdåd. Befolkningen har på så vis, ofta mot sin vilja och övertygelse, kunnat ”tvingas att vara fria”. Det är alltså denna föga hedervärda position som de som menar att en individ som frivilligt underställer sig någon av ovan nämnda praktiker, inte förstår sitt objektiva intresse och därför bör ”befrias”, intar. (Att hamna på samma planhalva som Stalin och Mao borde kanske avskräcka.) Vi bör enligt min mening avstå från att utfärda sådan ”paternalist license for tyranny” (Clegg, S. R. *Frameworks of Power* Sage, London, 1989 citerad i *Hay Politi-*

visar att vi bör vara ytterst försiktiga och återhållsamma med att fälla omdömen om att människor som säger att de *frivilligt* ägnar sig åt vissa praktiker inte gör det. Enkelt uttryckt: Människor bör i så hög grad som möjligt själva ha rätt att definiera vad som är frivilligt.

5.4.4 Falskt medvetande: en räddningsaktion

Innan vi går vidare med att behandla det sätt på vilket maktens två andra dimensioner är relevanta för självskapelseetiken och synen på frivillighet, kan det vara passande att vända på perspektivet och se på vilket sätt (om något) teorin om falskt medvetande ändå kan bidra till att utveckla självskapelse teorin. Har den någon relevans? Teorin om falskt medvetande i marxistisk tappning är som sagt tvivelaktig. Idén om objektiva intressen är helt enkelt inte tillräckligt robust för att bygga en teori omkring. Om det mot förmodan existerar objektiva intressen så finns det ingen allvetande, ”gudomlig” position ur vilken dessa skulle kunna fastställas. Vi bör inte utfärda någon paternalistisk licens för tyranni utan istället överlämna till individen att avgöra vad som ligger i dennes intresse. Vidare framstår idén att undkomma eller avskaffa alla maktrelationer som utopisk och vi bör enligt självskapelseetiken istället inrikta oss på att försöka *minimera* illegitima sådana, det vill säga ge maximalt utrymme för aktiv subjektivitet. Foucault uttrycker detta på följande vis:

cal Analysis s182) och i stället överlåta till individen att avgöra vad som ligger i dennes intresse. Anledningen till detta ställningstagande är alltså inte bara en vilja att faktiskt lära av historien, utan också att det utopiska målet, ett maktfritt samhälle, är behäftat med såväl praktiska som teoretiska tveksamheter. Vad vi uppfattar som våra ”objektiva intressen” beror på vilken meningstillskrivning som uppnått hegemoni, det vill säga vilka externa maktrelationer som format oss. Inkluderar detta (eller dessa) system av meningstillskrivning praktiker som polygami, purdah, omskärrelse, etcetera kan dessa uppfattas som liggandes i individens objektiva intresse. Inkluderar istället systemet (eller systemen) av meningstillskrivning praktiker som skönhetsoperationer, klosterliv och polyamorösa förhållanden så kan det vara dessa som anses utgöra sådana intressen. Med detta vill jag inte ha sagt att man bör bortse från maktens tredje dimension, utan bara att vi bör förkasta den distinkt Marxistiska versionen av denna. En tolkningsmöjlighet är att Lukes rört sig i denna riktning. Tittar vi åter på Lukes citat ovan så finner vi att han egentligen talar om två typer av falskt medvetande; ett som är kopplat till Marx och idén om objektiva intressen, och ett annat som har sitt ursprung i medveten vilseledning och manipulation. Ur ett självskapelseetiskt perspektiv som fokuserar möjligheten att engagera sig i aktiv subjektivitet är det den senare varianten som man bör ta fasta på. En nödvändig möjlighetsbetingelse för aktiv subjektivitet är tillgång till perspektiv som möjliggör en granskande utvärdering av de konstituerande elementen i vår identitet. Detta omöjliggörs givetvis om man förvägras tillgång till information eller på annat sätt vilseleds eller manipuleras.

”The problem, then, is not trying to dissolve them (...) but acquire the rules of law, the management techniques, and also the morality, the *ethos*, the practice of self, that will allow us to play these games of power with as little domination as possible.”⁵⁷⁴

Staten bör på demokratisk väg omarrangeras så att den förkroppsligar ett minimum av illegitimt tvång, i betydelsen otillbörlig inskränkning av frihet. Individen bör i så stor utsträckning som möjligt ges möjligheten att engagera sig i aktiv subjektivtion och leva i enlighet med vad denna bjuder. Frågan om frivilligheten och falskt medvetande går här tillbaka till frågan om de nödvändiga betingelserna för aktiv subjektivtion. Kanske kan vi uttrycka detta som att försöken att överkomma ett falskt medvetande i *objektiv* mening inte är robust, men att individen bör ges möjlighet att överkomma eller snarare undvika ett *manipulerat* medvetande. Med detta menar jag att individen i ett samhälle som affirmerar subjektivtionsprincipen bör garanteras möjligheten att fatta välinformerade beslut. En av anledningarna till att vi bör förkasta teorier som bygger på idén om falskt medvetande i *objektiv* mening är alltså att det inte finns några tillgängliga utanförliggande måttstockar med vars hjälp vi kan fastställa huruvida individen lider av ”falskt medvetande” eller inte. Vi måste därför överlämna åt individen att avgöra vad som är i dennes verkliga intresse.

Men vad krävs då av staten för att medborgarna skall kunna engagera sig i aktiv subjektivtion? Förutom friheten att få förhålla sig till de konstituerande elementen som individen finner vid självrannsakan, krävs (bland annat) stränga förbud mot att missleda, manipulera eller att undanhålla information. Individen måste ha tillgång till en så allsidig och saklig beskrivning som möjligt av de olika värden och normsystem, som omger henne. Man skulle kunna uttrycka detta som att man försöker undanröja hotet från en annan *typ* av falskt medvetande, som inte hänger samman med tron på objektiva intressen, utan är kopplad till manipulation; det vill säga ett falskt medvetande som uppkommit genom manipulation eller undanhållande av information. Det är endast ”manipulerat falskt medvetande” som jag finner tillräckligt välgrundad för att kunna bygga vidare på. Botemed-

⁵⁷⁴Foucault, M. “The Ethics of the Concern for Self” s446

let mot denna typ av falskt medvetande är som jag ser det främst en egalitär fördelning av frihet (att ägna sig åt aktiv subjektivitet) vilket kräver utbildning och information om alternativa sätt att leva och tänka. Min ståndpunkt liknar i detta Kymlickas som formulerar tanken utifrån sin liberala utgångspunkt:

”Ett liberalt samhälle låter (...) människor inte bara fortsätta sin nuvarande livsstil; det ger dem även tillträde till information om andra sätt att leva (genom yttrandefriheten) och kräver rent av att barn får lära sig om andra sätt att leva (genom obligatorisk skolgång), och gör det möjligt för människor att delta i en radikal revidering av sina egna mål (inklusive avfall) utan några juridiska bestraffningar”⁵⁷⁵

Om samhället måste överlämna avgörandet om vad som ligger i individens intresse till individen själv, måste man garantera att detta avgörande kan fattas utifrån ett relevant beslutsunderlag. Individen måste tillförsäkras möjligheten att inhämta adekvat information och därigenom möjliggöra välinformerade val.⁵⁷⁶ Att överlämna beslutet till individen betyder dock inte att man ska avhålla sig från att alls diskutera dessa. Tvärtom. Diskussionen och prövningen av individens etiska telos och utvärderingen av huruvida de praktiker och handlingar hon företar sig verkligen kan sägas förkroppsliga detta (det vill säga att logos har format bios) är lika central för denna moderna form av självskapelseetik som det var för dess antika förlagor. Utvärderingen av målet (det etiska teloset) handlar då om relationen mellan logos och bios samt huruvida detta är förenligt med självskapelseetikens fundamentala värden, frihet och jämlikhet. Om det senare ej är fallet är det inte acceptabelt. För att individens ut-

⁵⁷⁵Kymlicka, W *Mångkulturellt Medborgarskap* s92

⁵⁷⁶Vi ställs här inför den viktiga frågan om vem som tilldelas makten att bestämma vilken information som är relevant och acceptabel. Alla grupperns åsikter kan ju knappast vara representerade i våra utbildningssystem. (Jag har till exempel svårt att se önskvärdheten i att en grupp som förespråkar att vi bör återuppta häxbrännningen i Sverige bör ges tid och utrymme att framföra sina åsikter.) Att utlämna detta beslut till folkviljan (demokrati) är givetvis behäftat med svårigheter, då en majoritet helt kan utestänga en minoritets världs bild. Denna risk kan man minska något genom att förse minoriteter med konstitutionellt skyddade rättigheter. Men detta är givetvis ingen garanti för att perspektivurvalet kommer att bli rättvist eller rimligt (vad det nu betyder i detta sammanhang). Men även om demokratin är behäftad med problem, är det i alla fall den bästa beslutsprocessen vi har. Detta är inte rätt forum att utveckla denna problematik. Vi kan dock konstatera att någon allmän inklusion kan det aldrig bli frågan om. Diskursen sätter gränser för det vi uppfattar som rimligt även i de fall vi försöker utmana dessa. Två kriterier verkar rimliga: (a) enbart tillåta toleranta perspektiv som åtminstone i grova drag skriver under på jämlikhet och frihet, och (b) att säkerställa att det hegemoniska perspektivet i samhället är representerat.

värdering av sig själv ska vara möjlig krävs som sagt tillgång till andra perspektiv med vars hjälp den egna verklighetsuppfattningen kan kontingenteras.

Resonemanget knyter an till Förbudsprincipen, vilken i detta fall säger oss att grupprättigheter som riskerar att leda till att individer isoleras och att de därmed inte får tillgång till nödvändig information inte bör medgivas. Detta har till exempel betydelse för vilka typer av friskolor som skulle kunna godkännas i en stat som affirmerar självskapelseetiken. Skolor som har för avsikt att till exempel helt underlåta att upplysa eleverna om Darwins evolutionsteori och enbart predika kreationistiska läror skulle exempelvis inte kunna tillåtas. (Jag kommer dock i samband med diskussionen om utbildningens organisation argumentera för att det möjligen kan vara berättigat att undanhålla information i vissa faser av utbildningen).

Återknyter vi här till Gutmanns teori om sociala markörer är det givetvis av yttersta vikt att kontingensen hos dessa uppmärksammas och utmanas, för att därigenom öka möjligheten för subjekten att tänka, säga, handla och vara annorlunda. Vi såg ovan att Foucault lade stor vikt vid engagemanget i subversiva gemenskaper, till exempel gayrörelsen, vilka utmanade hegemoniska föreställningar kring sexualitet och därigenom möjliggjorde andra existensmoder än de som tidigare varit möjliga. Genom att visa på den mångfald av meningstillskrivningar som gjorts och görs till sådana sociala markörer ökar möjligheterna till aktiv subjektivitet. Här gäller det dock att uppmärksamma att detta arbete med att visa på kontingensen hos dessa identitetskonstituerande sociala markörer inte bör begränsas till identitetsgemenskaper, utan motståndet mot normkonformitet bör även kunna ta plats i intressegemenskaper. Upprätthållandet av den hegemoniska meningstillskrivningen sker i lika hög grad i intressegemenskaper som i identitetsgemenskaper. I enlighet med den identitetsförståelse som ligger till grund för detta arbete är man aldrig bara till exempel en ”golfspelare” eller ”fotbollsklubbssupporter” utan de sociala markörerna utgör alltid en del av även denna identitet. Vilka sociala markörer som aktiveras beror på sammanhang. I vissa fall identifierar vi någon (eller oss

själva) som ”ung/gammal-fotbollssupporter” i andra sammanhang är det intressant att tala om ”kvinnliga/manliga golfspelare” eller ”homosexuella/heterosexuella supportrar”.

Ett sätt att visa på kontingensen hos dessa markörer är att göra en transkulturell jämförelse. Vi ser då att vad som räknas som en social markör inte är givet. I ett indiskt samhälle räknas i vissa fall kasttillhörighet som en viktig social markör, vilken är kopplad till en föreställning om ”rituell renhet”. Kasttillhörighet har betydelse för hur samhällets goda fördelas. Men kast räknas inte som en social markör i de flesta andra kultursfärer. (Tilläggas bör kanske att kastsystemet numera är officiellt avskaffat även i Indien.) Ser vi istället på Nazityskland gjordes där en differentiering av människor utifrån en föreställning av rastillhörighet (det vill säga ”ras” var den centrala sociala markören, vilken möjliggjorde allsköns hemspheter mot delar av befolkningen). Idag har åtminstone den officiella betydelsen av denna markör avskrivits och det är väl bara ett fåtal element på den yttersta högerkanten som försöker återaktivera den. Detta exempel visar på hur en social markör utdefinieras, men i de flesta fall förefaller det som att de sociala markörerna förblir de samma, men att betydelsestillskrivningen till dessa förändras över tid. En av de bäst kartlagda markörerna i detta sammanhang är förmodligen kön och genus. Åtskilliga studier har visat hur meningstillskrivningen till det sociala könet (genus) har skiftat över tid,⁵⁷⁷ men även vår föreställning om det biologiska könet har gjort det.⁵⁷⁸ Dessa exempel visar på tre saker: (a) vad som räknas som en social markör är inte givet; (b) meningstillskrivningen till denna markör skiftar över tid; och (c) betydelsen av dessa föreställningar om naturgivna fundament (så som ras, kön, etnicitet, etc.) är synnerligen problematisk, eftersom de kan bidra till upprätthållandet av förtryckande maktsystem. Föreställningen om skilda raser möjliggjorde ett nazistiska maktmodus; medan den rådande föreställningen om skillnader mellan könen bidrar till att

⁵⁷⁷Klassikern i sammanhanget är givetvis *Det andra könet*, (Beauvoir S. *Det andra könet* Översättning I. Bjurström, A. Pyk. PAN/Nordstedt, Stockholm, 1995) men listan kan göras lång.

⁵⁷⁸Se till exempel Thomas Laqueur som visat att man på 1600-talet inte såg på relationen mellan kvinnliga och manliga kroppar i termer av skillnad utan att de olika organen motsvarade varandra (äggstock och testikel hade till exempel samma namn.) Laqueur, T. *Om könets uppkomst: Hur kroppen blev kvinnlig och manlig* Symposium, Stockholm/Steghag, 1994

upprätthålla den rådande könsmaktsordningen. Detta tänkande ligger i linje med Rortys anti-fundamentalism och jag delar hans analys om att mycket av världens ondska och förtryck uppkommer som en effekt av ett tänkande som ser dessa fundament som naturgivna.⁵⁷⁹ Arbetet med att visa på dess kontingens är angeläget och en viktig förutsättning för möjliggörandet av aktiv subjektivitet. Förbudet mot manipulation och undanhållande av information är här centralt.

5.4.5 Maktens andra dimension

Jag ska också säga något om vilken relevans maktens andra dimension har i detta sammanhang. Agendasättning är kopplat till både Kunskapsprincipen och till Särartsprincipen och är relevant både inom och utom grupper. Vi såg ovan att ett av argumenten för att tillerkänna vissa grupper rätten att åtnjuta vissa specifika rättigheter var att detta bidrog till ett erkännande av detta perspektiv (vilket ökade deras möjlighet att uttrycka sin särart) samt ökade kunskapen om dem i samhället. Detta antogs dels kunna motverka negativ identitetstillskrivning och dels kunna skapa starka alternativa perspektiv från vilka den hegemoniska diskursens kontingens kan synliggöras. Härigenom ökar förhoppningsvis graden av frihet i samhället i den meningen att förgivettaganden blir möjliga att förhålla sig till och att överskrida. Möjligheten att tänka, säga, handla och vara annorlunda ökar. Att eftersträva en mer egalitär fördelning av agendasättningsmakten i samhället bör rimligen kunna ha en liknande effekt, eftersom även detta bidrar till att både stärka gruppen och öka kunskapen om den samma bland samhällets övriga medlemmar.⁵⁸⁰ Att tillförsäkra grupper en viss agendasättningsmakt är således ett sätt att respektera både Kunskapsprincipen (P1) och Särartsprincipen (P2).

⁵⁷⁹ Precis som jag var inne på i avhandlingens första del så innebär en anti-fundamentalistisk hållning i sig ingen garanti för att man kan undvika ondska, vilket fall som Mao och Mussolini visar. Anti-fundamentalismen måste därför kombineras med respekt för värdena frihet och jämlikhet, alternativt (som i Foucaults fall) med en kontinuerlig emancipatorisk kritik.

⁵⁸⁰ En möjlig väg att gå i detta sammanhang är att i likhet med Kymlicka förorda lagstadgad grupprepresentation i beslutande politiska församlingar. (Se till exempel Kymlicka, W. *Mångkulturellt Medborgarskap* kap. 7)

Inom gruppen gäller en liknande logik. Vi minns att Foucault varnade för att den frihet som skapas av subversiva grupper (som genom sin praktik utmanar rådande normer) lika fort kan stelnas och blida en ny ortodoxi. Vi lyfte fram den Iranska revolutionen som ett exempel på detta, och vi minns att Foucault tycktes mena att även delar av gayrörelsen hade utvecklats i denna riktning. Att tillerkänna medlemmarna i dessa gemenskaper agendasättningsmakt inom den egna gemenskapen är således ett sätt att främja möjligheterna till aktiv subjektivation, emedan det kan motverka skapandet av en ny ortodoxi. Följande två principer bör affirmeras:

1. Gemenskapen bör erhålla viss agendasättningsmakt i staten.
2. Individen bör erhålla viss agendasättningsmakt inom gemenskapen (och reella exitmöjligheter)

Tillägget om reella exitmöjligheter till den senare principen görs med tanke på att det är möjligt att aktivt välja att underställa sig till exempel en religiös auktoritet som kräver total lydnad (till exempel att välja klosterlivet). Inom dessa grupper kan individen i vissa fall frivilligt ha av sagt sig denna agendasättningsmakt, vilket inte kan sägas vara ett problem så länge beslutet är reversibelt och reella exitmöjligheter föreligger. Vi kan utifrån detta åter formulera kravet på intern liberalism, vilket definieras i linje med Förbudsprincipen P3.

3. Alla grupper måste, för egen del, erkänna principen om intern liberalism (vilket som ett absolut minimum måste implicera säkerställandet av reella exitmöjligheter.)

5.4.6 Maktens första dimension

Den direkta, tvingande maktens relevans är kanske den mest okomplicerade och kan sammanfattas i ett förbud mot illegitim tvång. Att samhället kommer innefatta maktrelationer och att många av dessa är nödvändiga och legitima är en självklarhet. Men det finns många fall där ena parten i en maktrelation missbrukar sin ställning. Det är detta överbruk av makt som man

skall försöka minimera. Foucault exemplifierar detta i en pedagogisk situation, i följande ordalag:

”The problem in such practices where power (...) must inevitably come into play is knowing how to avoid the kind of domination effects where a kid is subjected to the arbitrary and unnecessary authority of a teacher, or a student put under the thumb of a professor who abuses his authority.”⁵⁸¹

Det är bruket av illegitim övermakt (dominans) som man bör försöka komma åt, då detta verkar hämmande på individens möjlighet till aktiv subjektivation. Givetvis kommer det alltid vara svårt att dra en exakt gräns för vad som är legitim maktutövning och vad som är att beteckna som övermakt. Kring detta kommer åsikterna att gå isär och det är endast genom en kontinuerlig dialog och diskussion om konkreta fall som man kan finna temporärt legitima lösningar. Den typen av diskussioner förs inte i detta arbete.

5.4.7 Polygami, purdah, omskärelse

Vi har nu skaffat oss en grund som gör det möjligt att ta ställning till hur staten bör ställa sig till kulturella praktiker så som *polygami, purdah, omskärelse*. Vi kan konstatera att vi inte kan hävda att någon av dessa praktiker är intrinsikalt ond eller felaktig, *så länge de praktiseras av vuxna, fria individer*. I alla fall inte om vi är ovilliga att hävda att vi innehar den neutrala, gudomliga positionen från vilken vi kan fälla omdömen om vad som ligger i någon annan individs objektiva intresse. Att hävda att dessa praktiker är fel i sig, och att alla som frivilligt praktiserar dem lider av ett falskt medvetande och att praktikerna därför inte bör tillåtas, är som jag ser det otäckt närstående att utfärda en paternalistisk licens för tyranni åt sig själv. Om människor finner dessa praktiker legitima och frivilligt (det vill säga att de har tillgång till information om alternativa system av meningstillskrivning och reella exitmöjligheter) går in, eller väljer att stanna kvar i dessa bör vi erkänna valen som legitima. Individen bör vara fri att självmant underställa sig regler med vars hjälp bios kan formas, vilket inkluderar möjligheten att välja att inte

⁵⁸¹Foucault, M. “The Ethics of the Concern for Self” s447

vara fri. Allt annat är förtryck i frihetens namn. Vi behöver givetvis inte tycka att individerna handlar korrekt, men vi måste inse att vi inte innehar någon neutral domarposition där detta avgörande går att fälla *för någon annan individs räkning*. Att vi (utifrån vår egen positionering, våra normer) tycker att någon väljer fel ger oss inte rätten att ingripa, lika lite som andra har rätt att hindra oss att följa våra val. Tolerans är centralt. Men vi kan inte godkänna dessa praktiker utan mycket stränga förbehåll. Individens rätt till aktiv subjektivation måste respekteras. Praktiker som att omskära barn eller låta dessa ingå giftermål är uteslutna. Lika så är tvång och andra påtryckningar inte förenliga med rätten till subjektivation. Om individen vid självanalys upplever att två (eller flera) olika normer eller normsystem kommer i konflikt med varandra måste hon fritt få förhålla sig till dessa. Möjligheten att lämna dessa praktiker måste alltid vara reell. Om så inte är fallet kränks individens rätt till aktiv subjektivation.⁵⁸²

5.5 Universella eller partikulära lösningar?

Betyder detta då att staten bör godkänna krav på grupprättigheter som inkluderar praktiker så som polygami, purdah och omskärelse? Inte nödvändigtvis. I många fall kan det vara bättre att modifiera den allmänna lagstiftningen istället.⁵⁸³ Ta fallet med polygami. I de flesta fall handlar denna typ av rättighetskrav om att en man ska ha rätt att ha flera hustrur. Ur ett självskapelse-etiskt perspektiv finns ingen anledning att begränsa denna rättighet till att gälla just denna typ av konstellationer, utan lagstiftningen bör utformas könsneutralt så att även kvinnor ges rätten att ha flera män. Självfallet bör samma rättigheter gälla samkönade relationer. Det finns ingen anledning till att begränsa rättigheten till att gälla enbart vissa grupper, utan den bör gälla generellt. Denna ”universella” lösning bör rimligen eftersträvas i

⁵⁸²Den praktiska frågan om hur man kan veta att valen är frivilliga och inte påtvingade är givetvis svår. En på många sätt intressant praktik är ”rumspringa” (som praktiseras av delar av Amishfolket) där ungdomar för en tid lämnar gemenskapen för att pröva på att leva i det omkringliggande samhället. Efter denna prövotid får individen möjlighet att välja huruvida de vill gå tillbaka till gemenskapen eller välja ett annat liv. Shachtman, T. *Rumspringa: To Be or Not to Be Amish*, North Point Press, 2006

⁵⁸³Jämför. Barry, B. ”Second Thoughts; Some First Thoughts Revived” i *Multiculturalism Reconsidered*, P. Kelly (Ed.) Polity Press, Cambridge, 2002

så många fall som möjligt, eftersom man genom detta förfarande slipper diskussionen om vem som tillhör gruppen (och som har rätt att åtnjuta rättigheten) och vilka som inte gör det. Att undvika särlösningar kan också bidra till att det blir lättare för individer som tillhör en grupp att lämna denna, eftersom de skarpa gränser mellan olika grupper som skapas genom införandet av grupp-specifika rättigheter blir mindre markerade. Exitmöjligheten blir därigenom mer reell.

Universella lösningar fungerar givetvis inte alltid. Rätten till hemspråksundervisning, stöd till etniska föreningar, festivaler etcetera vilka ges i syfte att stärka och öka kunskapen om gemenskapen är exempel på fall där universella lösningar kan vara svåra att finna. Ett annat exempel ges av Kymlicka och berör ”sikhiska män i Canada [som] har sökt befrielse från lagen om motorcykelhjälmarna och från polisens uniformsbestämmelser för att kunna bära sin turban”.⁵⁸⁴ I dessa fall kan det finnas en poäng i att ge specifika rättigheter och att inte lösa problemet genom att tillåta allsköns huvudbonader på poliser eller att tillåta alla att köra utan hjälm. Undantag från en universell lösningsmodell är således ofrånkomliga, men i de fall en universell lösning är möjlig är den troligen att föredra.⁵⁸⁵

5.6 Självskapelseetiska samhällsvisioner: frivilliga gemenskaper, barnens frihet och utbildning

Låt oss nu komplettera denna diskussion om grupprättigheter och rätten att via aktiv subjektivitet uttrycka sin särart med den komplicerade frågan om hur denna frihet även ska kunna garanteras de ännu inte vuxna.

⁵⁸⁴Kymlicka, W. *Mångkulturellt Medborgarskap* s39-40. Frågan om rätten att bära turban har för övrigt också debatterats i samband med SL:s uniformsreglemente för spärrvakterna i Stockholms tunnelbana.

⁵⁸⁵Nackdelen med universella lösningar är givetvis att gruppen inte får det officiella erkännande som en grupp-specifik rättighet kan innebära. Detta kan vägas upp, menar jag av en minskad risk för att särlösningen kan bli stigmatiserande för gruppens medlemmar. Någon principiell lösning tror jag kan vara svår att finna och därför menar jag att varje krav på specifika rättigheter måste bedömas var för sig (i enlighet med vad man efter en demokratisk process tror ger de bästa förutsättningarna för att uppnå en egalitär fördelning av möjligheten att engagera sig i aktiv subjektivitet).

5.6.1 De problematiska barnen

Vi ska nu ta oss an en fråga som kort berördes ovan, nämligen hur barns frihet ska kunna garanteras. Jag har ovan argumenterat för att vuxna individer bör ha rätt att via aktiv subjektivation skapa sig själv och att detta i många fall innebär ett starkt engagemang och identifiering med en viss gemenskap. Dessa gemenskaper bör därför ha rätt att uttrycka sin särart och staten bör undanröja lagstiftning som omöjliggör detta. I vissa fall innebär detta att individen formar bios genom att underställa sig till exempel ett religiöst logos, vilket är oproblemiskt så länge som: (a) detta sker frivilligt; (b) individen har god kännedom om alternativa system av meningstillskrivning och levnadssätt; samt (c) att hon åtnjuter reella exitmöjligheter. Problematisk blir frågan först när man försöker teoretisera hur man bör hantera fall där någon föds in i en sådan gemenskap. Hur garanterar man att barnen till föräldrar som valt att leva i enlighet med till exempel en religiös auktoritet också garanteras (a), (b) och (c)? Kort uttryckt: Hur garanteras barns frihet?

Jag ska skissera ett (del-)svar på denna fråga genom att utveckla och förhålla mig till Robert Nozicks avslutande utopistiska del av det klassiska verket *Anarki, stat och utopi*. Denna del har, till skillnad från de övriga två, inte varit föremål för den intensiva akademiska debatt den förtjänar. Min personliga hållning är att det är just den utopiska delen som är mest intressant. Den minimala nattväktarstaten som Nozick argumenterar för i del två finner jag intresseväckande men, tagen för sig, inte särskilt tilltalande. Överförd till ett utopiskt ramverk inom vilket olika typer av samhällen och gemenskaper (affirmerandes olika fördelningsprinciper, regelverk och livsstilar) kan samexistera blir det en helt annan sak. Denna utopiska vision kan som vi ska se (i modifierad form) fungera väl tillsammans med självskapelseetik. De specifika gemenskaperna (eller samfunden som Nozick benämner dem) kan vara av alla de slag (religiösa, marxistiska, och så vidare) och behöver alltså inte alls vara libertarianska till sin karaktär.⁵⁸⁶ Till skillnad mot tidigare utopister som nästan uteslutande sysselsatt sig med de enskilda samfunden försöker Nozick specificera vilken typ av ramverk som behövs för att alla

⁵⁸⁶Nozick, R. *Anarki, Stat och utopi* s402

dessas olika (och oförenliga) samhällsidealen ska kunna realiseras, sida vid sida. Nozick uttrycker detta på följande vis:

”Utopia kommer bestå av utopier, av många skiljaktiga samfund där människor lever olika slags liv under olika institutioner. (...) Utopia är en ram för utopier, en plats där människor är fria att gå samman frivilligt för att eftersträva och försöka förverkliga sin version av det goda livet i idealsamhället, men där ingen kan *påtvinga* andra sin utopiska vision.”⁵⁸⁷

Sätter vi detta i relation till självskapelseetiken ser vi att Nozick erbjuder en lösning på vad jag i kapitel 1 (1.2.2) kallade ”den Foucaultianska fällan”. Fällan handlade om att affirmationen av ett fundament med nödvändighet begränsar friheten (detta eftersom affirmationen begränsar antalet möjliga perspektiv från vilket en diskursiv tillslutning kan ifrågasättas, vilket i sin tur riskerar att leda till försämrade möjligheter att tänka, säga, handla och vara annorlunda). Nozicks idé med frivilliga gemenskaper/samfund vilka kan grunda sin samvaro på vilka värden de vill (så länge individen frivilligt väljer att underställa sig dessa) innebär att tillgången till en mångfald perspektiv från vilket en hegemonisk ordning kan kontingentgöras förmodligen säkerställs, *samtidigt* som respekten för teorins fundamentala värden upprätthålls. Möjligheten att kombinera kontinuerlig emancipatorisk kritik med en positiv rättviseteori tycks således vara bättre än vad man först skulle kunnat tro.

Nozicks grundtanke är att människor ska ansluta sig till den gemenskap som ligger mest i linje med de egna preferenserna och om det inte existerar ett tillfredsställande alternativ ska hon vara fri att försöka skapa ett sådant. Just idén om frivilliga gemenskaper korresponderar väl med ett självskapelseideal och då kanske framförallt med möjligheten att själv välja subjekspositioner och de regler och tekniker med vars hjälp bios kan formas. Vi minns dock att Foucault påpekade att källan till de praktiker med vars hjälp den önskvärda dispositionen uppnås inte är något som individen uppfinner själv, utan att dessa har en kollektiv

⁵⁸⁷Nozick, R. *Anarki, Stat och utopi* s392 (emfas i original)

förankring.⁵⁸⁸ Kunskapen om andra system av meningstillskrivning (och de bios-formande tekniker som brukas inom dessa) är därför en viktig förutsättning för den process vi benämnt *aktiv subjektivation* vilken i sin tur möjliggör den typ av frihet från omedvetna och oreflekterade värderingar som krävs för att verkligt frivilliga, självvalda gemenskaper ska kunna affimeras eller växa fram.⁵⁸⁹

Nozick gör en skarp distinktion mellan nation och samfund, där nation betecknar en större entitet inrymmandes flera olika samfund. Samfund (eller i min vokabulär, gemenskaper) som lever på egenägd mark har enligt Nozick ingen skyldighet att tillåta medlemmar att dra sig ur gemensamma arrangemang (regler, fördelningssystem, etcetera) så länge som dessa vill kvarstå som medlemmar. En nation bör enligt Nozick erbjuda denna möjlighet. Nationen är här en del av Nozicks ramverk (eller meta-utopi) vilken korresponderar med idén om den minimala staten. Denna konstrueras således på ett sådant vis att den ger maximal frihet till de olika samfundet (precis som den gav maximal negativ frihet till individerna inom en libertariansk stat). Människor som frivilligt slutit sig samman får pålägga sig vilka regler och restriktioner de vill.⁵⁹⁰ Detta avspeglas också i det syfte som utopia är tänkt att förverkliga:

”Det yttersta syftet med en utopisk konstruktion är nämligen att skapa samhällen som människor vill och frivilligt väljer att leva i.”⁵⁹¹

Enligt Nozick har således samfundet närmast oinskränkt makt över det egna territoriet och de har rätt att stifta nästan vilka lagar som helst (så länge reella exitmöjligheter för de enskilda

⁵⁸⁸”these practices are nevertheless not something that the individual invents by himself. They are patterns that he finds in his culture and which are proposed, suggested and imposed on him by his culture, his society and his social group.” Foucault, M. ”The Ethic of the Concern for Self” s441.

⁵⁸⁹ Med ”verkligt frivilliga gemenskaper” menar jag gemenskaper som individen valt efter att alternativen har utvärderat och de egna preferenserna genomlysts (och affimerats, förkastats eller modifierats).

⁵⁹⁰Nozick, R. *Anarki, Stat och utopi* s401f

⁵⁹¹Nozick, R. *Anarki, Stat och utopi* s398

medlemmarna finns).⁵⁹² Samma långtgående rättighet gäller också för enskilda markägare.

Det utopiska ramverket är en konsekvens av Nozicks berättigandeteori enligt vilken individen erhåller oinskränkt äganderätt till innehav som uppkommit i enlighet med de principer som preciserar hur rättmätiga innehav uppkommer. Dessa är i grundutförande tre till antalet:

P1 "En person som förvärvar ett innehav i enlighet med principen om rättmätigt förvärv har rätt till innehavet."⁵⁹³ Denna princip talar om för oss hur något som tidigare varit oägt kan bli någons egendom. Den preciserar hur ursprungligt förvärv går till och vad som ska räknas som egendom, etc. Den grundläggande idén är att man erhåller äganderätt till något genom att arbeta eller bearbeta objektet. Dock gäller Lockes förbehåll som säger att man inte erhåller äganderätt till något om man inte lämnar "tillräckligt och lika gott" ("enough and as good")⁵⁹⁴ kvar åt andra, vilket helt enkelt betyder att ingen ska få det sämre på grund av detta förvärv.

P2 "En person som förvärvar ett innehav i enlighet med principen om rättmätig överföring, från någon annan som har rätt till innehavet, har rätt till innehavet."⁵⁹⁵ Denna princip preciserar hur egendom kan byta ägare på ett rättmätigt vis. Den berör saker som frivilligt utbyte, gåvor, etcetera.

P3 "Ingen har rätt till ett innehav utom genom (upprepade) tillämpningar av 1 och 2."

Genom dessa principer etableras enligt Nozick en absolut ägande- (och bestämmande-) rätt till egendom, vilken sedan

⁵⁹²Observera dock att ett samfund inte kan ändra regler och restriktioner hur som helst. De medlemmar som inte vill underställa sig den nya regimen kan behöva ges tillbörlig kompensation. (Nozick, R. *Anarki, Stat och utopi* s406)

⁵⁹³Nozick, R. *Anarki, Stat och utopi* s207

⁵⁹⁴Locke, J. *Second Treatise of Government* [1690] ed. Richard Cox, Harlan Davidson, Arlington Heights, 1982 (Kap V, § 27)

⁵⁹⁵Nozick, R. *Anarki, Stat och utopi* s207

ligger till grund för den långtgående lagstiftande frihet som samfundet (och privata markägare) har rätt till.

Kritiken mot berättigandeteorin har som bekant varit massiv och jag ska inte återupprepa den i detta arbete. Utifrån mitt anti-fundamentalistiska perspektiv räcker det med att påpeka att den idé om ”naturliga rättigheter” och absolut äganderätt som berättigandeteorin vilar på saknar grund. Det finns (utifrån det perspektiv som detta arbete tar som utgångspunkt) inga naturgivna rättigheter. Givet den avgränsning som gjorts till att formulera en rättviseteori för ett mångkulturellt, liberalt, demokratiskt samhälle, där syftet är att eftersträva en egalitär fördelning av lika goda aktiva subjektivationsmöjligheter (och inte som hos Nozick att ”skapa samhällen som människor vill och frivilligt väljer att leva i”) finns det mycket som talar för att inte erkänna denna typ av absolut ägande. Nozicks utopi förefaller kunna leda till territorialt åtskilda grupper, vilket inte främjar möjligheterna till aktiv subjektivation. En av anledningarna till detta är att det är svårt att se hur barn som föds in i dessa isolerade gemenskaper ska kunna garanteras lika god tillgång till andra perspektiv från vilka den egna förgivettagna präglingen ska kunna medvetandegöras, utvärderas och i vissa fall överskridas, som barn i mer öppna och mixade gemenskaper kan åtnjuta. För att kunna garantera lika god tillgång till andra perspektiv krävs, menar jag, en större grad av statlig inblandning i samfundens interna angelägenheter, än vad det libertarianska ramverk som Nozick skisserar, kan tillåta. Jag kommer nedan argumentera för att subjektivationsprincipen främjas bäst av en (delvis) gemensam skola. En av anledningarna till detta är att den territoriala separationen som riskerar bli utfallet av Nozicks teori ökar risken för främlingskap mellan olika gemenskaper. En sådan utveckling riskerar, menar jag, att leda till att essentialistiska och fundamentalistiska världsåskådningar får stå oemotsagda vilket i sin tur ökar risken för den typ av avhumanisering av den andre (skapandet av ”pseudo-människor”) som Rorty varnade oss för, och vars konsekvenser var synnerligen förödande under till exempel balkankriget (se kap 1). Territoriell separation ökar också risken för negativ identitetstillskrivning, vilket i sin tur kan bidra till uppkomsten av denna typ av förödande konflikter.

Jag menar således att det ur ett självskapelseetiskt perspektiv inte är önskvärt med territorialt avgränsade och i allt för hög grad suveräna gemenskaper. Istället bör en liberal, demokratisk och mångkulturell stat ta avstamp i den gällande lagstiftningen (vilken på olika vis affirmerar värdena frihet och jämlikhet) och väga krav om grupp-specifika rättigheter som syftar till att möjliggöra uttryckandet av sin specifika särart mot denna. För att staten ska leva upp till Förbudsprincipen P3 bör följande beslutsrekommendation gälla: I de fall som grupprättigheter kan antas öka möjligheten till aktiv subjektivtion bör de erkännas (alternativt att den befintliga lagstiftningen modifieras för att finna en "universell" lösning). I de fall där de kan antas leda till en otillbörlig begränsning av individens aktiva subjektivtionsmöjligheter bör de inte erkännas. Detta innebär en gradvis förändring mot allt högre grad av frihet i samhället (i betydelsen ökande möjligheter till aktiv subjektivtion) samtidigt som man undviker problemet med att någon "tvingas vara fri" i en framtida utopis namn, det vill säga offra någon på framtidens altare.

5.7 Självskapelseetik och utbildningens organisation

Jag ska nu ta mig an frågan om hur en stat som affirmerar självskapelseetiken skulle kunna organisera skolväsendet för att på bästa sätt garantera barnens frihet (det vill säga möjligheten till aktiv subjektivtion). Precis som i avhandlingens övriga delar eftersträvas en principiell diskussion vilken är möjlig att konkretisera på olika vis, även om jag i detta fall blir mer konkret än vad som tidigare varit fallet. Genom att rikta intresset mot skolan följer jag här en lång tradition av tänkare som alla pekat mot skolan som en nyckelarena för att åstadkomma samhällsförändringar. Samtidigt knyter ämnet an till frågan om grupprättigheter. I många fall reses krav från olika minoriteter om att få starta egna skolor. Denna typ av krav har i vissa fall också tillgodosetts. I Sverige har vi till exempel sameskolan men också flera religiösa friskolor. Den specifika frågan som vi nu ska ställa oss är: Hur bör man utifrån ett självskapelseetiskt perspektiv förhålla sig till religiöst och kulturellt betingade friskolor?

För att besvara denna fråga ska vi återknyta till den nietscheinspirerade förståelsen av den subjektivtionsprocess som leder

fram till en aktiv koherent subjektivation. Jag kommer här argumentera för att man under tidiga skolår (under större delen av det Nietzsche kallar ”kamelstadiet”) bör tillåta och till och med uppmuntra förekomsten av religiösa friskolor och andra ”kultur-specifika” skolformer. Längre upp i det obligatoriska utbildningssystemet (under det sena kamelstadiet, och lejonstadiet) bör dessa inte tillåtas. Under denna tid gynnas subjektivationsmöjligheterna bäst av en gemensam skola. I ”barnstadiet” (och då talar vi om olika former av frivillig vuxenutbildning) bör separata utbildningar åter bli möjliga.

5.7.1 Det tidiga kamelstadiet: Religiöst och kulturellt betingade friskolors vara eller ickevara.

Vi minns från tidigare kapitel att det övergripande målet med det tidiga kamelstadiet är för individen att nå fördjupad kunskap om den kulturella prägling som format henne. Det handlar enkelt uttryckt om att lära känna sig själv. Denna kunskap är som vi har sett central för möjligheten till aktiv subjektivation och fastslogs också i Kunskapsprincipen P1, som precisades ovan. Denna självkänedom måste föregå alla former av självskapelseförsök eller ”re-styling” eftersom man inte på ett meningsfullt sätt kan överskrida det man inte känner. Jag citerade ovan Stefan Ramaekers som uttryckte denna nietzscheanska tankegång på ett bra sätt. Citatet kan vara värt att upprepa:

”[E]ducation means, at least in the early stages, being subordinated to a particular view of what is worth living for, and being introduced into a system of beliefs. Education consists in teaching the child to see and to value particular things, to handle a perspective: to lie.”⁵⁹⁶

Vad bör ovanstående få för konsekvenser för hur vårt utbildningsväsen bör vara organiserat, och då mer specifikt, på vår inställning till religiöst och kulturellt betingade friskolor? Klart är alltså att elevernas kunskap och förståelse för den egna kulturen är av yttersta vikt för deras subjektivationsmöjligheter. Detta arbete måste alltså *föregå* utarbetandet av ett aktivt och välreflekterat förhållningssätt till andra normer och värdesystem.

⁵⁹⁶Ramaekers, S. ”Teaching to Lie and Obey” s260

Men frågan är alltså vilka implikationer som detta bör ha på vårt sätt att organisera vårt utbildningsväsende. Jag ser två möjliga vägar att gå; den ena betydligt mer radikal och kontroversiell än den andra. Den första handlar om att avsätta undervisningstid för studiet av den egna kulturen, men ändå behålla ”blandade” skolor. Vi kör med andra ord på ungefär som vanligt men avsätter specifik tid till ”kulturkunskap”, hemspråksundervisning, etcetera. Den andra vägen handlar om att tillåta, stödja och *uppmuntra* förekomsten av religiösa och kulturellt betingade friskolor. Tanken är i så fall att dessa (under det tidiga kamelstadiet) skulle ha större möjligheter att ge barn med denna bakgrund en god kunskap och förankring i den (eller de) egna kulturens (kultureernas) värdesystem. Jag förespråkar den senare utvecklingen.

Risken med att köra på som vanligt ligger, tror jag, i att den hegemoniska kulturens värderingar tenderar att bli gällande, även för barn med invandrarbakgrund. Minoritetskulturens värderingar, vilka alltså på ett omedvetet plan utgör en del av individens identitet, tas inte på allvar. För att den skall tas på allvar tror jag att det i många fall behövs en ”kritisk massa”, det vill säga en gemenskap bestående av ett flertal individer vilka upprätthåller trovärdigheten hos det specifika systemet av meningstillskrivning. Finns inte denna massa riskerar detta att försvåra individens arbete att nå självförståelse. Den egna kulturens värdesystem riskerar att uppfattas som falskt; vilket i värsta fall kanske även kommer att gälla individens egen identitet.

Ställer vi detta mot det andra alternativet finner vi inte samma problematik. I denna differentierade kontext skulle det egna kulturella värderingssystemet inneha en hegemonisk ställning. Härav följer att barnet i denna miljö skulle ha bättre förutsättningar att på ett naturligt sätt lära känna det system av meningstillskrivning vars värderingar och normer präglade henne. Religiöst och kulturellt betingade friskolor skulle därför kunna vara bättre lämpade (under det tidiga kamelstadiet) att handha utbildningen av elever med denna typ av bakgrund. Elevens möjlighet att uppnå en djuplodande kunskap om den egna kulturen (eller ett stabilt perspektiv om man så vill) skulle med en sådan organisationsstruktur, öka. Jag är alltså fullständigt enig med

Ramaekers tolkning av Nietzsche som lägger emfas på betydelsen av en fast förankring och en djupgående kunskap om den egna kulturen, vilken bör *föregå* alla former av "re-styling". Att skaffa sig denna djuplodande positionering är en viktig förutsättning för senare kreativitet.⁵⁹⁷ En sådan förankring uppnås bäst, under det tidiga kamelstadiet, genom bejakandet av kulturellt separerade skolor.

5.7.2 Det sena kamelstadiet: Religiöst och kulturellt betingade friskolors vara eller ickevara.

Går vi vidare till det sena kamelstadiet minns vi att detta hade två övergripande och relaterade målsättningar. För det första att förse individen med kunskap och förståelse för andra system av meningstillskrivning (främst då för de som existerar i det omgivande samhället). Detta handlar enkelt uttryckt om att tillförsäkra individen tillgång till, och kunskap om, andra perspektiv. Detta är i sin tur relaterat till det andra målet med det sena kamelstadiet, nämligen att möjliggöra en aktiv utvärdering av den egna präglingen, det vill säga det egna systemet av meningstillskrivning vilket format henne. För detta krävs då tillgång till andra (både transkulturella och genealogiska) perspektiv. Samtidigt innebär den ökade kunskapen om andra perspektiv att risken för negativ identitetstillskrivning i förhållande till den andre, minimeras, vilket vi ovan lyfte fram som en av de faktorer som kunde omintetgöra möjligheten till aktiv subjektivation för individer som identifierar sig med en minoritetsgrupp.

Vilka konsekvenser bör ovanstående ha för vår inställning till religiöst och kulturellt betingade friskolor, som en del av vårt utbildningssystem på denna nivå? Är dessa fortfarande bäst lämpade för att klara denna uppgift? Mitt svar är nej. Under det sena kamelstadiet är fördelarna med en gemensam skola mycket stora. Målet är som sagt att dels skaffa sig ingående kunskaper om de i samhället parallellt existerande systemen av meningstillskrivning (samt tidigare existerande versioner av det egna perspektivet) och dels att medvetandegöra och möjliggöra utmaningen av den egna positioneringen, som man har med sig från

⁵⁹⁷Ramaekers, S. "Teaching to Lie and Obey" s258

det tidiga kamelstadiet. Dessa mål uppnås bäst i en mångkulturell kontext där interaktionen med individer som upplever sig positionerade i andra system av meningstillskrivning, blir en naturlig del av både vardag och undervisning. Det är givetvis bättre att lära känna andra människor och kulturer på riktigt än att läsa om dem (även om också det senare är ett viktigt redskap). Genom denna interaktion och utbyte av erfarenheter kommer i bästa fall både förståelsen för andra "kulturer" och medvetandegörandet av den egna präglings att möjliggöras.

Genom att i det sena kamelstadiet undvika segregerade skolor undviker man också i någon mån risken för uppkomst av den typ av falskt medvetande som vi ovan kopplade samman med manipulation och undanhållande av information. Risken för uppkomst av denna typ av falskt medvetande är större i slutna miljöer, helt enkelt eftersom *möjligheten* att styra informationens innehåll och art är större i segregerade skolor. Härav följer att den egalitära fördelningen av goda aktiva subjektivationsmöjligheter uppnås bäst om kulturellt och religiöst betingade friskolor inte tillåts under det sena kamelstadiet.

5.7.3 Lejonstadiet: Religiöst och kulturellt betingade friskolor vara eller ickevara.

Gränsen mellan det sena kamelstadiet och lejonstadiet är som tidigare påpekades flytande. Kamelstadiet handlar om *förbere-delsen* medan lejonet, den helige nejsägaren, är den som *hand-lar*, som utmanar, omstöper och kanske till och med helt bryter med det förväntade handlingsmönstret som den egna traditionen eller traditionerna bjuder. Lejonet är den som river ner och möj-liggör utarbetandet av en unik positionering i förhållande till den egna präglings. För att tala med den terminologi som utarbete-des ovan handlar utbildning utifrån detta perspektiv om att åstadkomma rubbningar (både med hjälp av transkulturella och genealogiska perspektiv) som visar på kontingensen hos det eller de system av meningstillskrivning som präglat individen. Dock minns vi att rekonstruktionen av Nietzsche förde med sig att lejonstadiet inte med nödvändighet måste innebära ett förkas-tande eller ett överskridande av den egna präglings. Aktiv sub-jektivation kan som sagt även innebära att individen väljer att

aktivt affirmera den samma. Att utvärdera implicerar därför inte med nödvändighet att överskrida.

Vi kan också konstatera att man omöjligen kan bejaka ett lejons förhållningssätt till allting samtidigt. Det är omöjligt att utvärdera och ifrågasätta allt på en gång. Av ovanstående följer att det är omöjligt att helt skilja på det sena kamelstadiet och lejonstadiet. Eleven kan ha kommit ganska långt i frigörelseprocessen på vissa områden, medan hon knappt har börjat på andra. Hon är således både lejon och kamel samtidigt. Detta gör att man på ett organisatoriskt plan inte kan skilja på dessa två stadier: Detta är fallet eftersom det rör sig om individens inre *progressiva* utveckling. Av denna anledning drar jag slutsatsen att religiöst och kulturellt betingade friskolor inte heller fyller någon funktion i detta stadium av individens utbildning.

5.7.4 Barnstadiet: Religiöst och kulturellt betingade friskolors vara eller ickevara.

Barnet är som Nietzsche uttrycker det *ett av sig själv rullande hjul*. Detta korresponderar till viss del med det ideal som vi benämnt aktiv koherent subjektivation. Idealet är att förstå som en idealtyp att sträva mot och inget som vi någonsin tillfullo kan realisera. Snarare handlar det om ett "livslångt lärande". Efter rekonstruktionen av Nietzsche som genomfördes ovan konstaterades att barnstadiet inte med *nödvändighet* inbegriper skapandet av *nya* värden och gemenskaper. Istället fokuseras i högre grad skapandet av sin egen plats i det befintliga, polymorfa och i många avseenden fragmentariska utbudet av värden, normer och subjektpositioner som samexisterar i det mångkulturella samhället. I vissa fall kommer detta att innebära en ontologisk subjektivation, i andra fall inte. Det är dock viktigt att påpeka att aktiv subjektivation i alla avseenden rör sig om att ge sig själv den lag (det logos och de tekniker) med vars hjälp man formar bios. I vissa fall kan det röra sig om ett logos som inte alls finns med i de externa maktrelationer som präglat individen från början (vilket till exempel är fallet när någon konverterar till en "främmande religion"). I andra fall kan det röra sig om en affirmation av den egna traditionen. Det senare kräver dock lika mycket. I båda fall krävs nämligen att individen uppnått den

frihet eller ”friståendehet” från den egna präglingen som gör att vi kan tala om detta i termer av att man ger sig själv den lag (logos) som får styra utformandet av bios (livet). Aktiv subjektivation kräver ett självvalt logos. I vissa fall väljer individen en ”ny” lag, i andra fall väljs den samma. Det ena valet är inte att betrakta som mer önskvärt eller ”bättre” än det andra.

Vad betyder detta för organiseringen av utbildning? Ja, eftersom vi nu talar om det val som mogna individer gör förefaller det orimligt att *påtvinga* dessa en gemensam utbildningsform. Jag argumenterade ovan för att det är möjligt att aktivt välja att inte vara fri (till exempel underställa sig en religiös auktoritet). Givet att detta är förenligt med aktiv subjektivation bör det också vara möjligt att i detta stadium ha separata utbildningsanstalter (något som tycks rimma väl med Särartsprincipen ovan.) I vissa fall handlar det om utbildning *inom* den gemenskap som individen valt att affirmera. Detta val bör, menar jag, respekteras. Man bör till exempel inte *tvinga* ihop präst-, rabin- och iman-utbildningen under samma tak, även om en gemensam utbildning i vissa avseenden säkert kan ha positiva konsekvenser i form av en ökad förståelse.

Jag drar därför slutsatsen att det under barnstadiet (vilket innebär att vi talar om vuxna individer i en frivillig skolform) åter bör vara *tillåtet* med religiöst och/eller kulturellt betingade utbildningar. (Huruvida någon gemenskap känner behov av att utnyttja denna möjlighet är en annan fråga).

6

Sammanfattande summering och utvärdering

Syftet med detta avslutande kapitel är att dra ihop trådarna och sammanfatta några av avhandlingens mest centrala aspekter, samt att ta ett steg tillbaka och utvärdera projektet. Låt oss börja med att ge en övergripande förståelse för självskapelseetiken genom att visa på hur denna relaterar till den Foucaultianska etiken, för att på så vis skriva fram det normativa ideal som teorin affirmerar.

6.1 Avstamp

Avstamp togs i den Foucaultianska etiken vilken på ett lite schablonmässigt sätt sammanfattas i uppmaningen ”att förvandla livet till ett konstverk.” Vad betyder det? Det första vi konstaterade var att Foucault intresserar sig för en antik typ av etik som är annorlunda än den som vi idag ofta avser fånga med etikbegreppet. Modern etik handlar huvudsakligen om att avgöra vilka teorier, principer eller regler som bör styra vårt handlande i en viss situation (tillämpad etik) eller om metaetiska frågor som berör de epistemologiska och ontologiska aspekterna av dessa principer och teorier (om det finns moraliska fakta, om något kan vara gott och ont i sig, etcetera.) Den antika etiken som utgör förlaga till den Foucaultianska etiken handlar istället huvudsakligen om tekniker för karaktärsdanning, om omsorgen om sig själv, om den askes med vars hjälp man kan forma livet och få det att förkroppsliga ett visst logos. Det man vill uppnå är en harmonisk relation mellan logos (det vill säga det koherenta system av principer och värderingar som man anser giltiga och som man säger sig följa) och bios (det levda livet). Detta antika ideal är kopplat till en specifik förståelse av frihet i betydelsen frihet från passionernas slaveri. Genom karaktärsdanning undkommer man att förslavas under sina passioner. Man är inte slav

under tillfälliga infall eller känslostormar utan ens handlingar är ett förkroppsligande av ett välreflekterat logos. Självskapelse och karaktärsdaning kan därför sägas vara ett realiserande av frihet.

Denna typ av frihetsförståelse behålls av Foucault, men radikaliseras också markant. I antiken fanns tydliga begränsningar av vilka logos som kunde erkännas som giltiga. I den atenska kontexten var det idén om gemenskapen som satte gränser. Vi är politiska djur och bör därför utforma vårt logos på ett sätt som bidrar till gemenskapens bästa. Vi uttryckte detta som att man i det antika atenska tänkandet menade att den filosofiska parrhesian (sanningssägandet) som är kopplat till formandet av sig själv som moralisk individ bör vara parallell med den politiska parrhesian som är kopplad till formandet av sig själv som medborgare. Att forma sig som individ bör vara analogt med att forma sig till en god medborgare. I den romerska kontexten (hos stoikerna) sker en viss frikoppling av relationen mellan individ och gemenskap och det är istället idén om ett överindividuellt, universellt förnuft som satte gränserna för logos (och nu handlar det om att förena sig eller leva i enlighet med detta.)

Foucault däremot utvecklar och affirmerar en anti-essentialistisk subjektförståelse som är helt skild från den transcendentalfilosofiska förståelse som har dominerat och fortfarande dominerar stora delar av den samtida filosofin och som vi finner hos tänkare som Descartes, Kant, med flera. Istället för att vända sig inåt, vänder sig Foucault utåt mot de externa maktrelationer som format subjektet. Det Foucault tecknar är subjektets genealogi (det vill säga hur subjekten formats på olika sätt, av olika typer av maktregimer och dispositiv under olika historiska epoker). Foucault (och då framförallt den tidige Foucault) ser subjektet som en produkt av dessa externa maktrelationer. När nya regerandekomplex vinner hegemonisk ställning (till exempel vid övergången från *Kungamakt* till *Statsförnuft*) skapas nya typer av subjekt. Det finns ingen stabil kärna i subjektet som kan tjäna som ett fundament. Sanningen om subjektet finner man inte genom att blicka inåt. Istället måste vi vända blicken utåt.

Foucaults etik handlar förenklat om att i möjligaste mån försöka frigöra sig från denna kulturella prägling. Istället för att vara ett av externa maktrelationer format subjekt bör vi eftersträva att vara upphov till oss själva. Det handlar alltså inte bara om att frigöra sig från passionernas slaveri, utan också om att frigöra sig från den kulturella präglingens slaveri. Det är en radikal frigörelseprocess som eftersträvas, vilken möjliggör självskapelse. För att möjliggöra engagemang i denna självskapelseprocess krävs mycket arbete med att försöka medvetandegöra och synliggöra denna förgivettagna kulturella prägling, vilken vi ofta är omedveten om. Jämfört med de antika förlagorna är den Foucaultianska etiken betydligt mer radikal och genomgripande vilket bland annat kommer till uttryck i att de tidigare begränsningarna på logos tagits bort. Kanske bör man därför förtydliga Foucaults uppmaning om att ”förvandla livet till ett konstverk” och betona att idealet handlar om att eftersträva ”ett i så hög grad som möjligt fritt valt” konstverk. Det är dock synnerligen viktigt att påpeka att detta konstverk inte skapas i tomma intet, utan alltid i relation till, och med hjälp av, det redan existerande (dock utan given förlaga). Förenklat uttryckt är det detta som är den Foucaultianska etikens strävandemål.

Till skillnad från de antika grekiska och romerska förlagorna är etiken för Foucault mestadels en privat angelägenhet vilken inte har mycket med samhället att göra. Vi kan uttrycka detta som att den filosofiska parrhesian (som är ett verktyg med vars hjälp relationen mellan logos och bios kan examineras) ges primat, medan den politiska parrhesian hamnar i bakgrunden. Under större delen av sin filosofiska gärning begränsar sig Foucault till vad jag kallat kontinuerlig emancipatorisk kritik, vilket handlar om att uppmärksamma, utmana och försöka bekämpa begränsande, fastlåsta maktrelationer (dominansförhållanden) utan att han för den skull föreslår en egen alternativ, substantiell rättviseteori eller samhällsvision. Han kritiserar med andra ord befintliga dominansförhållanden utan att komma med ett eget motförslag om hur det borde vara istället. I grund och botten handlar det om att genom kritik av befintliga begränsande makt och dominansförhållanden öka möjligheterna (både för sig själv och andra) att frigöra sig från de externa maktrelationer som präglat och format oss, vilket i sin tur möjliggör för oss att förvandla

livet till ett ”konstverk”. Den emancipatoriska kritiken skapar en lakun av frihet (i betydelsen avsaknad av dominansförhållanden) vilket i sin tur möjliggör självskapande; vilket också kan betecknas som frihet (men nu i betydelsen frihet från passionernas och den kulturella präglingsens slaveri). Den förra typen av frihet är en förutsättning för den senare.

Jag menar att det finns ett antal problem med Foucaults hållning.

(a) För det första saknas hos Foucault ett explicit bejakande av ett jämlikhetsideal vilket gör hans position reaktiv. Enligt Foucaults teori kan man inte på förhand (på principiella grunder) bannlysa vissa logos, utan endast om utlevelsen av dessa ger upphov till otillbörligt begränsande makt och dominansrelationer. Detta är problematiskt eftersom när det gått så långt kan dessa vara svåra att göra något åt. Ett exempel som på sätt och vis speglar detta kan vi hämta från Foucaults eget liv och hans förhållningssätt till den Iranska revolutionen 1979. Utgår man från Foucaults position (och den kontinuerliga emancipatoriska kritiks primat) är alla samhällsrevolutioner som ju per definition ruckar den rådande ordningen positiva, eftersom de möjliggör nya erfarenheter och skapar nya sätt för oss att tänka, säga, handla och vara annorlunda (det vill säga de möjliggör självskapande). Ur den synvinkeln är Foucaults inledningsvis positiva uttalanden om händelserna i revolutionens Iran både begripliga och följdriktiga. Problemet är bara att denna nyvunna frihet var extremt kortlivad då den revolutionära ordningen snart förvandlades till en ny ortodoxi som om möjligt är ännu mer begränsande än den tidigare. Detta visar på att ett ensidigt bejakande av emancipatorisk kritik är otillräcklig och att denna hållning bör kompletteras med formulerandet av en substantiell rättviseteori som affirmerar grundläggande värden, så som frihet och jämlikhet. Denna komplettering möjliggör för oss att på principiella grunder, a priori, fördöma vissa logos.

(b) För det andra riskerar Foucaults vägran att formulera en generell, substantiell rättviseteori innebära att vissa grupper som är underställda dominansförhållanden helt lämnas åt sitt öde. Detta kan hända om de själva saknar kraft och möjlighet att göra motstånd mot dessa begränsande maktrelationer; samtidigt som

ingen annan (specifik intellektuell) väljer att utkämpa striden för deras räkning. Detta är ur rättvisesynpunkt ohållbart och visar på behovet av en rättighet som dessa grupper har möjlighet att åberopa.

Sammantaget visar (a) och (b) att idén att betrakta etiken som en privat angelägenhet är otillfredsställande. Avhandlingsprojektet tar fasta på detta och syftar till att förvandla den Foucaultianska typen av etik från en privat angelägenhet (vilket det är för både Foucault och Nietzsche) till en övergripande generell samhällsetik som bör genomsyra samhällets institutioner och mellanmänskliga relationer. Det jag gör är enkelt uttryckt att rekonstruera eller tänka vidare med Foucault. Jag sätter upp ett *nytt* mål för etiken och funderar sedan på hur Foucaults ursprungliga teori behöver kompletteras för att detta mål ska vara möjligt att nå. Resultatet av detta arbete kallar jag självskapelseetik. Jag visade i avhandlingens första del att detta nya mål (att förvandla den Foucaultianska etiken från en mestadels privat angelägenhet till en övergripande rättviseteori eller samhällsetik) inte är möjligt att nå inom ramen för Foucaults eget tänkande och jag kompletterade därför i avhandlingens andra och tredje del, den teoretiska basen med framförallt Laclau och Mouffes diskursteori, samt vissa element från Nietzsche och Nozick. Det jag gjorde mer konkret var *för det första* att utveckla en mer fullständig subjektivationsteori (vilka typer av subjektivation finns; hur går dessa till; vilka är dess möjlighetsbetingelser; samt vilken typ av subjektivation är önskvärd och varför). Och *för det andra* diskuterade jag vilka implikationer teorin har för hur en stat som affirmerar självskapelseetiken bör ställa sig till krav på grupp-specifika rättigheter. Låt oss sammanfatta dessa punkter var och en för sig.

6.2 Teori

I samband med diskussionen om olika typer av subjektivation skilde vi mellan *aktiv* och *passiv* subjektivation där det senare refererar till någon som lever i enlighet med vad traditionen bjuder och som låter sig formas av den kulturella präglingen, medan det förra refererar till någon som strävar efter att vara upphov till sig själv. Självskapelseetiken bejakar aktiv subjektivat-

ion. Vi skilde också mellan *ontologisk* och *ontisk* subjektivation och sa att det förra rör subjektivationssätt som utmanar den rådande ordningen medan den senare handlar om en subjektivation som ligger inom ramen för det socialt accepterade. Både ontisk och ontologisk subjektivation kan enligt självskapelseetiken vara utslag av aktiv subjektivation. Att utvärdera implicerar inte med nödvändighet att överskrida. Vi gjorde också en distinktion mellan *vertikal* och *horisontell* subjektivation där det förra handlar om positioneringen inom ramen för en subjektposition, medan den senare handlar om hur en sådan vertikal positionering påverkar positioneringen i andra subjektpositioner (det vill säga relationen mellan subjektpositioner).

När vi diskuterade möjlighetsbetingelserna för dessa typer av subjektivation konstaterade vi att både aktiv eller passiv subjektivation var att betrakta som idealtypiska fenomen vilka inte fullständigt låter sig realiseras. Förenklat kan man säga att den aktiva subjektivationen aldrig kan bli fullständig eftersom vi inte helt förmår att medvetandegöra den kulturella präglings som format oss (och vi inte på ett meningsfullt sätt kan överskrida det vi inte känner); medan den passiva subjektivationens omöjlighet härrör från diskursens ofrånkomliga rubbningar. Dessa rubbningar kan vara av olika slag (materiella - ideella; privata – offentliga; frivilliga – drabbande; genealogiska - transkulturella) och är centrala eftersom de gör diskursen instabil och möjliggör för oss att tänka, säga, vara och handla annorlunda. Diskursens rubbningar utgör således en viktig möjlighetsbetingelse för självskapelseetikens normativa ideal.

Det normativa ideal som självskapelseetiken förespråkar kallar jag *aktiv koherent subjektivation* vilket förenklat uttryckt är det Foucaultianska idealet där man eftersträvar frihet från både passionernas och den kulturella präglings slaveri (vilket uppnås genom förkroppsligandet av ett självvalt koherent logos) *men* med återinförda a priori-restriktioner. Självskapelseetiken kräver explicit att man vid konstruktionen av logos respekterar värdena frihet och jämlikhet. Restriktionen är tänkt att garantera att alla medborgare har lika goda möjligheter att ägna sig åt aktiv subjektivation. (Subjektivationsprincipen.)

För att precisera det normativa idealet ytterligare samtidigt som vi kan blottlägga argumenten som talar för självskapelseetikens önskvärdhet kan vi göra bruk av det analysinstrument som Foucault använder i sin analys av de antika förlagorna. Vi minns då att *bestämningen av den etiska substansen* handlade om vad i livet man uppfattar som moraliskt relevant. Mot vad riktas våra moraliska omdömen? För självskapelseetiken handlar dessa etiska omdömen främst om förhållningssättet till den kulturella präglingen och relationen mellan logos och bios. Nästa komponent i analysinstrumentet utgörs av *underkastelsesättet* vilket vi sa rörde två frågor. För det första en precisering om *vad* som eftersträvas. Enligt självskapelseetiken bör vi eftersträva ett harmoniskt förhållande mellan logos och bios eller mer precist, ett förkroppsligande av ett självvalt (i betydelsen fristående från mannen och den kulturella präglingen) koherent logos vilket respekterar värdena frihet och jämlikhet. För det andra rör underkastelsesättet en bestämning om *varför* detta bör eftersträvas. Självskapelseetiken gav flera svar på denna fråga. För det första lyftes Nietzsche (och i viss mån Sokrates) fram vilka kopplade samman ett examinerat, självvalt liv med upplevelsen av detta som meningsfullt och värdefullt. Vi minns att Sokrates uttryckte detta som att ett oexaminerat liv inte var värt att leva. Att ägna sig åt självskapelseetik är ett sätt att ge livet mening. För det andra lyfte vi fram Foucault som betonade frihetens värde (i betydelse fri från passionernas och den kulturella präglingens slaveri). Självskapelseetikens karaktärsdanande verksamhet är som vi tidigare uppmärksammat ett sätt att realisera frihet.⁵⁹⁸

I och med att vi gav den Foucaultianska etiken ett nytt mål som förvandlade den från en privat angelägenhet till en samhällsetik eller rättviseteori, aktualiseras också ett par andra argument. Det första av dessa är ett rättviseargument som rör fenomenet ”negativ identitetstillskrivning”. För att man ska kunna leva upp till subjektivationsprincipens jämlikhetsideal – att alla bör ha lika

⁵⁹⁸ Jag menar alltså att man kan argumentera för att vi värdesätter aktiv subjektivtion i sig eller på grund av att det skänker livet mening. Möjligen kan man i likhet med Seneca också koppla den frihet från ett passionsstyrt liv som man når genom självformation och självkontroll till en känsla av njutning (”a tranquillity of mind”) vilken också skulle kunna vara värdefullt i sig. Om man väljer mittenalternativet rör det sig i grund och botten om samma värdeteori Nietzsche (och Sokrates) företrädde. Ur självskapelseetiskt perspektiv är samtliga argumentationslinjer acceptabla.

goda möjligheter att ägna sig åt aktiv koherent subjektivation – krävs att både individer som identifierar sig med majoritetsgruppen och med olika minoritetsgrupper ägnar sig åt självskapelseetik. Om majoritetsgruppen *inte* gör det riskerar fenomenet med negativ identitetstillskrivning att omintetgöra minoriteters lika möjlighet till aktiv koherent subjektivation. Majoriteten har enligt teorin en tendens att tillskriva till exempel invandrare en identitet som består av negationen av sin egen identitet. Att vara invandrare i Sverige är i vissa fall det samma som att vara icke-svensk. Att identifiera sig med en sådan identitet leder till alienation och försämrade möjligheter till aktiv subjektivation, vilket inte är rättvist. Ur rättvisesynpunkt är det således viktigt att individer som identifierar sig med majoritetskulturen lär känna de olika minoritetskulturer som omger dem för att därigenom undvika fenomenet med negativ identitetstillskrivning. Ett bra sätt att leva upp till detta är genom bejakandet av självskapelseetiken.

Det är även viktigt att individer som identifierar sig med minoriteter bejakar självskapelseetiken. Dels handlar det om att säkerställa att kravet på intern liberalism inom grupperna efterlevs så att ingen gruppmedlems aktiva subjektivationsmöjligheter begränsas på ett otillbörligt vis och dels handlar det om att tillförsäkra majoritetsgruppen tillgång till andra perspektiv från vilken deras kulturella prägning kan synliggöras. Utan tillgång till dessa perspektiv minskar deras möjlighet till aktiv subjektivation. Detta är således en annan typ av argument som bygger på ett ömsesidigt positivt beroendeförhållande mellan olika kulturella grupper. Om individer som identifierar sig med den ena gruppen i högre utsträckning ägnar sig åt aktiv subjektivation ökar även dessa möjligheter för individer som identifierar sig med andra grupper.

Ett andra rättviseargument för varför man bör bejaka självskapelseetiken är det vi kan kalla ”syndabocksargumentet”. Argumentet hämtar näring i Lacans psykoanalytiska etik, men jag vill mena att det i det närmaste är samma typ av underliggande logik som Rorty var inne på då han diskuterade konsekvenserna av den fundamentalistiska filosofins sanningssökande (skapandet av pseudomänniskor) och som Foucault berörde i sin diskussion

av bland annat liberalismens naturalism och biomaktens rasistiska logik; och som Laclau och Mouffe försökte fånga med te- sen om samhällets omöjlighet. Det handlar i grund och botten om konsekvenserna av (det nödvändigtvis misslyckande) försö- ket att skapa en slutgiltig diskursiv tillslutning (som till exempel kan komma till uttryck i en vilja att etablera moraliska sanningar eller realiserandet av en statisk samhällsvision). När vi (på grund av ofrånkomliga rubbningar) misslyckas med denna eta- blering har vi enligt teorin en tendens att peka ut en syndabock som får bära skulden för detta misslyckande. För att ta ett exem- pel hämtat ur den Lacanska traditionen: När nazismen inte lyck- ades realisera sin samhällsvision pekades Juden ut som en viktig orsak till detta och stora ansträngningar gjordes för att lösa ”problemet”. Självskapelseetiken hjälper oss att inse att synda- bocken är oskyldig och att det snarare är sökandet och försöket att etablera säkra moraliska sanningar och statiska samhällsvi- sioner som är problemet. Självskapelseetiken lär oss också att inse värdet i andra perspektiv från vilket den egna förgivettagna kulturella präglingen kan medvetandegöras. Det behöver väl knappast upprepas att utpekandet av syndabocker och intervent- ionen i deras liv (vare sig denna tar sig uttryck i steriliserings- kampanj, fosterhemsplaceringar, ”slutgiltiga lösningen” eller andra former av interventioner i ”pseudomänniskornas” liv) är ett problem ur rättvisesynpunkt.

Ett sista argument som är sammanlänkat med både negativ iden- titetstillskrivning och syndabocksargumentet rör social fred och stabilitet. Ett samhälle där andras olikhet ses som en tillgång och där inga grupper alieneras på grund av negativ identitetstill- skrivning eller oförskyllt blir utpekande som syndabocker bör ha goda chanser att på en rättvis och demokratisk grund åstad- komma social fred och stabilitet, vilket är ett viktigt värde för de flesta normativa samhällsteorier, så även för självskapelseetiken.

Nästa punkt i Foucaults analysinstrument rör *formerna för utar- betandet av självet*. Vi har konstaterat att teknikerna för att forma sig själv har skiftat genom historien, allt ifrån antikens olika former för självexamination till katolicismens bikt och dagen självhjälpsböcker, meditation och terapi. Självskapelse- etiken förespråkar inte den ena tekniken före den andra utan

lämnar detta till individen själv att avgöra vilka tekniker som man anser mest effektiva och lämpliga. Praktiserandet av parrhesia syns mig dock vara centralt. Utan detta sanningsälgande förefaller den kontinuerliga utvärderingen av huruvida man i sina handlingar lyckas förverkliga idén om vem man vill vara (harmoni mellan logos och bios) vara svår att realisera. De parrhesiastiska praktiker som analyserades i kapitel 2 kan i detta avseende vara behjälpliga.

Den sista aspekten av Foucaults analysinstrument rör etikens *telos* det vill säga dess mål. Det självskapelseetikerna ser som normativt önskvärt kan kanske sammanfattas i termer av en kontinuerlig strävan mot frihet och jämlikhet, manifesterat som fritt självskapande subjekt vars liv varken dikteras av passionernas eller den kulturella präglings slaveri, men som samtidigt respekterar teorins grundläggande värden, frihet och jämlikhet (det vill säga som önskar att alla individer i samhället åtnjuter samma möjlighet att genom aktiv subjektivation kunna skapa en koherent identitetskonstruktion). Detta är självskapelseetikens *telos*.

6.3 Implikation

Grupprättigheter

I avhandlingens sista del tog jag mig an frågan om grupprättigheter eftersom dessa är starkt kopplade till möjligheten att konstituera sig själv som subjekt och att därigenom uttrycka sin särart (vilket är centralt för möjligheten till aktiv koherent subjektivation). Jag argumenterade för att den övergripande hållningen som en stat som affirmerar självskapelseetikerna bör inta är att man tillstår rättigheter som ökar möjligheten till aktiv koherent subjektivation och avslår krav på grupprättigheter som minskar denna möjlighet. Jag preciserar detta genom att formulera tre principer (Kunskapsprincipen, Särartsprincipen och Förbudsprincipen) som jag menar att en stat som affirmerar självskapelseetikerna bör följa:

1) *Kunskapsprincipen*: Denna princip säger oss att vi bör tillstå grupprättigheter som syftar till att öka individens kunskaper om den kulturella prägling som format individen. Grundidén är att vi inte kan överskrida det vi inte känner. Därför krävs kunskap. (Rättigheter som kan komma ifråga är till exempel rätt till hemspråksundervisning, stöd till kulturföreningar, festivaler, tidskrifter, men man kan också tänka sig rätt till kulturspecifik historieundervisning och kulturkunskap, etcetera.)

2) *Särartsprincipen*: Denna princip handlar om rätten att uttrycka sin särart. *Enkla fall* kan handla om rätten att få undantag från uniformskrav så att det blir möjligt att kombinera till exempel bärandet av slöja eller turban med bärandet av polisuniform, spärrvaksuniform, etcetera. Man kan också tänka sig att till exempel Sikher som av religiösa skäl inte får ta av sig sin turban kan ges undantag från kravet att bära motorcykelhjälm. Denna typ av fall ser jag som relativt oproblematiska. Det samma kan inte sägas om *svåra fall* vilka kan handla om rätten att praktisera barngifte, polygami, omskärelse, etcetera. Vilka av dessa som man bör tillstå respektive avslå beror på hur praktiken förhåller sig till förbudsprincipen.

3) *Förbudsprincipen* ställer krav på intern liberalism vilket betyder ett strikt förbud mot att begränsa individens möjlighet till aktiv subjektivation. Detta gör att man till exempel inte kan gå med på krav att få praktisera omskärelse på barn eller barnagifte, eftersom vi inte har att göra med vuxna individer som självständigt kan fatta denna typ av beslut. Men så länge som individen frivilligt väljer att underställa sig en viss praktik bör denna möjlighet ges (det vill säga, så länge utfallet är en följd av aktiv subjektivation). Här bör man dock i möjligaste mån eftersträva universella lösningar. Rätten att praktisera polygami bör till exempel inte förbehållas män som vill kunna ha flera hustrur, utan bör utformas könsneutralt (så att kvinnor kan ha flera män och att lagstiftningen även täcker samkönade relationer.)

Det är ur självskapelseetikens perspektiv alltså inga problem om en gemenskap väljer att grunda sin samvaro på andra värden än frihet och jämlikhet (till exempel på religiös auktoritet) så länge som medlemmarna frivilligt underställer sig denna ordning. Att underställa sig till exempel en religiös auktoritet kan mycket väl vara ett utslag av aktiv subjektivation. Här skiljer jag mig från framförallt Nietzsche, men även i viss mån från Foucault, vilka båda i högre utsträckning tycks se överskridandet av den rådande ordningen som det mest centrala och som inte tillräckligt betonar och lyfter fram denna möjlighet.

Det verkligt problematiska är barn som föds in i dessa gemenskaper. Om dessa kan vi omöjligt säga att de frivilligt underställer sig gemenskapens ordning. För att hantera problemet tittade jag närmare på utbildning och på hur den skulle kunna organiseras för att därigenom kunna möjliggöra lika goda möjligheter till aktiv koherent subjektivation.

Utbildning

Jag argumenterar (i linje med Kunskapsprincipen) för att man i tidig ålder bör förespråka separata skolor (typ religiösa eller kulturellt betingade friskolor) för att därigenom säkerställa att individen får fullgod kunskap om den kulturella prägling som format henne.

I nästa fas (när man då tillgodogjort sig denna kunskap) krävs tillgång till andra perspektiv och synsätt, för att därigenom kunna ifrågasätta, utvärdera och förhålla sig till denna prägling (det vill säga möjliggöra för oss att tänka, säga, handla och vara annorlunda). Tillgången till andra perspektiv är alltså en nödvändig förutsättning för att kunna ägna sig åt aktiv subjektivation. I den här fasen av utbildningen bör man därför inte tillåta separata skolor. Här är mixade skolor att föredra. Detta ligger också i linje med Förbudsprincipen eftersom man i mixade skolor har bättre möjlighet att skydda barnen mot ensidig påverkan och otillbörliga restriktioner.

I den sista fasen (som kanske inte alla går igenom då vi talar om någon form av frivillig vuxenutbildning) bör man åter tillåta

separata utbildningar. Detta ligger i linje med Särartsprincipen. Har man till följd av en aktiv subjektivationsprocess valt att gå in (eller stanna) i en viss gemenskap bör man kunna utbilda sig inom dess kunskapsområde. Jag ser till exempel inget problem i att ha separata Iman och prästutbildningar.

6.4 Utvärdering

Subjektivationsprincipen som säger att *alla bör ha lika goda möjligheter till aktiv subjektivation* är självskapelseetikens grundläggande princip. Subjektivationsprincipen är tänkt som en övergripande rättvis princip som individen bör kunna åberopa i de fall som denne upplever att hennes möjlighet till aktiv koherent subjektivation begränsats på ett otillbörligt vis. Argumenten för självskapelseetikens (och därmed subjektivationsprincipens) önskvärdhet sammanfattade vi ovan, men för att utvärdera principen ytterligare kan vi kontrastera den med några relevanta aspekter av den elaborerade version av Foucaults idé om en ny typ av rättighet som utvecklades i kapitel tre.

En viktig differens mellan dessa är att till skillnad från "Foucaults rättighet" som troligen skulle innebära ett mångfaldigande av rättigheter i samhällskroppen, utgör subjektivationsprincipen en singular rättvis princip som kan åberopas i skilda fall. Fördelen med detta är att subjektivationsprincipen troligen lättare kan undvika den eventuella devaluering av varje enskild rättighet som ett mångfaldigande av rättigheter möjligen skulle föra med sig. Vi minns varningen från kapitel tre att mångfaldigandet av rättigheter skulle kunna leda till en allmän rättighets-trötthet i samhället vilket till slut kan leda till en sämre efterlevnadsgrad. Om detta skulle inträffa blir mångfaldigandet av rättigheter kontraproduktivt och rättigheter blir ineffektiva medel i kampen för att undanröja dominansförhållanden. Subjektivationsprincipen undviker genom sin enkelhet detta och ökar därmed sina möjligheter att kunna åtnjuta en bred folklig uppslutning som är stabil över tid. Det senare är av vikt och relaterar till ett av argumenten som jag menar talar för självskapelseetikens önskvärdhet, nämligen förmågan att på en demokratisk och rättvis grund skapa stabilitet och social fred i våra samtida liberala, demokratiska och mångkulturella samhällen.

En annan skillnad jämfört med Foucaults position är att subjektivationsprincipen explicit affirmerar och strävar efter att förkroppsliga självskapelseetikens grundläggande värden, frihet och jämlikhet. Detta gör som sagt att vi återinför a priori restriktioner på de logos som kan accepteras i samhället. Genom att förbjuda logos som inte respekterar alla individers lika goda möjlighet till aktiv koherent subjektivtion lägger vi grunden för självskapelseetikens samhällsideal. Målet för självskapelseetiken är ett stabilt, rättvist, demokratiskt samhälle som bejakar och värdesätter pluralismen och där alla individer ges lika goda möjligheter att realisera självskapelseetikens telos, det vill säga bli ett fritt skapande subjekt vars liv varken dikteras av passionernas eller den kulturella präglingens slaveri, och som önskar att alla andra individer i samhället ska åtnjuta samma möjlighet.

6.4.1 Tillbaka till början

Låt oss avslutningsvis kort återvända till regelmoralen, vilket kanske är det främsta alternativet till självskapelseetiken. När värdekonflikter uppkommer inom ramen för ett regelmoraliskt paradigm, där man grundar sina moraliska principer på essentialistiska premisser (så att de framställs som emanerandes ur till exempel ”vår mänskliga natur”) förutspår den teori som utvecklats i detta arbete att motståndarsidan ofta kommer uppfattas som ”pseudomänniskor” (som inte är av den ”rätta tron”) och vars levnadssätt och värderingar utgör ett hot mot den egna uppfattningen och därför bör korrigeras. Det vill säga man kommer i många fall att anse att någon form av intervention är legitim. Den förespråkade interventionen behöver givetvis inte vara av den synnerligen grova karaktär som vi gav exempel på i samband med syndabocksargumentet ovan (steriliseringskampanj, slutgiltiga lösningen, etcetera) men interventioner är alltid problematiska betraktade utifrån ett etiskt ideal som bejakar individens möjlighet att fritt skapa sig själv.

Ur denna argumentation kan vi också utmejsla ett pragmatiskt argument för den anti-essentialistiska utgångspunkten som självskapelseetiken utgår från. Min egen affirmation av denna bygger på övertygelse, men även om man *inte* delar denna upp-

fattning (utan tror på förekomsten av universella moraliska fakta, sanningar och så vidare) kan det ändå vara berättigat att affirmera självskapelseetikens anti-essentialistiska utgångspunkt. Det verkar vara ett empiriskt faktum att även om det (mot förmodan!) skulle finnas universella moraliska sanningar etcetera, saknas en tillförlitlig och allmänt accepterad metod för att blottlägga dessa (något som vi såg att även Rawls kom till insikt om). Detta gör att vi har flera olika fundamentalistiskt grundade moraluppfattningar som alla gör allomfattande sanningsanspråk, vilket ofta leder till ett dömande förhållningssätt i relation till konkurrenterna (som själva är lika övertygade om sanningsvärdet i sin egen uppfattning). Man tycks resonera i termer av: "Vi har rätt, ni har fel och ni bär skulden till att 'den sanna sanningen' inte respekteras och efterlevs." Det är svårt att se hur fundamentalistiskt grundad regel moral (vare sig den är av religiöst eller filosofiskt snitt) skulle kunna undkomma denna typ av olösliga konflikter (med annat än en radikal intervention som eliminerar konkurrerande uppfattningar; alternativt en slapphänd tolerans av anything-goes-snitt).

Självskapelseetiken hjälper oss att hantera potentiella värdekonflikter på ett bättre sätt. Istället för att döma andra människors handlande utifrån en essentialistiskt grundad transcendent måttstock, intar vi hellre en Deleuzeiansk hållning i relationen till våra medmänniskor, där vi funderar på vilken typ av varande den andre förverkligar genom sitt sätt att handla och forma livet. Hur måste denne vara för att kunna säga och göra si eller så? Vilken typ av vara implicerar det? Vi ser den andre som bärandes nycklar till en för oss ännu okänd värld och vi undersöker med Sokrates som förebild i vilken mån personen framför oss i sitt levnadssätt har lyckats förverkliga idén om vem hon vill vara. I vilken mån är detta liv att betrakta som realiserad frihet? Självskapelseetiken lär oss att den andres olikhet inte är ett problem utan en tillgång. Om vi förmår sätta oss in i den andres perspektiv kanske detta kan bidra till att några av våra egna för-givettaganden kan medvetandegöras och att de därigenom blir tillgängliga för utvärdering och möjliga att aktivt ta ställning till. Detta menar jag bör göra oss mindre benägna att döma (och att straffa).

Regelmoraliska hållningar kommer givetvis förbli en del av samhällen som affirmerar självskapelseetiken (bland annat som en följd av individens möjlighet att frivilligt välja att (för-)bli del av till exempel en religiös gemenskap som affirmerar andra värden än frihet och jämlikhet). Men genom den utbildning som individen genomgår i en stat som bejaktar självskapelseetiken (och som föregår valet att (för-)bli en del av gemenskapen) har förhoppningsvis nyfikenhet, kunskap, förståelse och respekt för den andres perspektiv ökat, vilket bör kunna stävja de negativa konsekvenser som vi annars sett kan vara förknippade med regelmoral. Ett av målen för självskapelseetiken är att genom utbildning frammana den typ av medborgligt etos som förvandlar antagonister till agoner.

Som vi konstaterade under 2.2.3 gäller för vissa anhängare av regelmoral, att identitetskonstruktionens koherens är att betrakta som en oförutsedd konsekvens av moralkodens eventuella koherens. Annorlunda uttryckt har koherens inget direkt värde utan det viktiga är att följa regler. Eftersom självskapelseetiken respekterar individens fria val (det vill säga utfallet av aktiv subjektivitet) påverkar detta delvis förhållningssättet till koherensidealet. Självskapelseetiken betraktad som en etik bejaktar idealet (och jag gav bland annat under 4.3.4 ett antal argument för det rimliga i denna hållning). Men om vi betraktar självskapelseetiken som enbart en rättviseteori för ett mångkulturellt samhälle, där vissa individer och gemenskaper kommer att affirmera olika typer av regelmoral, blir koherensidealet nedtonat. Ur detta perspektiv hamnar fokus istället på lika goda möjligheter till aktiv subjektivitet, snarare än på lika goda möjligheter till aktiv koherent subjektivitet. Rent praktiskt blir det knappast någon skillnad eftersom det konkret är en fråga om vad individen gör med den frihet denne lyckas tillägna sig. Självskapelseetiken förespråkar affirmationen av en kontinuerlig strävan att skapa en koherent identitetskonstruktion, men respekterar också andra utfall av en aktiv subjektivitetsprocess så länge som teorins grundläggande värden, frihet och jämlikhet, respekteras.

Självfallet innebär inte ett bejakande av självskapelseetiken att värdekonflikter helt upphör att vara ett problem. Men med hjälp av de insikter som självskapelseetiken har givit oss borde dessa

både bli färre och lättare att hantera. I ett samhälle som bejaktar självskapelseetiken kommer benägenheten att förespråka olika typer av intervention i andra människors liv att vara begränsad. Givet att analysen av (den essentialistiskt grundade) liberalismen är korrekt bör dessa interventioner även bli färre jämfört med vad som skulle ha blivit fallet med en liberalt grundad etik. Enda gången intervention är legitim, enligt självskapelseetiken, är om det valda logos som individen affirmerar klart bryter mot subjektivationsprincipens grundläggande värden, frihet och jämlikhet och att förkroppsligandet av detta logos därför skulle hota principen om allas lika goda möjlighet till aktiv subjektivation. Så länge principens grundläggande värden inte hotas bör individen dock äga full frihet att eftersträva en frigörelse från både passionernas och den kulturella präglingens slaveri, vilket kan realiseras genom förvandlandet av det egna livet till ett fritt valt konstverk.

Litteraturförteckning

Adorno, T., M. Horkheimer och H-G. Gadamer ”Om Nietzsche och vi: På femtioårsdagen av filosofens död”, översättning A. Ramsay, i *Res Publica: tema Nietzsche*, nr. 48/50, Symposium, Eslöv, 2000

Afary, J. och K. B. Anderson, *Foucault, Gender, and the Iranian Revolution: The Seductions of Islamism*, Chicago University Press, Chicago, 2005

al-Hibri, A. “Är västerländsk patriarhal feminism bra för tredje världens kvinnor?”, i S. M. Okin, *Mångkulturalism – kvinnor i kläm?* Översättning U. Jakobsson, Daidalos, Göteborg, 2002

Allison, D. B. *Reading the New Nietzsche*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc, Lanham, Md, 2001

Arendt, H. *Den banala ondskan*, Översättare B. Lundberg, I. Lundberg, Daidalos, Göteborg, 1996

Aristoteles *Politiken*, Översättning K. Blomqvist, Paul Åströms förlag, Jonsered, 1993

Aristoteles *Den Nikomachiska etiken*, Översättning M. Ringbom, Daidalos, Göteborg, 1993

Arius Didymus, 63B i A. Pomeroy, *Arius Didymus: Epitome of Stoic Ethics*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 1999

Austin, J. L. ”A Plea for Excuses” i *Philosophical Papers*, Oxford University Press, Oxford, 1961

Bacchi, C. *Analysing Policy: What’s the problem represented to be?*, Frenchs Forest: Person Education, 2009

Badersten, B. *Normativ metod*, Studentlitteratur, Lund, 2006

Bard A. och J. Söderqvist *Kroppsmaskinerna: Manual till den moderna människan*, Hydra förlag, Stocksund, 2009

Barry, B. *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Political Press, Cambridge, 2001

Barry B. "Second Thoughts; Some First Thoughts Revived", i *Multiculturalism Reconsiderd*, P. Kelly (red.) Polity Press, Cambridge, 2002

Beaulieu, A. "Towards a Liberal Utopia: The Connection between Foucault's Reporting on the Iranian Revolution and the Ethical Turn", *Philosophy & Social Criticism*, vol. 36, no. 7, 2010

Beauvoir, S. *Det andra könet*, Översättning I. Bjurström, A. Pyk. PAN/Nordstedt, Stockholm, 1995

Bell, D. *Communitarianism and its critics*, Clarendon Press, Oxford, 1993

Bernauer, J. W. och M. Mahon "Michel Foucault's Ethical Imagination", i *The Cambridge Companion to Foucault*, G. Gutting (red.) Cambridge University Press, Cambridge, 2005

Bernstein, R. "One Step Forward, Two Steps Backward. Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy", *Political Theory*, vol. 15, no. 4, 1987

Bernstein, R. "Foucault: Critique as a Philosophical Ethos", i *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, M. Kelly (red.) MIT Press, Cambridge, 1998

Bernstein, R. "The Specter haunting multiculturalism", *Philosophy & Social Criticism*, vol. 36, no. 3-4, 2010

Bevir, M. "Foucault and Critique: Deploying Agency against Autonomy", *Political Theory*, vol. 27, no. 1 Feb, 1999

Biebricher, T. "The Biopolitics of Ordoliberalism", *Foucault Studies*, no. 12, 2011

Biebricher, T. "Foucault and the Politics of Rights", *Journal of Political Power*, vol. 5, no. 2, 2012

Boréus, K. *Högervåg Nyliberalismen och kampen om språket i svensk offentlig debatt 1969-1989*, Tiden, Stockholm, 1994

Brocklesby, J. och S. Cummings "Foucault plays Habermas: An Alternative Philosophical Underpinning for Critical System thinking", *The Journal of Operational Research Society* vol. 47, no. 6, Jun, 1996

Brown, W. "Power after Foucault", i *The Oxford Handbook of Political Theory*, J. Dryzek, B. Honig, A. Phillips (red.) Oxford University Press, Oxford, 2008

Burch, R. "Conloquium Interruptum: Stopping to Think", i *Anti-Foundationalism and Practical Reasoning*, E. Simpson, (red.) Academic Printing and Publishing, Edmonton, 1987

Burchell, G. C. Gordon och P. Miller (red.) *The Foucault Effect*, University of Chicago Press, Chicago, 1991

Burns, G. L. "Foucault's Modernism", i *The Cambridge Companion to Foucault* (second edition) G. Gutting (red.) Cambridge University Press, Cambridge, 2005

Butler, J. *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York, 2005

Börjesson, M. och A. Rehn, *Makt*, Liber, Stockholm, 2009

Clegg, S. R. *Frameworks of Power*, Sage, London, 1989

Connolly, W. E. "On Interests", *Politics and Society*, vol. 2, no. 3, 1972

Connolly, W. E. "Betond Good and Evil: The Ethical Sensibility of Micael Foucault", *Political Theory*, vol. 21 no. 3, Aug. 1993

Connolly, W. E. *Pluralism*, Duke University Press, Durham and London, 2005

Cuff, E. C, W. W. Sharrock, D. W. Francis *Perspectives in sociology*, (fourth edition) Routledge, London, 2003

Dahl, R. "The Concept of Power", *Behavioural Science*, vol. 2 no. 3, 1957

Davidson, A. "Archaeology, Genealogy, Ethics", i *Foucault A Critical Reader* D. C. Hoy (red.) Blackwell Publishers Ltd. Oxford, UK, 1996

Davidson, A. "Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought", i *The Cambridge companion to Foucault* (second edition) G. Gutting (red.) Cambridge University Press, New York, 2005

Deleuze, G. *Foucault*, Översättning E. van der Heeg, S-O Wallenstein, Symposion, Stockholm, 1990

Deleuze, G. och F. Guattari *What is Philosophy?*, Verso, London, 1994

Deleuze, G. "Postskriptum om kontrollsamhällena", Översättning S-O Wallenstein, i *Nomadologin*, Skriftserien Kairos, Stockholm, 1998

Deleuze, G. *Nietzsche och filosofin*, Översättning J. Flink, Daidalos, Göteborg, 2003

Deleuze, G. *The Logic of Sense*, Översättning M. Lester, C. Stivale, Continuum, London, New York, 2004

De los Reyes, P. och D. Mulinari *Intersektionalitet: Kritiska reflektioner över (o)jämlighetens landskap*, Liber, Malmö, 2005

Delphy, C. "Rethinking sex and gender", i *Sex in question: French Materialist Feminism*, D. Leonard och L. Adkins (red.) Taylor & Francis, London, 1996

Derrida, J. *Writing and Difference*, Översättning A. Bass, Routledge, London, 1978

Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers Vol. I-II*, Översättning R.D. Hicks, Harvard University Press, Cambridge, 1979

Dreyfus, H. och P. Rabinow *Beyond Structuralism and Hermeneutics* (second edition) The University of Chicago Press, Chicago, 1983

Dyrberg, T. B. *The Circular Structure of Power: politics, identity, community*, Verso, London, 1997

Dworkin, R. "In Defence of Equality", *Social Philosophy and Policy*, vol. 1, no. 1, 1983

Dworkin, R. "What is Equality? Part III: The Place of Liberty", *Iowa Law Review*, vol. 73, no. 1, 1987

Eribon, D. *Michel Foucault*, Översättning G. Gimdal, Symposium, Stockholm, 1991

Eriksen, E. O. och J. Weigård *Habermas politiska teori*, Översättning J. Retzaff, Studentlitteratur, Lund, 2000

Fillion, R. "Freedom, Truth, and Possibility in Foucault's Ethics", *Foucault Studies*, no. 3, Nov. 2005

Fleck, L. *Uppkomsten och utvecklingen av ett vetenskapligt faktum*, Översättning B. Liliequist, Brutus Östlings Bokförlag Symposium, Stockholm/Stehag, 1997

Foucault, M. "Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of 'Political Reason'", The Tanner Lectures on Human Values, Stanford University, Oct. 10 & 16, 1979

Foucault, M. "Sexuality and Solitude", *London Review of Books*, 21 May- 3 June, 1981

Foucault, M. "On the Genealogy of Ethics", i Dreyfus, H. och P. Rabinow, *Michael Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, 1983

Foucault, M. "The Subject and Power", i Dreyfus H. och P. Rabinow, *Michael Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, 1983

Foucault, M. "Power, Moral Values and the Intellectual", *History of the Present*, no. 4:1-2, 1988

Foucault, M. "Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault", i *Technologies of the Self*, L. Martin, H. Gutman, P. Hutton (red.) Amherst: University of Massachusetts Press, 1988.

Foucault, M. *Remarks on Marx: Michel Foucault; conversation with Duccio Trombadori*, Översättning J. Goldstein och J. Cascaito, Semiotext(e), New York 1991

Foucault, M. "Questions of Method", i *The Foucault Effect*, G. Burchell, C. Gordon och P. Miller (red.) University of Chicago Press, 1991

Foucault, M. "Diskursens ordning", (installationsföreläsning vid Collège de France), Översättning M. Rosengren, Brutus Östlings Bokförlag Symposion, Stockholm/Stehag, 1993

Foucault, M. "The Social Triumph of the Sexual Will", i *Essential Works of Foucault 1954-84: vol. 1: Ethics*. P. Rabinow (red.) Penguin, London, 1994

Foucault, M. "Concern for Truth", i *Foucault Live: Interviews 1961-1984*, S. Lotringer (red.) Översättning L. Hochroth, J. Johnston, Semiotext (e), New York, 1996

Foucault, M. "Friendship as a way of life", i *Foucault Live: Interviews 1961-1984*, S. Lotringer (red.) Översättning L. Hochroth, J. Johnston, Semiotext (e), New York, 1996

Foucault, M. "Sex, Power and the Politics of Identity", i *Foucault Live: Interviews 1961-1984*, S. Lotringer (red.) Översättning L. Hochroth, J. Johnston, Semiotext (e), New York, 1996

Foucault, M. "Sexual Choice, sexual Act", i *Foucault Live: Interviews 1961-1984*, S. Lotringer (red.) Översättning L. Hochroth, J. Johnston, Semiotext (e), New York, 1996

Foucault, M. "Space, Knowledge and Power", i *Foucault Live: Interviews 1961-1984*, S. Lotringer (red.) Översättning L. Hochroth, J. Johnston, Semiotext (e), New York, 1996

Foucault, M. "The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom", i *Foucault Live: Interviews 1961-1984*, S. Lotringer (red.) Översättning L. Hochroth, J. Johnston, Semiotext (e), New York, 1996

Foucault, M. *Politics and Truth*, S. Lotringer, L. Hochroth (red.) Semiotext(e), New York 1997

Foucault, M. "Technologies of the Self" i *Ethics: Subjectivity and Truth, Essential Works of Foucault 1954-1984. Vol. 1*, P. Rabinow (red.) The New Press, New York, 1997

Foucault, M. "Two Lectures", i *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, M. Kelly (red.) MIT Press, Cambridge, 1998

Foucault, M. "Entretien avec Michel Foucault", i *Dits et écrits 1954-1988:IV 1980-1988* D. Defert och F. Ewald (red.) Gallimard, Paris, 2001

Foucault, M. *Dits et écrits II 1979-1988*, Gallimard, Paris, 2001

Foucault, M. *Vansinnets historia under den klassiska epoken*, (femte svenska upplagan) Översättning C. G. Liungman, Aktiv förlag, Lund, 2001

Foucault, M. *Övervakning och straff*, Översättning C. G. Bjurström, Arkiv förlag, Lund, 2001

Foucault, M. *Sexualitetens historia Bd 1, Viljan att veta*, Översättning B. Gröndahl, Daidalos, Göteborg, 2002

Foucault, M. *Sexualitetens historia Bd 2, Njutningarnas bruk*, Översättning B. Gröndahl, Daidalos, Göteborg, 2002

Foucault, M. *Sexualitetens historia Bd 3, Omsorgen om sig*, Översättning B. Gröndahl, Daidalos, Göteborg, 2002

Foucault, M. *Vetandets arkeologi*, Översättning C. G. Bjurström. Arkiv förlag, Lund, 2002

Foucault, M. *Hermeneutics of the subject: Collège de France 1981-1982*, Översättning G. Burchell, Palgrave Macmillan, New York, 2005

Foucault, M. "Biopolitikens födelse", Översättning L. Dahlberg och J. Kihlberg, *Fronesis Nr 22-23*, 2006

Foucault, M. *Diskursernas kamp*, T. Götselius, U. Olsson (red.), Symposion, Eslöv, 2008

Foucault, M. "Den intellektuelles politiska funktion", i *Diskursernas kamp*, T. Götselius, U. Olsson (red.), Symposion, Eslöv, 2008

Foucault, M. "Jagskriften", i *Diskursernas kamp*, T. Götselius, U. Olsson (red.), Symposion, Eslöv, 2008

Foucault, M. "Maktens maskor", i *Diskursernas kamp*, T. Götselius, U. Olsson (red.), Symposion, Eslöv, 2008

Foucault, M. "Min kropp, detta papper, denna eld", i *Diskursernas kamp*, T. Götselius, U. Olsson (red.), Symposion, Eslöv, 2008

Foucault, M. "Nietzsche, genealogin, historien", i *Diskursernas kamp*, T. Götselius, U. Olsson (red.), Symposion, Eslöv, 2008

Foucault, M. "Politisk individteknologi", i *Diskursernas kamp*, T. Götselius, U. Olsson (red.), Symposion, Eslöv, 2008

Foucault, M. "Regementalitet", i *Diskursernas kamp*, T. Götselius, U. Olsson (red.), Symposion, Eslöv, 2008

Foucault, M. *Samhället måste försvaras: Collège de France 1975-1976*, Översättning K. Lydén, Tankekraft, Hägersten, 2008

Foucault, M. "Sanning och rättsformer: Kung Oidipus", i *Diskursernas kamp*, T. Götselius, U. Olsson (red.), Symposion, Eslöv, 2008

Foucault, M. "Självteknologier", i *Diskursernas kamp*, T. Götselius, U. Olsson (red.), Symposion, Eslöv, 2008

Foucault, M. *The Birth of Biopolitics: Collège de France 1978-1979*, Översättning G. Burchell, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2008

Foucault, M. "Vad är upplysning?", i *Diskursernas kamp*, T. Götselius, U. Olsson (red.), Symposion, Eslöv, 2008

Foucault, M. *The Order of Things*, Routledge, London, New York, 2009

Foucault, M. *Säkerhet, territorium, befolkning: Collège de France*, Översättning K. West, Tankekraft, Stockholm, 2010

Foucault, M. *The Government of self and Others: Collège de France 1982-1983*, Översättning G. Burchell, Palgrave Macmillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, 2010

Foucault, M. *The Courage of Truth: Collège de France 1983-1984*, Översättning G. Burchell, Picador, USA, 2012

Fraser, N. "Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusion", *Praxis International* vol. 1, no. 3, 1981

Freud, S. *Vi vantrivs i kulturen*, Samlade skrifter X, Samhälle och religion. Översättning Lars W Freij, Eva Backelin, Natur och Kultur, Stockholm, 2011

Fromm, E. *Flykten från friheten*, Översättning T. Ekman och A. Ahlberg, Natur & Kultur, Stockholm 1962

Furberg, M. *Nedom vara och böra*, Nya Doxa, Nora, 1993

Gadamer, H-G. *Truth and Method*, Second, revised edition. Översättning bearbetad av J. Weinsheimer och D. Marshall, Continuum, London, New York, 2004

Gilligan, C. *Med kvinnors röst: Psykologisk teori och kvinnors utveckling*, Översättning Philippa Wiking, Bokförlaget prisma, Stockholm, 1985

Glynos, J. D. Howarth *Logic of Critical Explanation in Social and Political Theory*, Routledge, London, 2007

Goffman, E. *Frame analysis*, Northeastern University Press, Boston, 1986

Goffman, E. *Jaget och maskerna*, Översättning S. Bergström, Norstedts Akademiska förlag, Smedjebacken, 2007

Golomb, J. "Can one Really Become a "Free Spirit Par Excellence" or an Übermensch?", *Journal of Nietzsche Studies*, issue 32, 2006

Gordon, H. "Nietzsche's Zarathustra as Educator?", *Journal of Philosophy of Education*, vol. 14, no. 2, 1980

Gutmann, A. *Identity in democracy*, Princeton University Press, Princeton N.J. 2003

Habermas, J. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982

Habermas, J. *The Philosophical Discourse of Modernity*, Översättning F. Lawrence, MIT Press, Cambridge, MA, 1987

Habermas, J. "Om det praktiska, etiska och moraliska bruket av det praktiska förnuftet", Översättning T. Lindén i *Diskurs, rätt och demokrati*, Daidalos, Göteborg, 1997

Hacking, I. "The Archaeology of Foucault", i *Foucault A Critical Reader*, D. Hoy (red.) Blackwell Publishers Ltd. Oxford, UK, 1996

Hacking, I. *Historical Ontology*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2002

Hacking, I. "Between Michel Foucault and Erving Goffman: between discourse in the abstract and face-to-face interaction", *Economy and Society*, vol. 33, Issue 3, August 2004

Hall, S. "Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity", i *Stuart Hall, Critical Dialogues in Cultural Studies*, D Morley och K. H. Chen (red.) Routledge, London 1996

Hay, C. *Political Analysis*, Palgrave, Basingstoke, 2002

Hegel, G. W. F. *Andens fenomenologi*, Översättning B. Manning och S.O. Wallenstein, Thales, Stockholm, 2008

Hegel, G. W. F. *Elements of the Philosophy of Right*, Översättning H.B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge, 1991

Heidegger, M. *Varat och tiden, bd. 1*, Översättning R. Matz, Daidalos, Göteborg, 2004

Heyes, C. *Self-Transformations: Foucault, ethics and normalized bodies*, Oxford University Press, Oxford, 2007

Heyes, C. "Changing the Subject", Intervju med Cressida J. Heyes, *Foucault Studies* no. 12, oktober 2011

Hiley, D. "Foucault and the Question of Enlightenment," *Philosophy and Social Criticism*, vol. 11, no. 1, 1985

Hirschman, A. O. *The Rhetoric of Reaction*, Belknap Harvard, Cambridge, MA, 1991

Hofmeyr, B. "The power not to be (what we are): the politics and ethics of self-creation in Foucault, *The Journal of Moral Philosophy* vol. 3, no. 2, July 2006

Homer, S. *Jacques Lacan* Routledge, London, 2005

Honig, B. "What Foucault Saw at the Revolution: On the Use and Abuse of Theology for Politics", *Political Theory*, vol. 36, no. 2 Apr. 2008

Hooke, A. "The order of Others: Is Foucault's Antihumanism Against Human Action?", *Political Theory*, vol. 15, no. 1, 1987

Howarth, D. *Diskurs*, Översättning S-E Torhell, Liber, Malmö, 2007

Howarth, D. "Ethos, Agonism and Populism: William Connolly and the case for Radical Democracy", *BJPIR*, vol. 10, no. 2, May 2008

Hoy, D. *Critical Resistance: From poststructuralism To Post-critique*, The MIT Press, Massachusetts, 2004

Hyland, J. L. *Democracy Theory: The Philosophical Foundations*, Manchester University Press, Manchester, 1995

Hörnqvist, M. *En annan Foucault: Maktens problematik*, Carlsons Bokförlag, Stockholm, 2012

Janaway, C. "Autonomy, Affect, and the Self in Nietzsche's Project of Genealogy" i *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford University Press, New York, 2009

Kant, I. "Svar på frågan: Vad är upplysning?", i *Vad är upplysning?: Kant, Foucault, Habermas, Mendelssohn, Heidegren, Brutus Östling* (red.), Symposion, Stockholm, 1993

Kant, I. *Kritik av det rena förnuftet*, Översättning J. Emt, Thales, Stockholm, 2004

Keenan, T. "The 'Paradox' of Knowledge and Power: Reading Foucault on a Bias", *Political Theory*, vol. 15, no. 1, 1987

Kelly, M. "Foucault, Habermas, and the Self-Referentiality of Critique", i *Critique and Power*, M. Kelly (red.) MIT-Press, Massachusetts, 1998

Kelly, M. *The political philosophy of Michel Foucault*, Routledge, New York, 2009

Kelly, P. (red.) *Multiculturalism Reconsidered*, Polity Press, Oxford, 2002

Kierkegaard, S. *Antingen – Eller*, Wahlström & Widstrand. Stockholm, 1964

Kihlberg, J. "Liberalismen är en naturalism", *Fronesis* nr 22-23, 2006

Kuhn, T. *De vetenskapliga revolutionernas struktur*, Översättning Ö. Björkhem, Thales, Stockholm, 1997

Kymlicka, W. *Mångkulturellt Medborgarskap*, Översättning P. L. Månsson, Nya Doxa, Falun, 1998

Kymlicka, W. *Modern politisk filosofi*, Översättning S. Häggqvist, Nya Doxa, Falun 1999

Kymlicka, W. ”Liberal självhävdelse”, i S. M. Okin, *Mångkulturalism – kvinnor i kläm?* Översättning U. Jakobsson, Daidalos, Göteborg 2002

Lacan, J. ”Talets och språkets funktion och fält i psykoanalysen”, i *Écrits* andra utgåvan, Natur och Kultur, Stockholm, 1996

Lacan, J. *Psykoanalysens etik*, Översättning Z. Zivkovic, J. Reeder, C. Sjöholm, Natur och Kultur, Stockholm, 2000

Lacan, J. ”Drifter och hägringar”, i *Psykoanalysens etik*, Natur och Kultur, Stockholm, 2000

Lacan, J. ”Etikens paradoxer”, i *Psykoanalysens etik*, Natur och Kultur, Stockholm, 2000

Lacan, J. ”Objektet och Tinget”, i *Psykoanalysens etik*, Natur och Kultur, Stockholm, 2000

Laclau E. och C. Mouffe, *Hegemony & Socialist strategy*, Verso, London, 1985

Laclau, E. *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Verso, London, 1990

Laclau, E. ”Power and Representation”, i *Theory and Contemporary Culture*, M. Poster (red.) Columbia University Press, New York, 1993

Laclau, E. *On populist reason*, Verso, London, 2005

Lahdenperä, P. *Interkulturell pedagogik i teori och praktik*, Studentlitteratur, Lund, 2004

Laqueur, T. *Om könets uppkomst: Hur kroppen blev kvinnlig och manlig*, Översättning Ö. Lång, Symposion, Stockholm/Steghag, 1994

Lazzarato, M. "Neoliberalism in Action: Inequality, Insecurity and Reconstitution of the Social", *Theory, Culture & Society*, vol. 26, no. 6, 2009

Lemke, T. "From State Biology to the Government of Life: Historical Dimensions and Contemporary Perspectives of 'Biopolitics,'" *Journal of Classical Sociology*, vol. 10, no. 4, 2010.

Liedman, S-E.(red.)" *Tio studier i Hegels Rättsfilosofi*, Göteborg Institutionen för Idé och Lärdoms historia vid universitetet i Göteborg, 1986

Lindensjö, B. *Perspektiv på rättvisa*, Daidalos, Göteborg, 2004

Locke, J. *Second Treatise of Government*, R. Cox (red.), Harlan Davidson, Arlington Heights, 1982

Lotringer, S. (red.) *Foucault Live: Interviews 1961-1984*, trans. Lysa Hochroth, John Johnston, Semiotext (e), New York, 1996

Lukes, S. *Power: A Radical View*, Macmillan, London, 1974

Luxon, N. "Ethics and Subjectivity, Practices of Self-Governance in the Late Lectures of Michel Foucault", *Political Theory*, vol. 36, no. 3, 2008

Macey, D. *The Lives of Michel Foucault*, Vintage, New York, 1993

Machiavelli, N. *Fursten*, Översättning K. Hybinette, Natur och Kultur, Stockholm, 1987

Marx, K. *Kapitalet: kritik av den politiska ekonomin. Bok 2, Kapitalets cirkulationsprocess*, Översättning I. Bohman, A-Z förlag, Lund, 1971

Marx, K. *Kapitalet: kritik av den politiska ekonomin. Bok 3, Den politiska ekonomins totalprocess*, Översättning I. Bohman A-Z förlag, Lund 1973

Marx, K. *Till kritiken av den politiska ekonomin*, Prisma, Stockholm, 1976

Marx, K. *Det kommunistiska manifestet*, Oktoberförlaget, Stockholm, 1978

Marx, K. *Zur kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Leipzig, 1986

Marx, K. *Tyska Ideologin*, i *Människans frigörelse* (urval av Sven-Erik Liedman), Daidalos, Göteborg, 1995

May, S. "Nihilism and the Free Self", *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford University Press. New York, 2009

McNay, L. "Self as Enterprise: Dilemmas of Control and Resistance in Foucault's The Birth of Biopolitics", *Theory Culture Society*, vol. 26, no. 6, 2009

Metzinger, T. *The Ego Tunnel – The Science of the Mind and the Myth of the self*, Basic Books, New York, 2009.

Miller, J. *The Passion of Michel Foucault*, Doubleday, New York, 1993

Miller, P. A. "The Art of Self-Fashioning, or Foucault on Plato and Derrida", *Foucault Studies* no. 2, May 2005

Miller, P. A. "Truth-Telling in Foucault's 'Le gouvernement de soi et des autres' and Persius: The Subject, Rhetoric, and Power", *Parrhesia* no. 1, 2006

Mouffe, C. "Citizenship and Political Identity", *October*, vol. 61, summer 1992

Mouffe, C. *Dimensions of Radical Democracy: pluralism, citizenship, community*, Verso, London, 1992

Mouffe, C. "Democracy – Radical and Plural", *CSD Bulletin*, 2001-2002, vol. 9, no. 1

Mouffe, C. "Politics and Passions: Introduction" *Philosophy & Social Criticism*, vol. 28, no. 6, 2002

Mouffe, C. "Politics and Passions: The Stakes of Democracy", *Centre for the Study of Democracy*, (CSD) London, 2002

Mouffe, C. *The Democratic Paradox*, Verso, London, 2005

Mouffe, C. *The Return of the Political*, Verso, London, 2005

Mouffe, C. *Om det politiska*, Tankekraft förlag, Hägersten, 2008

Mouffe, C. "Politiken och det politiska", i *Om det politiska* Tankekraft förlag, Hägersten, 2008

Mourad, R. "After Foucault: A New form of Right", *Philosophy Social Criticism* vol. 23, no. 4, 2003

Mullhall, S. och A. Swift *Liberals & Communitarians*, second edition, Blackwell Publishing, Oxford, 2004

Nealon, J. *Foucault beyond Foucault*, Stanford University Press, Stanford, Calif. 2008

Nehamas, A. *Nietzsche: Life as Literature*, Harvard, University Press, Cambridge, Mass. 1985

Nietzsche, F. brev till Franz Overbeck daterat 30 juli, 1881, i Briefwechsel: Friedrich Nietzsche, Franz und Ida Overbeck; herausgegeben von Katrin Meyer und Barbara von Reibnitz, Metzler, Stuttgart, 2000

Nietzsche, F. *Umwertung aller Werthe*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1969

Nietzsche, F. *Den glada vetenskapen*, Översättning C-H Wijkmark, Bokförlaget Korpen, Göteborg, 1987

Nietzsche, F. *Så talade Zarathustra*, Tolkad av W. Peterson-Berger, Albert Bonniers Förlag, Stockholm, 1999

Nietzsche, F. *Morgonrodnad: Tankar om de moraliska fördomarna*, Samlade skrifter bd 4, Översättning P. Handberg, Symposion, Eslöv, 2001

Nietzsche, F. *Bortom gott och ont*, Samlade skrifter bd 7, Översättning L.H. Holm, Symposion, Eslöv, 2002a

Nietzsche, F. *Till Moralens genealogi*, i Samlade skrifter bd 7, Översättning L.P. Holm, Symposion, Eslöv, 2002b

Nimrod, A. "The three Pedagogical Dimentions of Nietzsche's Philosophy", *Educational Theory* vol. 39, no. 4, Fall 1989

Nordström, K. A. & J. Ridderstråle *Funky Business, talent makes capital dance*, Bookhouse Publishing, Stockholm, 1999

Norval, A. *Aversive Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007

Nozick, R. *Anarki, Stat och utopi*, Översättning M. Eklöf, Timbro, Stockholm, 2001

O'Leary, T. *Foucault and the Art of Ethics*, Continuum, London, 2002

Okin, S. M. *Mångkulturalism – kvinnor i kläm?*, Översättning U. Jakobsson, Daidalos, Göteborg 2002

Osborn, T. "Critical Spirituality: On Ethics and Politics in the Later Foucault", i Ashenden & Owen *Foucault contra Habermas* SAGE Publications Ltd. London, 1999

Parekh, B. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Palgrave, New York, 2000

Parekh, B. "En varierade moralvärld", i Okin, S. M. *Mångkulturalism – kvinnor i kläm?* Översättning U. Jakobsson, Daidalos, Göteborg 2002

Parry, B. "Problems in Current Theories of Colonial Discourse", *Oxford Literary Review*, vol. 9, 1987

Peters, T. *The Brand You 50: or, Fifty ways to transform yourself from an employee into a brand that shouts distinction, commitment, and passion*, Knopf, New York, 1999

Pickett, B. "Foucaultian Rights?", *The Social Science Journal* vol. 37, no. 3, 2000

Platon, *Försvarstalet*, i Om kärleken och döden, Översättning J. Stolpe, Studentlitteratur, Lund, 1993

Platon, *Staten*, i Samlade skrifter Bok 3, Översättning J. Stolpe Atlantis, Stockholm, 2003

Platon *Samlade skrifter Bok 6*, Översättning J. Stolpe Atlantis, Stockholm, 2009

Poellner, P. "Nietzschean Freedom", i *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford University press, New York, 2009

Rabinow, P. (red.) *The Foucault reader*, Pantheon Books, New York, 1984

Rabinow, P. (red.) *Ethics: Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault 1954-1984*, vol. 1, The New Press, New York, 1997

Ramaekers, S. "Teaching to Lie and Obey: Nietzsche on Education", *Journal of Philosophy of Education*, vol. 35, no. 2, 2001

Rancière, J. *Disagreement: Politics and Philosophy*, Översättning J. Rose, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999

Rawls, J. *A theory of justice Revised edition*, Oxford University Press, Oxford, 1999

Rawls, J. *Folkens rätt*, Översättning A. Persson, Daidalos, Göteborg, 2001a

Rawls, J. *Justice as fairness*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2001b

Reeder, J. *Begär och Etik: om kön och kärlek i den fallocentriska ordningen*, Symposion, Stockholm, 1990

Reeder, J., C. Sjöholm, Z. Zivkovic *Tingets imperium: tre läsningar av Jacques Lacans psykoanalysens etik*, Natur och Kultur, Stockholm, 2000

Roberts, J. "Excellences of the citizen and the individual", i *Companion to Aristotle*, G. Anagnostopoulos (red.). Blackwell, Malden, MA, 2009

Roberts, P. och P. Sutch *Politiskt tänkande*, Översättning L. Sjösten, Studentlitteratur, Lund, 2007

Rorty, R. "The Priority of Democracy to Philosophy", *The Virginia Statute for Religious Freedom*, M.D. Peterson & R.C. Vaughn, (red.) Cambridge University Press, Cambridge, 1988

Rorty, R. *Kontingens, ironi och solidaritet*, Översättning J. Retzlaff, Studentlitteratur, Lund, 1997

Rorty, R. "Human Rights, Rationality and Sentimentality", i *The politics of Human Rights*, Verso, London, 1999

Rose, N. *Inventing our selves, Psychology, Power, and personhood*, Cambridge University press, New York, 1998

Rose N. *Powers of Freedom, reframing political thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999

Rousseau, J. *Om samhällsfördraget eller Statsrättens grunder*, Översättare S.Å. Heed, J. Stolpe, Natur och Kultur, Stockholm, 1994

Runfors, A. ”Fostran till frihet? Värdeladdade visioner, positionerade praktiker och diskriminerande ordningar”, i *Utbildningens dilemma. Demokratiska ideal och andrafierande praxis*. Rapport från Utredningen om makt, integration och strukturell diskriminering. SOU 2006:40

Shachtman, T. *Rumspringa: To Be or Not to Be Amish*, North Point Press, 2006

Sandel, M. *Liberalism and the Limits of Justice*, Second edition, Cambridge University Press, Cambridge, 1998

Schofield, M. ”Stoic Ethics” i *The Cambridge Companion to the Stoics*, B. Inwood (red.), Cambridge University Press, Cambridge, UK. 2003

Sharpe, M. ”A question of two truths? Remarks on *parrhesia* and the ‘political-philosophical’ difference”, *Parrhesia* no. 2, 2007

Searle, J. R. *Konstruktion av den sociala verkligheten*, Daidalos, Göteborg, 1999

Simons, J. *Foucault & the Political*, Routledge, London, 1995

Sofokles *Antigone*, Översättning J. Stolpe, L-H Svensson, Ellerströms förlag, Lund, 2003

Spindler, F. *Spinoza*, Glänta produktion, Göteborg, 2009

Spivak G. C. ”Post-structuralism, Marginality, postcolonality and Value”, i P. Mongai (red.) *Contemporary Postcolonial Theory*, Arnold, London, 1996

Spivak G. C. ”Kan den subalternerna tala?”, Översättning M. Bern-
tsson och M. Lundahl, i *Postkoloniala studier*, Raster Stock-
holm, 2002

Taylor, C. ”Foucault on Freedom and Truth”, *Political Theory*
vol. 12, no. 3, 1984

Taylor, C. *Hegel och det moderna samhället*, Översättning S-E
Torhell, Röda Bokförlaget AB, Göteborg, 1988

Taylor, C. *Sources of the self: The Making of the Modern Identi-
ty*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1989

Taylor, C. *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press,
Cambridge, Mass. 1991

Taylor, C. *Det mångkulturella samhället*, A. Gutmann (red.)
Översättning S-E Torhell, T. Lindén, Daidalos, Göteborg, 1994

Taylor, C. *Identitet, frihet och gemenskap*, H. Grimen (red.)
Översättning T. Lindén, Daidalos, Göteborg, 1995

Taylor, D. och K. Vintges *Feminism and the final Foucault*,
University of Illinois Press, Urbana, 2004

Taylor, D. ”Normativity and normalization”, *Foucault studies*,
no. 7, 2009

Torring, J. *New Theories of Discourse*, Blackwell, Oxford, 1999

Thiele, L. P. ”The Agony of Politics: The Nietzschean Roots of
Foucault’s Thought”, *American Political Science Review*, vol.
84, 1990

Tully, J. ”To Think and Act Differently: Foucault’s Four Recip-
rocal Objections to Habermas’ Theory”, i Ashenden & Owen
(red.) *Foucault contra Habermas* Sage Publications; London,
1999

Tønder, L. och L. Thomassen, "Introduction" i Tønder L. & L. Thomassen (red.) *Radical Democracy. Politics between abundance and lack*, Manchester University Press, Manchester & New York 2005

Ure, M. "Senecan Moods: Foucault and Nietzsche on the Art of the Self", *Foucault Studies* no. 4, Feb. 2007

Vedung, E. *Det rationella politiska samtalet: Hur politiska budskap tolkas, ordnas och prövas*, Aldus, Stockholm, 1977

Venn, C. "Neoliberal Political Economy, Biopolitics and Colonialism: A Transcolonial Genealogy of Inequality", *Theory, Culture & Society*, vol. 26, no.6, 2009

Veyne, P. "The Final Foucault and His Ethics", *Critical Inquiry* vol. 20, no. 1, Autumm 1993

Villa, D. *Socratic Citizenship*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2001

Vintges, K. "Must we burn Foucault? Ethics as ars of living: Simone de Beauvoir and Michael Foucault", *Continental Philosophy Review*, vol. 34, no. 2, 2001

Vintges, K. "Endorsing Practices of Freedom: Feminism in a Global Perspective", i *Feminism and the final Foucault*, University of Illinois Press, 2004

Walzer, M. *Pluralism och Jämlikhet: en teori om rättvis fördelning*, Översättning G. Sandin, L.G. Larsson, Daidalos, Göteborg, 1993

Walzer, M. "The Politics of Michel Foucault", i *Foucault A Critical Reader* D. C. Hoy (red.), Blackwell Publishers Ltd. Oxford, UK, 1996

Whitebook, J. "Against interiority: Foucault's Struggle with Psychoanalysis", i *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, New York, 2005

Winch, P. "Att förstå ett primitivt samhälle", i *Samhällsvetenskapens idé. Fyra essäer*, Översättning C. Sandbacka, G. Tor-kulla, Thales, 1994

Winther Jørgensen, M och L. Phillips *Diskursanalys som teori och metod*, Översättning S-E Torhell, Studentlitteratur, Lund, 2000

Wittgenstein, L. *Om visshet*, Översättning L. Hertzberg, Thales, Stockholm, 1992

Wittig, M. "The category of sex", i *Sex in question: French Ma-terialist Feminism*, D. Leonard, L. Adkins (red.) Taylor & Fran-cis, London, 1996

Wolin, R. "Foucault's Aesthetic Decisionism", *Telos*, no. 67, Spring, 1986

Young, I. M. *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990

Yuval-Davis, N. "What is Transversal Politics?", *Soundings* issue 12 summer, 1999

Žižek, S. *Ideologins sublima objekt*, Översättning L. Nylander, Gläntan, Göteborg, 2001

Andra källor

Englund, F. "En vansinnig historia" Sydsvenskan 9 jan 2010

Lagersvall, R. "Foucault såg Islams kraft" Sydsvenskan 13 jan 2010

Baltzly, D. "Stoicism", *The Stanford Encyclopedia of Philoso-phy* (Winter 2012 Edition), Edward N. Zalta (red.), forthcoming
URL

<<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/stoicism/>>.

Deleuze, G. "Cours Vincennes: Ontologie-Ethique" 21/12/1980
<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=190&groupe=S pinoza&langue=2>

Foucault, M. *Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia*, Berkeley okt-nov 1983,
<http://foucault.info/documents/parrhesia/>

Foucault, M. "The Howison Lectures",
<http://www.lib.berkeley.edu/MRC/foucault/howison.html>

Mill, J.S. *On Liberty*, <http://www.utilitarianism.com/ol/one.html>

Mouffe, C. "Hegemony and Socialism: An Interview with Chantal Mouffe and Ernesto Laclau", i *Palinurus: Engaging Political Philosophy*, 14 april 2007, på
<http://anselmocarranco.tripod.com/id68.html>.

Times Higher Education (THE):
<http://www.timeshighereducation.co.uk/story.asp?storyCode=405956§ioncode=26>

Wallenstein, S-O. "Livets politik: Från territorium till population", *Tankeverket*
www.tankekraft.com/WallensteinFoucault.pdf Tidigare version publicerad i *Site 13*, (2005)

English summary

An Ethics of Self-creation Beyond Foucault: A Theory of Justice for a Multicultural, Liberal and Democratic Society

Introduction

This thesis develops a theory of justice centered on the concept of subjectivation. The concept originates from (late) Foucault and is connected to his writing on ethics. Foucault did not himself elaborate on the subject in any great detail. This thesis, however, does, creating a theory of justice for a multicultural, liberal, democratic, society on the basis of subjectivation.

The basic principle of the theory is that a just society is one in which everyone has equal opportunity to engage in *active subjectivation*. This is related to, but not synonymous with, Foucault's ethics, which is sometimes summarized in a somewhat clichéd manner by his words that we should turn our lives into "a piece of art". I argue that the opportunity to engage in active subjectivation is something that ought to be equally distributed in society. Active subjectivation is best understood in relation to its opposite, *passive subjectivation*. The latter refers to an identity that is molded, subjugated and constituted by power relations external to the subject, the former to an identity formation attained by the subject's conscious and active work on itself.

Part I

The first part of the thesis deals with Foucault's ethics and how it is related to its archaic predecessors. As stated above, Foucaultian ethics is often summarized by the statement that we should "turn our lives into a piece of art". This quote might sound kind of neat, but its precise meaning is unclear. A reason for this may be that Foucault's ethics, and his writings on ethics in general, take its cue from an archaic type of ethics that is distinct from the modern use of the concept. Modern ethics is commonly concerned with either fleshing out the correct rules or principles that should direct our behavior in different situations (applied ethics) or with a meta discussion of the epistemological and ontological aspects of these principles and theories. (Are there moral truths? Can something be good or evil in itself? etc.) By contrast, the ancient type of ethics that animates the Foucaultian ethics is mostly concerned with techniques a person can use in forming his character; with a care of the self; and with an asceticism through which a person can form his life (bios) in accordance with a specific logos (that is, a coherent system of principles and values that a person affirms and tries to live by). The goal of this type of ethics is the mastering of oneself, which is manifested through a harmonious relationship between logos and bios – between what we say and what we do. This archaic normative ideal is connected to a specific understanding of freedom, where freedom is seen as freedom from being ruled by passions. Our conduct should be a manifestation of a well-reflected logo, and we should as far as possible avoid being a slave to our passions. Self-creation through the forming of one's character is the best way to realize freedom.

Foucault maintains the basic idea of this archaic understanding of freedom but radicalizes it significantly. In the archaic version of the ethics of self-creation, there were clear limitations to what kind of logos one could affirm. In the Athenian context, for example, it was the idea of the community that set boundaries for

what could count as an acceptable *logos*. According to this view, we are first and foremost political animals and the realization of our *logos* should contribute to the welfare of the community. In the Roman (Stoic) context, boundaries for what could count as an acceptable *logos* were instead set by the idea of living in accordance with nature, understood as an over-individualistic, universal reason that we all were a part of. According to this view, one should strive to become one with the world; it is about "[p]lunging oneself into the totality of the world" as Pierre Hadot put it.⁵⁹⁹

Foucault, affirming an anti-essentialist ontology, tries to free us from these limitations, to make possible the creation and manifestation of a freely chosen *logos*. His idea is not just that we should strive to free ourselves from being slaves to our passions; we should try to create a *logos* that has not been dictated or prescribed by the molding powers of our culture. Thus even if Foucault's version of ethics takes its cue from its archaic predecessors, it also radicalizes it significantly. It strives to realize freedom from both passions and culture.

"Greek ethics is quite dead and Foucault judged it as undesirable as it would be impossible to resuscitate this ethics; but he considered one of its elements, namely the idea of a work of the self on the self, to be capable of reacquiring a contemporary meaning (...). We can guess at what might emerge from this diagnosis: the self, taking itself as a work to be accomplished, could sustain an ethics that is no longer supported by either tradition or reason; as an artist of itself, the self would enjoy that autonomy that modernity can no longer do without."⁶⁰⁰

In the archaic context, we find many accounts of exercises that can help an individual to master his passions. What Foucault adds to this is a philosophical practice that enables the individual to also transgress the molding powers of culture. This is the core of what I call a "continuous emancipatory critique", that is, a philosophical practice that questions given knowledge and

⁵⁹⁹Hadot cited in Davidson, A. "Ethics as Ascetics" p.129

⁶⁰⁰Veyne, P. "The Final Foucault and His Ethics" *Critical Inquiry* Vol. 20, No. 1, Autumn, 1993, p.5.

highlights and battles fixed relations of power/ domination, *without* erecting a positive, substantial alternative. The goal of this practice is to make us aware of how our culture has molded us, hence enabling us to transgress it by thinking, acting and being otherwise. To summarize: the Foucaultian version of the ethics of self-creation can be described as a progressive distancing and disengagement with the community, turning ethics into a more private enterprise.

There are a couple of problems with this account. While Foucault's position entails an affirmation of freedom (to think, act and be otherwise), it does not explicitly affirm equality. This renders his position reactive. It cannot beforehand (that is, on principled grounds) disqualify a logos that does not respect equality, which in the context of the ethics of self-creation is understood as the equally good opportunity to engage in active subjectivation. Instead, one must wait until the realization of the logos produces an undue limitation on other people's freedom. This is problematic on several grounds. On principle grounds, it is problematic from the perspective of justice, since the principle of equally good opportunity to engage in active subjectivation is not respected and upheld. It could perhaps be argued that this is not a big problem since it can be addressed reactively. However, history tells us that, once relations of domination have been established, they may be hard to do something about. Foucault's (initially positive) assessment of the Iranian revolution is a telling example. The revolution *in itself* must from a Foucaultian perspective be viewed as something positive, since it enables the transgression of the ontic reality (making it possible to think, act and be otherwise). But in the Iranian case, this newfound freedom was, as we know, very short-lived, and the new regime soon turned out to be possibly even more repressive than the one that was overthrown. This tells us that a singlehanded affirmation of freedom is not enough. We need an ethics that also explicitly affirms equality.

A second problem, I argue, is that Foucault's reluctance to formulate a positive theory of justice may result in a situation where specific groups or individuals subjected to domination may be left without help. This may occur if the dominated individuals or groups lack the power to resist and there are no others (what Foucault refers to as specific intellectuals) that are prepared to engage in the situation. This possibility is problematic from the perspective of justice. Together, these shortcomings show the need for a new approach, transforming ethics from being a private matter to a general theory of justice valid for a multicultural, liberal and democratic society.⁶⁰¹ This is the approach developed in this thesis. However, as many commentators have observed, this enterprise is not possible if one were to stay absolutely true to the Foucaultian position. Hence, there is a need to go beyond Foucault. I attempt to do this by merging the Foucaultian perspective with the discourse theory developed by Laclau and Mouffe, and also with ideas found in the writings of Nietzsche and Nozick (among a few others). This creates a theoretical perspective upon which the new theory can be erected. The outcome of the enterprise is what I call *the ethics of self-creation*, and its basic principle of justice is called *the principle of subjectivation*. Together these mean that a just society is one in which everyone enjoys equal opportunity to engage in *active subjectivation*.

⁶⁰¹ One might argue however that this move was anticipated by Foucault's talk about a "new right". "Rather than arguing that rights are fundamental and natural to the individual, we should try to imagine and create a new relational right that permits all possible types of relations to exist and not be prevented, blocked, or annulled by impoverished relational institutions." (Foucault, M. "The Social Triumph of the Sexual Will" in *Essential Works of Foucault 1954-84: vol. 1: Ethics*. P. Rabinow (ed.) Penguin, London, 1994, s158). For a discussion of the literature engaging with Foucault's idea of a "new right", see chapter three.

Part II

In the second part of the thesis I develop my account of subjectivation and create my own version of an ethics of self-creation. In addition to the distinction between active and passive subjectivation mentioned above, I also distinguish between *ontological* and *ontic*, as well as *horizontal* and *vertical*, subjectivation. “Ontological” subjectivation is an identity formation that challenges and transgresses what is socially accepted. “Ontic” subjectivation, in contrast, stays within its boundaries of the socially accepted. “Vertical” subjectivation refers to the positioning of oneself in a specific subject position, while “horizontal” subjectivation refers to the way vertical subjectivation affects the interpretation of other subject positions. The realization of the normative ideal of the theory – active subjectivation – requires that conflicting demands of different subject positions, through the work on oneself, are made cohesive, creating a coherent identity construction. We can describe this as a continuous attempt to create a self-chosen, well-reflected coherent identity construction that respects and affirms the values of freedom and equality. Hence, an effect of turning the Foucaultian ethics into a general theory of justice is the reintroduction of a priori restrictions on what logos are acceptable. The ethics of self-creation explicitly demands that every identity construction respects the values of freedom and equality, making possible the realization of the principle of subjectivation.

Foucault (and many other more or less like-minded thinkers such as Nietzsche, Derrida, Connolly, Butler, Rancière, Rorty, Laclau and Mouffe) is mostly concerned with transgression of the ontic reality (that is, with what I have termed active *ontological* subjectivation). The ethics of self-creation however stresses that active subjectivation does not have to entail transgression. What is important is that the *possibility* of transgression is at hand (made possible, for example, by the Foucaultian practice of emancipatory critique). One can actively choose *not* to transgress. According to the ethics of self-creation, there is nothing

wrong with actively affirming a “traditional” identity construction.

To explicate the normative ideal in more detail, and at the same time expound the arguments speaking in favor of the ethics of self-creation, we can apply the analytical instrument used by Foucault in his dealings with the ancient ethics to the ethics of self-creation itself. The Foucaultian analysis involves looking at (1) *the ethical substance* (i.e. towards what is moral or ethical judgment directed?), (2) *the mode of subjection* (i.e. what kind of relation to the ethical substance is judged praiseworthy, and why that is so?), (3) *elaboration of ethical work* (i.e. what techniques should be used to establish this commendable relationship with the ethical substance?), (4) *telos* (i.e. what kind of ethical being is the goal of this work on the self?).

The ethical substance: Hence, the first point of investigation regards the *ethical substance*. This aspect of an ethics concerns the question of what kind of relations or behavior is found morally interesting and towards what things moral or ethical judgments are directed. For the ethics of self-creation, these judgments concern our relationship to the molding powers of our culture and the relationship between *logos* and *bios*.

The mode of subjection: The second component of the analytical instrument is the *mode of subjection*, which Foucault defines as “the way in which the individual establishes his relation to the rule and recognizes himself as obliged to put it into practice”.⁶⁰² This aspect concerns two different things: first, an account of *what* is found normatively commendable. For the ethics of self-creation, we could say that what is normatively commendable is to continuously strive for “freedom” from both culture and passions. Again, this is realized through the creation of a *logos* free-standing from the molding powers of the culture and a harmoni-

⁶⁰² Foucault, M. *The Use of Pleasure* p. 27

ous relationship between logos and bios. Second, *the mode of subjection* probes in addition the question of *why* this pursuit is normatively commendable. The ethics of self-creation provides several answers to this question. The first originates from Nietzschean and Foucaultian writing on ethics. The other, which draws on the writings of Laclau and Mouffe and of Lacan and Deleuze, stems from the attempt to transform the ethics of self-creation from a private matter into a general theory of justice. Let us start with the first answer (or kind of answer).

The first answer draws on Nietzsche, and in some respects also Socrates. It points to the value of living an examined life – self-examination is a way of making our life worth living. It also draws on an intuitively appealing argument for the value of freedom (from a life ruled by passions and from a life dictated by culture) invoked by both Foucault and Nietzsche. Once we realize that we are products of power relations external to us, we want to break free from them and become instead our own creators. That is, there is a deep feeling of dissatisfaction involved in knowing that one’s identity is produced, that one is subjected to, or molded by, external power relations. On the other hand, a feeling of satisfaction (but also danger) is involved in the affirmation of one’s unique being, that is to say, in the feeling of being the creator of oneself.

The other type of argument for why we should engage in this type of ethics emerges from providing Foucaultian ethics with a new goal: that of transforming it from a private matter into a general theory of justice for a multicultural, liberal and democratic society. We might term the first of these new arguments the “negative identity argument”. This argument comes in two versions depending on what perspective one chooses. The first perspective states that the principle of subjectivation is necessary for a society to treat people who are rooted in two (or more) cultures in a just manner. The other perspective states the same with regard to individuals that identify with positions in the heg-

emonic stratum but adds that it is also in the *best interest* of these individuals to act in a just manner in their relations with minorities. This is because doing so provides the necessary multitude of perspectives that makes active subjectivation possible.

Let us start with the first perspective. Individuals who are rooted in several cultures are forced into a position where they *either* may engage in active subjectivation (which in most cases entails a continuous quest to create a coherent, self-chosen and self-conscious image of the self that approximates an equilibrium) *or* are forced to live their lives with “split” identities (this occurs when an individual rooted in several cultures does not have the opportunity or strength to reconcile their different demands).⁶⁰³

There is a difference between a lack of opportunity and a lack of strength. Lack of success in engaging in active subjectivation and achieving a self-chosen identity due to a lack of *strength* might perhaps be somewhat more common among people who are rooted in vastly different cultures (this of course due to the fact that the discrepancy between the subject positions that is to be reconciled is greater than it is for a person who has been born into a hegemonic stratum, due to the absence of available “scripts”). But this difficulty might be compensated by an advantage in terms of the ability to see the contingency of the discourse. Hence, I argue that the differential efforts that might be required in order to engage in active subjectivation are not the main source of injustice. The problem is not so much strength as it is differences in opportunity. I argue that, in many societies, a person whose identity is largely constituted by a minority culture suffers a lack of *opportunity* to engage in active subjectivation. This lack of opportunity arises because people in the majority culture do not practice “aspect change”. Another way of putting the same point is that the way to avoid this injustice is for people in the majority or hegemonic culture to start to recog-

⁶⁰³ It should be clear that we are talking about differences in degree. According to discourse theory, every identity is split between different subject positions.

nize the validity of minority discourse and to learn to participate in their language games. Hence, regarding justice in relation to minorities, it is not sufficient for the majority culture just to *tolerate* minorities and then go about business as usual. The majority culture must also learn to understand, participate in and appreciate the validity of the minority discourse. Why is this?

The logic underpinning this argument is rooted in the writings of Laclau and Mouffe, especially in their theory of chains of equivalents and antagonism. According to Laclau and Mouffe, antagonism arises when different social agents block each other in a way that makes them lose the ability to fully constitute their identities (that is, the ability to fixate the discourse). This state of affairs leads to a situation in which they start to view the other as an enemy to be destroyed. One way of fighting this battle is to create chains of equivalence that nullify the meaning giving differences of the enemy discourse.⁶⁰⁴ Laclau and Mouffe exemplify this by discussing how the creation of a chain of equivalence might work in a country that is subject to colonial rule. Here, the oppressive power of the colonizers is always visible in the differences in dress code, language, skin color, cultural practices etc. To resist this, the colonized can create a chain of equivalence that establishes a metaphorical sameness between these differences so that they all come to represent the same oppression, making a powerful movement of resistance possible.⁶⁰⁵ The important thing to notice is how the colonizer (the

⁶⁰⁴ "Thus, equivalence creates a second meaning which, though parasitic on the first, subverts it: the differences cancel one other out insofar as they are used to express something identical underlying them all."

Laclau & Mouffe 1985:127

⁶⁰⁵ Laclau has given up on the ontological *primacy* of antagonism, which was advocated in *Hegemony*, and has replaced it with the notion of dislocation. This does not, however, affect the force of my argument, since antagonism remains one (of many) possible responses to a dislocation. The important thing for my argument is being able to show how an identity of pure negativity is possible (i.e. the creation of a non or a negative identity).

enemy to be destroyed) is given a stigmatizing identity of pure negativity (that is, a non-identity or a negative identity).⁶⁰⁶

This is a quite sympathetic example of how the other might be created and fought. But I argue that exactly the same mechanisms are at work in racist discourse in connection with the retroactive fixation of the meaning with the concept of “immigrant” (and other minorities). What is happening in such discourses is that some groups feel that the hegemonic (e.g. Swedish) culture is being threatened (or “blocked”) by the immigrant’s way of life. Hence, they try to battle the immigrant discourse by means of negation. This means nullifying all positivity in the immigrant identity. An immigrant is to be understood as a non-Swede. Yet the identity of being a “non-Swede” is of course a highly stigmatizing identity and one with which it is impossible to identify. If a non-identity becomes salient for the individual’s self-understanding, the only identification possible is of one that is not accepted by the hegemonic culture. Hence, a person being recruited into the subject position of a non-Swede does not have the same opportunity to engage in active subjectivation as someone whose discourse is accepted and considered valid. This lack of opportunity is not acceptable from the perspective of justice.

One important insight provided by the ethics of self-creation is that the kind of antagonistic relationship discussed above is devastating for *both* parties. Hence, turning an antagonistic relationship into one of agons (to use a Mouffian term) is in the best interests of both persons identifying with minorities *as well as* those identifying with positions in the hegemonic strata. It is also a way to achieve more justice (understood as equal opportunities to engage in active subjectivation). Why this is the case

⁶⁰⁶ “[T]he colonizer is discursively constructed as an anti-colonized. In other words, the identity has come to be purely negative. (...) certain discursive forms, through equivalence, annul all positivity of the object and give a real existence to negativity as such.” Laclau & Mouffe 1985:128

for minorities should be clear. What might be less clear is why it is the case for persons identifying with the hegemonic culture as well. So, let us change perspective and view the problem from the hegemonic point of view.

The reason why this is also beneficial for persons identifying with positions in the hegemonic discourse is of course because they are in need of different perspectives that enable them to engage in active subjectivation. Without the perspectives provided by other “cultures”, the hegemonic subject will have great difficulty unveiling and resisting the constituting power relations of the hegemonic discourse; hence, he or she will not be able to use the dislocating forces connected to a cross-cultural perspective in order to engage in active subjectivation.⁶⁰⁷ Simply put: the best way to achieve a position that enables active subjectivation is to learn to master different language games (cultures or discourses). The ability to change perspective is a prerequisite for freedom and for a successful engagement in the practice of active subjectivation. Thus, this elaboration of the “negative identity argument” shows that there is no conflict between the normative ideal of self-creation and respect and recognition of the other.

A related argument of justice is the one I term the “scapegoat argument.” This was originally developed in the Lacanian tradition, but I argue that it draws on the same kind of logic that for example Rorty invokes when he points to the consequences of the fundamentalist quest for truth found in traditional philosophy and that Laclau and Mouffe try to capture by the thesis of the “impossibility of society”. It highlights the consequences of (the necessarily unsuccessful) attempt to achieve a final closure or fixation of a discourse (manifested, for example, by the desire to establish final moral truths or to realize a static vision of soci-

⁶⁰⁷ “The concept of the Other Person as expression of a possible world in a perceptual field leads us to consider the components of this field for itself in a new way.” Deleuze, G. & F. Guattari *What is Philosophy?* Verso, London, 1994, p.18

ety). When this enterprise fails (due to unavoidable dislocations), people have a tendency to blame (an innocent) scapegoat. The consequences of this accusation are sometimes dire (as illustrated by the fate of the Jews under the Nazi regime).⁶⁰⁸ By understanding and coming to terms with the unavoidable dislocating forces that make a final closure impossible, one can refrain from creating a scapegoat and instead respect the other's alterity. This is important from the perspective of justice.

Both the negative identity argument and the scapegoat argument point towards the discussion of recognition and of an ethos concerning the relationship between subjects that prescribes what kind of attitudes citizens should display towards each other, which is discussed by Connolly, Mouffe, Butler, Žižek, Laclau and Rorty.⁶⁰⁹

I argue that these arguments that speak in favor of the principle of subjectivation suggest that the ethics of self-creation is a more suitable theory of justice for a multicultural, liberal and democratic society than moral theories that focus on judging the rightness and wrongness of actions.⁶¹⁰ Since I do not accept any account of reasons and rationality that is supposedly valid across all discourses, I believe that the question of right and wrong can never be settled in a multicultural society, except perhaps through extremely harsh hegemonic practices. Since multicult-

⁶⁰⁸ Another example is given by Rorty: "The Serbs take themselves to be acting in the interests of true humanity by purifying the world of pseudohumanity. In this respect, their self-image resembles that of moral philosophers who hope to cleanse the world of prejudice and superstition. This cleansing will permit us to rise above our animality by becoming, for the first time, wholly rational and thus wholly human." Rorty, R. "Human Rights, Rationality and Sentimentality" in *The Politics of Human Rights*, Verso, London, 1999, p.67

⁶⁰⁹ Mouffe (1995) "Politics, democratic action, and solidarity" *Inquiry* 39; Mouffe (2000) *The Democratic Paradox* London: Verso; Žižek (1991:189) *For They Know not what They Do: Enjoyment as a Political Factor* London: Verso; Laclau (2007) "Community and its paradoxes: Richard Rorty's Liberal utopia" in *Emancipation(s)* London: Verso; Connolly (2005) *Pluralism* London: Duke University Press; Butler 2005. (Foucault on the other hand is, according to Butler (2005:23), too quiet on the subject (even though she acknowledges that Foucault's work on *parrhesia* involves a discussion on the subject's relationship to, and dependence on, the other). (p.128ff).

⁶¹⁰ Examples of such theories are deontology, rule utilitarianism and rigid religious traditions. None of these, I would argue, are suited as a guiding principle for a multicultural society.

turalism, with its multitude of perspectives, is a preferable environment for a society that affirms freedom and the ideal of active subjectivation, this kind of homogenization, harsh or not, is to be avoided. A multitude of cultures is to be celebrated and affirmed, not to be seen as something to overcome. Hence, what *kind* of relationship is established between the hegemonic culture and minorities (and between minorities) is of the utmost importance. An ethical stance is required. Morality is to be avoided. I believe that Deleuze's distinction between morality and ethics is helpful and quite to the point. The former refers to an attitude of making judgment: telling others what is right and wrong. As Deleuze puts it: "Those who have the taste for morality are those who have the taste for judgment."⁶¹¹ The latter, ethics, does not focus on judgment. Instead, it focuses on how the subject that utters a statement, or acts, in a certain way was created. "In other words, you relate the thing or statement to the mode of existence that it implies, that it envelops in itself. How must it be in order to say that? Which manner of being does this imply?"⁶¹²

Hence, the ethical question involves an interest in the other and a will to recognize and understand him or her. I think Butler is right when she states that this ethical mode of being is not easy to combine with morality. She writes: "the [moral] condemnation (...) takes aim at the life of the condemned, destroying his ethical capacity."⁶¹³ From the perspective of a society guided by the principle of subjectivation, the passing of condemning judgment should be confined to cases where someone's actions clearly delimit someone else's opportunity to engage in active subjectivation. This is morally unacceptable and worthy of condemnation.⁶¹⁴

⁶¹¹ Deleuze, G. Cours Vincennes: Ontologie-Ethique 21/12/1980

⁶¹² Deleuze, G. Cours Vincennes: Ontologie-Ethique 21/12/1980

⁶¹³ Butler 2005 p 49

⁶¹⁴ There will of course be unsolvable conflicts between people, even in a society guided by the principle of subjectivation. But I believe that its citizens, due to the kind of education they have received (focusing on the

Elaboration, of ethical work: The next aspect of Foucault's analytical instrument is what he terms *elaboration of ethical work*, that is, the work "that one performs on oneself, not only in order to bring one's conduct into compliance with a given rule, but to attempt to transform oneself into the ethical subject of one's behavior".⁶¹⁵ Foucault's works give us an account of the different techniques for self-examination that were utilized during antiquity in order to transform and become the master of oneself. Later in history we find other examples. A well-known example is confession as practiced by the Catholic Church. Psychoanalysis and self-help books might to some extent be considered secular counterparts to confession. The ethics of self-creation does not favor any of these techniques in particular. Instead, it leaves it to the individual to decide which to use.

Telos: The last aspect of Foucault's analytical instrument is concerned with specifying the goal of the ethics, its *telos*. For the ethics of self-creation, this amounts to a continuous striving for freedom and equality manifested through the creation and embodiment of a self-chosen, well-reflected logos that respects and affirms the values of freedom and equality.

Part III

The third and last part of the thesis is devoted to the questions of group rights and the organization of education, and tries to explicate how these issues may be handled by a state that affirms the ethics of self-creation. The question of group rights is of special interest since it connects naturally to the equal distribution of opportunities for active subjectivation, which is a central component in the realization of the normative ethos of the ethics

ability to take the perspective of the other), are better equipped to handle these conflicts than citizens of societies guided by more rigid moral principles.

⁶¹⁵ Foucault, *The Use of Pleasure* p 27

of self-creation. The discussion of group rights also clarifies the need to address the question of education in this context.

Group rights

The general argument is that a state that adopts the ethics of self-creation would affirm group rights that enhance the individual group member's prospect of engaging in active subjectivation but would repudiate group rights that decrease these opportunities. Three principles are identified.

The principle of knowledge: This principle tells us that we should approve group rights that increase minorities' knowledge of the power relations that have helped mold their identity. The idea is that one cannot transgress what one does not know and, since the necessary specific cultural knowledge might not be available in a majoritarian society, group rights may be needed to ensure that such knowledge can be created and preserved. (Examples of such rights may be a right to learn about one's minority culture, its history, its language and so on, but one can also think of rights to financial aid to support cultural associations, festivals, journals etc.)

The principle of uniqueness: This principle states the right of an individual to express his or her unique being. In relation to the question of group rights, we can make a distinction between simple and difficult cases, i.e. ones that are easy or hard for the theory to handle. An example of *simple cases* in which group rights may be in order is a right to wear a veil or a turban in combination with, say, a police uniform. These kinds of demands are judged unproblematic. *Difficult cases*, such as a right to practice female circumcision, child marriage, polygamy and so on, are not as clear cut. Whether or not such rights can be accepted depends on how they are related to *the principle of prohibition*.

The principle of prohibition: This principle stresses the importance of *internal liberalism* and prohibits infringements on the individual's right to engage in active subjectivation. The opportunity to engage in active subjectivation should be equally distributed. This makes it impossible to accommodate a rights claim to a practice such as child marriage or the circumcision of children (or any other group right that would run a risk of harming individuals' opportunity to engage in active subjectivation). This does not mean that the ethics of self-creation advocates a prohibition of all controversial practices. As long as the individuals subject themselves to a practice *by their own free will* (that is, as a result of active subjectivation), it should be accepted. This means that practices such as polygamy and adult circumcision could be permitted. However, in most cases, one should strive for universal solutions. If we take polygamy as an example, this right should not be a right for men to take more than one wife but should be gender neutral, allowing for any relational constellation entered by free will.

On a societal level, this willingness to respect decisions made by free individuals entails embracing a version of the Nozickian idea of "free associations". From the perspective of the ethics of self-creation, there is no problem if people decide to found a sub-community on other values than freedom and equality (for example by opting to follow a religious authority) as long as each member's subjection to this order is an outcome of active subjectivation. As made clear earlier: to live a religious life can very well be an outcome of active subjectivation. This however raises the question of education. The theory needs an answer to how the educational system can be organized in order to also secure the opportunity to engage in active subjectivation for children born into this kind of sub-community. In other words, how is it possible for the principle of subjectivation to be endorsed for such children?

Education

I give my answer to the question of how to organize the educational system in a state that affirms the ethics of self-creation by reformulating the Nietzschean theory of “the way to the overman/superman”. As is well known, the way to the superman, according to Nietzsche, passes through the stages of *the camel*, *the lion* and, finally, *the child*. The child for Nietzsche represents someone who has overcome the decadent, reactive values of Christianity and post-Christian morals and instead replaces them with life-affirming values. I argue that Nietzsche’s theory, *in a moderated form*, can be used to shed light on the process of achieving a self-chosen and self-conscious identity, and that it may also guide us in our attempt to answer the question of the organization of education. In short, I argue that *schools separated on the basis of religion and culture should be allowed and encouraged during the early stages of education (during the “camel years”) but not higher up in the compulsory education system*. The argument for this goes as follows: during the camel stage, the child needs to learn to master the tradition into which he or she has been born (that is, put in Wittgensteinian terms, the child needs to learn how to play the language game). This is a prerequisite if one is to obtain a position that enables practices of active subjectivation further up on the educational ladder. My argument is that, in order for someone to be able to question, evaluate and transgress his or her own tradition, he or she must first get to know it by heart. This may best be achieved in an environment where you get “full” knowledge of this tradition and where it is not constantly put into question.⁶¹⁶ From this (or, if you like, from the principle of knowledge), it follows that, during the younger years, separate schools should be allowed and encouraged.⁶¹⁷

⁶¹⁶ For Wittgenstein a language-game is connected to a form of life. In *Philosophical Investigations* (§ 23) he writes: “Here the term ‘language-game’ is meant to bring into prominence the fact that the speaking of language is part of an activity, or of a form of life.” (See also Steve Hoenisch *A Wittgensteinian Approach to Discourse Analysis*)

⁶¹⁷ This first phase of the educational system must display an overall tolerant attitude towards other “language games” and refrain from indoctrination, since this would make the later steps more difficult to achieve.

The camel stage is above all a preparation for the late camel stage and the stage of the lion. At these stages, Nietzsche claims, the person should engage in the process of making constitutive, molding power visible (that is, the process of making the contingency of the discourse apparent) and the tearing down of given norms. For this to be possible, the student needs access to different perspectives. The ability to make the contingency visible involves “aspect change”. This, I argue, is best achieved when students from different backgrounds actually meet. The ability to question prevalent norms makes the creation of self-chosen, freestanding logos possible. Hence, in line with the principle of uniqueness, separate schools should not be permitted in the higher stages of the compulsory education system.

At the final stages of the educational system (when we talk about the voluntary education of adults), separate schools should once again be allowed. This follows from the principle of uniqueness and the will to respect the decisions of free individuals. If the outcome of a process of active subjectivation is a decision to enter (or stay) in, for example, a religious subcommunity, one should be permitted to educate oneself within that discourse. At this stage, separate education is acceptable.