

# Självskapelseetik: grupprättigheter & utbildning

*Johan Hyrén*

**THE ETHIC OF SELF-CREATION: GROUP RIGHTS & EDUCATION.** The aim of the paper is to present a new theory of justice for a multicultural, liberal and democratic society – *the ethic of self-creation* – and explore what implications it has for the question of *group rights* and *education*. The basic principle of the theory is that a just society is one where everybody has an equal opportunity to engage in *active subjectivation*. For this to be realized, culture-based and/or faith schools should be allowed and encouraged for younger pupils but not higher up in the education system.

Keywords: Foucault, faith schools, subjectivation, justice.

## Inledning

Frågan om kulturellt och/eller religiöst betingade skolors vara eller inte vara är omstridd. Huruvida denna typ av skolor är önskvärda delar av ett nationellt utbildningssystem kan dock inte besvaras *i sig*, utan är givetvis perspektivberoende. Religiöst och/eller kulturellt betingade skolor kan till exempel vara bra ur ett rättviseperspektiv, men dåligt ur ett specifikt demokrati eller bildningsperspektiv och så vidare. Annorlunda uttryckt kommer svaret variera beroende på vilket *telos* som eftersträvas. En liberal tänkare som bejakar individens frihet och autonomi kommer troligen fram till en annan slutsats än vad en kommunitarist som främst betonar skolans socialiserande funktion och som värderar kulturell tillhörighet framför individuell frihet, gör. Att dessa skillnader finns mellan olika ideologiska positioner är kanske självklart, men den mångåriga akademiska diskussionen kring kulturellt och/eller religiöst betingade skolor visar att stor oenighet

---

*Johan Hyrén* är filosofie doktor i statsvetenskap och är verksam vid Göteborgs universitet. Statsvetenskapliga institutionen, Box 711, 405 30 Göteborg. E-post: [johan.hyren@pol.gu.se](mailto:johan.hyren@pol.gu.se)

finns även inom till exempel det liberala fältet (Fernández 2010; Fernández och Sundström 2011). Å enda sidan har vi tänkare som Bruce Ackerman (1980) och Meira Levinson (1999) som framhåller allmänna, sekulära skolor som mest önskvärt givet målet att främja individens autonomi. Å andra sidan har vi teoretiker som Johan De Jong och Ger Snik (2002); Rob Reich (2002) och Ian MacMullen (2004) som menar att moderata former av religiöst betingade skolor, åtminstone under de tidiga obligatoriska skolåren, kan vara det bästa sättet att tillförsäkra individen autonomi. Det finns också liberala tänkare som Allan Dagovitz som med stöd i John Rawls *politiska liberalism* menar att individens autonomi ”inte inkluderar förmågan att göra val” [does not include the ability to make choices] och som därför kan försvara religiösa skolor “som begränsar eleverns möjlighet att välja eller byta religiös åskådning” [that limit the ability of students to choose or change their religion] (Dagovitz 2004, s165; jmf White 2003). Dagovitz position är kanske kontroversiell, men lik väl att betrakta som tillhörandes liberal teori i bred mening. Av ovanstående följer att varje meningsfull diskussion om kulturellt och/eller religiöst betingade skolors vara eller inte vara, måste grundas i en explicit diskussion av den teori som argumentet vilar på. För att kunna motsäga någon av ovanstående positioner måste man således kunna visa att antingen argumentationens premisser är felaktiga eller att argumentationen som sådan inte är följdriktig. Kan man inte det bör slutsatserna accepteras.

Mitt ärende i denna artikel är inte att försöka vederlägga någon av ovan nämnda teorier, utan att bidra till diskussionen genom att presentera en ny rättviseteori – *självskapelseetiken*<sup>1</sup> – och visa vilka implikationer denna har för frågan om kulturellt och/eller religiöst betingade skolor. Vägen dit kommer gå via en diskussion om hur man utifrån teorin bör förhålla sig till minoriteters krav på specifika grupprättigheter. Detta eftersom frågorna är intimt sammanbundna. I jämförelse med andra teoretiker som diskuterat frågan kommer jag argumentera för en position som liknar den som till exempel De Jong och Snik (2002) och MacMullen (2004) argumenterar för (där religiöst betingade skolor ses som något önskvärt under de tidiga åren av eleverns utbildning) men gör så utifrån helt andra premisser. *Självskapelseetiken* är en rättviseteori utformad för ett mångkulturellt, liberalt och demokratiskt samhälle, vars konstruktion är en fristående vidareutveckling av Michel Foucaults tänkande kring etik. MacMullen utvecklar däremot sin position utifrån kognitiv psykologi grundad i Piagets tänkande; och De Jong och Snik drar sina slutsatser baserat på en diskussion av olika liberala uppfattningar om utbildning. Syftet med föreliggande artikel är att presentera *Självskapelseetikens* grundläggande premisser och argument, vilket möjliggör en utvärdering av dess implikationer.

## Självskapelseetikens teoretiska hemvist: avstamp Foucault

Titeln ”Självskapelseetik bortom Foucault” avslöjar teorins teoretiska hemvist. Utgångspunkten tas i den Foucaultska etiken men vidareutvecklar den samtidigt (med hjälp av bland annat Fredrich Nietzsche, Robert Nozick, Ernesto Laclau och Chantal Mouffe) långt bortom vad Foucault själv såg som etikens funktion och syfte. Låt mig därför inleda med att ge en övergripande förståelse för teorin genom att visa på hur denna relaterar till den Foucaultianska etiken, för att på så vis skriva fram det normativa ideal som självskapelseetiken affirmerar.

Den Foucaultianska etiken brukar på ett lite schablonmässigt sätt ofta sammanfattas i uppmaningen ”att förvandla livet till ett konstverk.” Vad betyder det? Det första man konstaterar när man tar sig an Foucaults texter om detta ämne är att han 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 och kan vi i så fall nå säker kunskap om detta, etcetera.) Den antika etiken som utgör förlaga till den Foucaultianska etiken handlar istället huvudsakligen om tekniker för karaktärsdaning, om omsorgen om sig själv, om den askes med vars hjälp man kan forma livet och få det att förkroppsliga ett visst logos (Foucault 1990, 2010; 2012). 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 karaktärsdaning undkommer man att förslavas under sina passioner. Individen är inte slav under tillfälliga infall eller känslostormar utan hennes 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 kan uttrycka 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 kopplat till formandet av sig själv

som medborgare. Att forma sig som individ bör vara analogt med att forma sig till en god medborgare. Det är detta tankesätt som ligger bakom Perikles berömda uttalande:

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 (Villa 2001, s 254; jmf Aristoteles 1993, s 127, 164).

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 sätter gränserna för logos (och nu handlar det om att förena sig eller leva i enlighet med detta.) Vi ska eftersträva att bli ett med världen, eller som Pierre Hadot uttryckte det: ”[p]lunging oneself into the totality of the world” (citerad i Davidson 2005, s 129).<sup>2</sup>

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, regerandekomplex och dispositiv under olika historiska epoker). Foucault (och då framförallt den tidige Foucault) såg 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 (Hyrén 2013, s 63-77).

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 således 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” i form av ett unikt, självvalt jag, 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. Paul Veyne sammanfattar Foucaults position på följande 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 (...). 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 (Veyne 1993, s 5)

Till skillnad från de antika grekiska och romerska förlagorna är etiken för Foucault (precis som det var för föregångaren Nietzsche) mestadels en privat angelägenhet vilken inte primärt har med samhället att göra. Vi kan uttrycka detta som att den filosofiska parrhesian eller sannings-sägandet (som är ett verktyg med vars hjälp relationen mellan logos och bios kan examineras) ges primat, medan den politiska parrhesian (som handlar om sannings-sägandets funktion till den politiska makten och forandet av sig själv till medborgare) hamnar mer 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, fast-låsta 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 (se t.ex. Foucault 2008b s 28; Foucault 1988, Hyrén 2013). 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 präglar 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 präglingens slaveri). Den förra typen av frihet är en förutsättning för den senare.

*Kritik: Behovet att överskrida Foucault*

Jag menar att det finns ett antal problem med Foucaults hållning. För det första saknas hos Foucault ett explicit bejakande av ett jämlikhetsideal (Fraser 1981, s 286; Habermas 1987; Taylor 1984; 1991). Detta 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 (för diskussion se Afary och Andersson 2005; Honig 2008; Miller 1993; Eribon 1991; Macey 1993; Hyrén 2013). 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 (Hyrén 2013, s. 31-46).

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 bli fallet 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 (se van der Heeg och Wallensteins i Deleuze 1990, s 11; Foucault 2008a, s. 174; Foucault 1996; Tully 1999 s. 98). Detta är ur rättvisesympunkt ohållbart och visar på behovet av en rättighet som dessa grupper har möjlighet att åberopa.

Sammantaget visar båda dessa invändningar att idén att betrakta etiken som en mestadels privat angelägenhet är otillfredsställande. Självskapelseetiken tar fasta på detta och syftar till att förvandla den Foucaultianska typen av etik till en övergripande generell samhällsetik som bör genomsyra samhällets institutioner och mellanmänniska relationer. Det uppnås enkelt uttryckt genom att rekonstruera eller tänka vidare med Foucault. Teorin 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 visar i teorins första del att detta nya mål (att förvandla den Foucaultianska etiken till en övergripande rättviseteori eller samhällsetik) inte är möjligt att nå inom ramen för Foucaults eget tänkande (jmf Mourad 2003, s. 456; Keenan 1987; Pickett 2000) och jag kompletterar därför i teorins andra och tredje del, den teoretiska basen med framförallt Laclau och Mouffes diskursteori, samt med vissa element från bland annat Nietzsche och Nozick.

Ett viktigt steg i denna teoriutvecklande del är att utveckla en mer fullödig subjektivationssteori baserad på anti-essentialistiska antaganden och utgångspunkter (vilka typer av subjektivations finns; hur går subjektivationsprocessen till; vilka är dess möjlighetsbetingelser; samt vilken typ av subjektivations är önskvärd och varför). Jag diskuterar också några av teorins implikationer. De frågor som jag fokuserat är hur en stat som affirmerar självskapelseetiken bör ställa sig till krav på grupp-specifika rättigheter; samt till frågan om hur utbildningen bör organiseras för att i möjligaste mån realisera självskapelseetikens idé om rättvisa. Speciellt intresse riktas mot frågan om kulturellt och/eller religiöst betingande skolors vara eller inte vara. Låt oss sammanfatta dessa punkter var och en för sig.

## Subjektivations & rättvisa

Självskapelseetikens subjektivationssteori gör skillnad på olika typer av subjektivations. En grundläggande distinktion görs mellan *aktiv* och *passiv* subjektivations där det senare refererar till någon som lever i enlighet med vad traditionen bjuder och som låter sig formas av den kulturella präglings, medan det förra refererar till någon som strävar efter att vara upphov till sig själv. Teorin bejakar aktiv subjektivations. Självskapelseetiken skiljer också mellan *ontologisk* och *ontisk* subjektivations. Det förra rör subjektivationsätt som utmanar den rådande ordningen medan det senare handlar om en subjektivations som ligger inom ramen för det socialt accepterade.<sup>3</sup> Både ontisk och



ontologisk subjektivtion kan enligt självskapelseetiken vara utslag av aktiv subjektivtion. Att utvärdera implicerar inte med nödvändighet att överskrida. En distinktion görs också mellan *vertikal* och *horisontell* subjektivtion där det förra handlar om positioneringen inom ramen för en subjektspostion, medan den senare handlar om hur en sådan vertikal positionering påverkar positioneringen i andra subjektspostioner (det vill säga relationen mellan subjektspostioner).

När vi diskuterar möjlighetsbetingelserna för dessa typer av subjektivtion kan vi konstatera att både aktiv eller passiv subjektivtion är att betrakta som idealtypiska fenomen vilka inte fullständigt låter sig realiseras. Förenklat kan man säga att den aktiva subjektivtionen aldrig kan bli fullständig eftersom vi inte helt förmår att medvetandegöra den kulturella prägling som format oss (och vi inte på ett meningsfullt sätt kan överskrida det vi inte känner); medan den passiva subjektivtionens omöjlighet härrör från diskursens ofrånkomliga rubbningar. Dessa rubbningar kan vara av olika slag och är centrala eftersom de gör diskursen instabil och möjliggör för oss att tänka, säga, vara och handla annorlunda.<sup>4</sup> Diskursens rubbningar utgör således en viktig möjlighetsbetingelse för självskapelseetikens normativa ideal.

Det normativa ideal som självskapelseetiken förespråkar kallar jag *aktiv koherent subjektivtion* vilket förenklat uttryckt är det Foucaultianska idealet som eftersträvar frihet från både passionernas och den kulturella präglingens slaveri (vilket uppnås genom förkroppsligandet av ett självvalt koherent logos) men med återinförda a priori restriktioner. Självskapelseetikens grundläggande rättvisepincip – *subjektivtionsprincipen* – kräver explicit att man vid konstruktionen av logos respekterar värdena frihet och jämlikhet. Restriktionen syftar till att garantera att alla medborgare har lika goda möjligheter att ägna sig åt aktiv subjektivtion. Denna jämlika fördelning av möjligheten till aktiv subjektivtion utgör grunden för självskapelseetikens idé om vad rättvisan kräver.

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 (Foucault 1990). Foucault klargör 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 egentligen rör 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 ”mannet” 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 ger flera svar på denna fråga. För det första lyfts Nietzsche och i viss mån Sokrates fram, vilka kopplade samman ett examinerat, självvalt liv med upplevelsen av detta som meningsfullt och värdefullt (Nietzsche 2002, s 316; se också Poellner 2009, s 171; Platon 1993, s 101). Sokrates uttryckte som bekant detta i termer av att ett oexaminerat liv inte var värt att leva. Att ägna sig åt självskapelseetik är ett sätt att ge livet mening. För det andra kan vi lyfta fram Foucault som betonade frihetens värde, i betydelse fri från passionernas och den kulturella präglingens slaveri (Hoy 2004; Deleuze 1990, s 145; O’Leary 2002). Självskapelseetikens karaktärsdanande verksamhet är ett sätt att realisera frihet. Att komma till insikt om att vår identitet är en produkt formad av externa maktrelationer ger enligt Foucault upphov till en känsla av olust och missnöje; medan vi finner värde i att skapa och vara upphov till ett unikt varar. Den frihet som är förknippad med självskapelse finner vi således värdefull.

I och med att vi ger den Foucaultianska etiken ett nytt mål som förvandlade den till en samhällsetik eller rättviseteori, aktualiseras också ett par andra argument. Det första av dessa är ett rättviseargument som rör fenomenet ”negativ identitetstillskrivning” (se Hyrén 2003, s 236). För att man ska kunna leva upp till subjektivationsprincipens jämlikhetsideal – att alla bör ha lika 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.<sup>5</sup> Att identifiera sig med en sådan ”tom” identitet (det vill säga en identitet som endast talar om vad man inte är, att man inte tillhör) leder till alienation och försämrade möjligheter till aktiv subjektivation, vilket inte är rättvist. Ur rättvisesympunkt 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 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. Gilles Deleuze och Félix Guattari fångar tankegången 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 (Deleuze och Guattari 1994, s 18).

I strikt mening är detta inte ett rättviseargument utan en 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.

Återgår vi till rättviseargumenten som talar för självskapelse-etikens önskvärdhet finner vi det så kallade ”syndabocksargumentet”. Argumentet hämtar näring i Jacques Lacans psykoanalytiska etik (Hyrén 2013; Hyrén forthcoming), men jag vill mena att det i det närmaste är samma typ av underliggande logik som Richard Rorty är inne på då han diskuterade konsekvenserna av den fundamentalistiska filosofins sanningssökande (skapandet av pseudomänniskor) och som Foucault berör i sin diskussion av bland annat liberalismens naturalism och biomaktens rasistiska logik; och som Laclau och Mouffe försökte fånga med tesen om samhällets omöjlighet. Alla dessa tankefigurer handlar i grund och botten om konsekvenserna av (det nödvändigtvis misslyckande) försöket 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 etablering har vi enligt teorin en tendens att peka ut en syndabock som får bära skulden för detta misslyckande. För att ta ett exempel hämtat ur den Lacanska traditionen: När nazismen inte lyckades realisera sin samhällsvision pekades Juden ut som en viktig orsak till detta och stora ansträngningar gjordes för att lösa ”problemet” (Žižek 2001, s 144). Ett annat mer närliggande exempel ges som sagt av 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 1999, s 67).

Lacan, Rorty, Foucault, Laclau och Mouffe, med flera hjälper oss att inse att syndabocken är oskyldig och att det snarare är sökandet och försöket att etablera säkra moraliska sanningar och statiska samhällsvisioner som är problemet. Självskapelseetiken betonar också värdet i andra perspektiv från vilket den egna förgivettagna kulturella präglingen kan medvetandegöras. Det behöver väl knappast påpekas att utpekandet av syndabockar och interventionen i deras liv (vare sig denna tar sig uttryck i steriliseringskampanj, fosterhemsplaceringar, ”slutgiltiga lösningen” eller andra former av interventioner i ”pseudo-människornas” liv) är ett problem ur rättvisesynpunkt.

Ett sista argument som är sammanlänkat med både negativ identitetstillskrivning 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 identitetstillskrivning eller oförskyllt blir utpekande som syndabockar bör ha goda chanser att på en rättvis och demokratisk grund åstadkomma 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 utarbetandet av självet*. Vi kan konstatera att teknikerna för att forma sig själv har skiftat genom historien, allt ifrån antikens olika former för självexamination till katolicismens bikt och dagen självhjälpböcker, meditation och terapi. Självskapelseetiken 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 (sanningssägande) syns mig dock vara centralt. Utan detta sanningssägande 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.<sup>6</sup>

Den sista aspekten av Foucaults analysinstrument rör etikens *telos* det vill säga dess mål. Det självskapelseetiken 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 präglingens 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 subjektivtion kunna skapa en koherent identitetskonstruktion). Detta är självskapelseetikens telos.

## Implikationer

### *Grupprättigheter*

I teorins sista del tar jag mig an frågan om grupprättigheter eftersom dessa är nära förbundna med möjligheten att konstituera sig själv som subjekt och att därigenom uttrycka sin särart (vilket är centralt för möjligheten till aktiv koherent subjektivtion). Jag argumenterar för att den övergripande hållningen som en stat som affirmerar självskapelseetiken bör inta är att man tillstår rättigheter som ökar möjligheten till aktiv subjektivtion och avslår krav på grupprättigheter som minskar denna möjlighet. Självskapelseetiken preciserar detta genom att formulera tre principer som jag menar att en stat som affirmerar självskapelseetiken 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 på ett meningsfullt vis 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 subjektivtion (jmf Kymlicka 1998). Principen 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 (jmf Barry 2002).

Det är ur självskapelseetikens perspektiv alltså inga problem om en gemenskap uppkommer som 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 sig självskapelseetiken 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, enligt min mening, inte tillräckligt betonar och lyfter fram denna möjlighet.

Det verkligt problematiska för teorin att hantera är barn som föds av föräldrar som ingår i dessa gemenskaper. Om dessa kan vi omöjligt säga att de frivilligt underställer sig gemenskapens ordning. För att hantera problemet ska vi titta närmare på utbildning och på hur den skulle kunna organiseras för att därigenom kunna möjliggöra lika goda möjligheter till aktiv koherent subjektivation.

### *Utbildning*

Självskapelseetiken argumenterar för att man i tidig ålder bör förespråka separata skolor (typ religiösa och/eller kulturellt betingade friskolor) för att därigenom säkerställa att individen får fullgod kunskap om den kulturella prägling som format henne. Det handlar enkelt uttryckt om att lära känna sig själv. Denna kunskap är central för möjligheten till aktiv subjektivation och fastslogs också i Kunskapsprincipen som preciserades 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. Stefan Ramaekers uttrycker denna nietzscheanska tankegång på ett bra sätt.

[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 (Ramaekers 2001, s 260).

Förslaget är givetvis kontroversiellt, men som jag ser det finns det två möjliga vägar att gå för att säkerställa kunskapsprincipens villkor; 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 denna typ av skolor skulle ha större möjligheter att ge barn med denna bakgrund en god kunskap och förankring i den (eller de) egna kulturens (kulturernas) värdesystem. Självskapelseetiken förespråkar alltså 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 i de flesta fall 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 präglar henne. Religiöst och kulturellt betingade friskolor skulle därför kunna vara bättre lämpade att under en inledande fas av skolgången, 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. Eftersom syftet med att organisera utbildningsväsendet på detta vis är att maximera individens framtida möjlighet till att realisera frihet och självskapelse, behöver det knappast påpekas att samtliga verksamheter måste genomsyras av en tolerans, öppenhet och nyfikenhet på omvärlden (jmf De Jong och Snik 2002). Verksamheter som vill sluta sig mot omvärlden ska förbjudas och alla sådana tendenser ska aktivt motarbetas.

I nästa fas (när man då tillgodogjort sig denna kunskap) krävs i än högre utsträckning 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 subjektivtion (jmf Norvall 2007). I den här fasen av utbildningen bör man därför (i enlighet med Särartsprincipen) inte tillåta separata skolor (jmf De Jong och Snik 2002; MacMullen 2004). Här är ”mixade” skolor att föredra. Detta ligger också i linje med Förbudsprincipen eftersom man i mixade skolor har än 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 subjektivtionsprocess 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.

### *En avslutande reflektion och jämförelse*

Låt oss avslutningsvis kontrastera självskapelseetiken mot regelmoralen, vilket kanske är det främsta alternativet till denna rättviseteori. När värdekonflikter uppkommer inom ramen för ett reglemoraliskt paradigm, (vare sig detta är av deontologiskt, religiöst, regelutilitaristiskt eller annat snitt, där man ofta grundar sina moraliska principer på essentialistiska premisser, så att de framställs som emanerandes ur till exempel ”vår mänskliga natur” etcetera) förutspår självskapelseetiken 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. Deleuze uttrycker detta på ett slagkraftigt vis:

“Those who have the taste for morality are those who have the taste for judgment” (Deleuze 1980).

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 bejaktar individens möjlighet att fritt skapa sig själv.

Ur denna argumentation kan vi också utmejsla ett pragmatiskt argument för den anti-essentialistiska utgångspunkten som självskapelseetikens utgår från. Min egen affirmation av denna bygger på övertygelse, men även om man inte delar denna uppfattning (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 dess natur (något som till exempel även Rawls (2001, s 36) tillslut 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 reglemoral (oavsett snitt) skulle kunna undkomma denna typ av olösliga konflikter (med annat än en radikal intervention som eliminerar konkurrerande uppfattningar; alternativt en slapphändig 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 eller transcendental 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?

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? (Deleuze 1980).

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 förgivettaganden 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. (Tankegången är inte unik för självskapelseetiken utan återfinns i en eller annan form hos till exempel Mouffe (1995, 2000); Žižek (1991); Laclau (2007); Connolly (2005) och Butler (2005)).

Vi kan också konstatera att för många anhängare av regelmoral måste identitetskonstruktionens koherens betraktas 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 subjektivation) påverkar detta delvis förhållnings-sättet till koherensidealet. Självskapelseetiken betraktad som en etik bejaktar idealet. Men om vi betraktar självskapelseetiken som enbart en rättviseteori för ett mångkulturellt samhälle, där vissa individer och gemenskaper kommer affirmera olika typer av regelmoral, blir koherensidealet nedtonat. Ur detta perspektiv hamnar fokus istället på lika goda möjligheter till aktiv subjektivation, snarare än på lika goda möjligheter till aktiv koherent subjektivation. Rent praktiskt blir det ingen 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 subjektivationsprocess 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 kan ge och via utbildningens organisation förankra hos medborgarna, 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 Foucaults analys av (den essentialistiskt grundade) liberalismen är korrekt (Foucault 2008c; Hyrén 2013, kap 3; Kihlberg 2006; Rose 1998) 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.

### *Åter till början*

För att slutligen återknyta till frågan om kulturellt och/eller religiöst betingade skolors vara eller inte vara, så har syftet med ovanstående varit att genomlysa premisserna och argumenten som tillsammans utgör Självskapelseetiken, vilken mynnar ut i ställningstagandet att man bör uppmuntra förekomsten av denna typ av skolor under de tidiga åren i elevers obligatoriska utbildning, men att de bör förbjudas längre upp i utbildningssystemet. Position som självskapelseetiken implicerar är i sig inte unik, utan liknar som vi har sett den som De Jong och Snik (2002) kom fram till via diskussion av olika liberala positioner, och som MacMullen (2004) finner genom att ta utgångspunkt i Piagets utvecklingspsykologiska teori. Men även om utfallet liknar varandra så är vägen dit olika. För de flesta Foucaultianer skulle det till exempel vara främmande att grunda sig på Piagets teorier. Självskapelseetiken kommer istället fram till sin position genom en rekonstruktion och vidareutveckling av Foucault och Nietzsche. (Inflytandet av den senare har dock endast kunnat antydast i föreliggande artikelformat). Härav följer att utvärderingen av positionen måste göras i relation till respektive teoretisk underbyggnad. I artikeln har Självskapelseetikens huvudargument tydliggjorts och dess implikationer på frågan om grupprättigheter och kulturellt och/eller religiöst betingade skolor tydliggjorts. För att vederlägga argumentet måste antingen premisserna eller argumentationskedjan kunna beslås med brister. I annat fall bör rimligen slutsatserna accepteras.

## Noter

1. Den fullödiga teorin finns utvecklad i Hyrén, J. (2013) *Självskapelseetik bortom Foucault: En rättviseteori för ett mångkulturellt, liberalt och demokratiskt samhälle*, Göteborgs universitet. Tillgänglig på: <http://hdl.handle.net/2077/32826>
2. Se också Pomeroy (1999). Tankegången resonerar givetvis starkt med de vi finner i Spinozas Etik.
3. Denna del av teorin utvecklas i relation till idéer vi finner hos Heidegger 2004, Mouffe 2008, Glynos & Howard 2007.
4. Självskapelseetiken lyfter fram flera olika typer av rubbningar och skiljer t.ex. mellan materiella och ideella orsaker; där de förra kan exemplifieras med de organisatoriska förändringar som den militära diskursen erfor som en följd av uppfinnandet och introduktionen av det snabbskjutande och pricksäkra geväret (materiell orsak); medan ideella rubbningar uppkommer som en följa av en framgångsrik hegemonisering av idéer eller ideologier. Teorin gör också skillnad mellan privata – offentliga rubbningar, där de förra drabbar individen medan de senare beskriver mer genomgripande förändringar av samhället eller diskursen i stort. Vi bör också uppmärksamma skillnaden mellan frivilliga och drabbande rubbningar. Distinktionen talar om att rubbningar av diskursen (som kan möjliggöra för oss att tänka, vara och handla annorlunda) kan vara något vi aktivt eftersträvar lika väl som något som vi passivt drabbas av. Slutligen görs en distinktion mellan genealogiskt och transkulturellt uppkomna rubbningar; vilket beskriver att förändringarna kan ha sin källa inom diskursen lika väl som från externa impulser. (Se Hyrén, 2013, kap 4 för en genomlysning.)
5. Logiken är den samma som Laclau och Mouffe identifierar som ett sätt att göra motstånd. “[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, s 128). Samma logik, menar jag, är verksam i en rasistisk diskurs.
6. De parrhesiastiska praktiker som analyserades i kapitel 2, Hyrén 2013, kan i detta avseende vara behjälpliga. Se även t.ex. Heyes, C. 2007 för viktiga insikter kring denna aspekt av självskapelse.

## Referenser

- Ackerman, Bruce (1980): *Social Justice in the Liberal State*. New Haven: Yale University Press.
- Afary, Janet & Anderson, Kevin (2005): *Foucault, Gender, and the Iranian Revolution: The Seductions of Islamism*. Chicago: Chicago University Press.
- Aristoteles (1993): *Den Nikomachiska etiken*. Göteborg: Daidalos.

- Barry Brian (2002): Second thoughts; some first thoughts revived. I P. Kelly, red: *Multiculturalism Reconsidered*, Cambridge: Polity Press.
- Butler, Judith (2005): *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.
- Connolly, William (2005): *Pluralism*. Durham and London: Duke University Press.
- Dagovitz, Alan (2004): When choice does not matter: political liberalism, religion and the faith school debate. *Journal of Philosophy of Education*, 38(2) 165-180.
- Davidson, Arnold (2005): Wthics as ascetics: Foucault, the history of ethics, and ancient thought. I G. Gutting, red: *The Cambridge Companion to Foucault* (second edition), New York: Cambridge University Press.
- De Jong, Johan & Ger Snik (2002): Why should states fund denominational schools?. *Journal of Philosophy of Education*, 36(4) 573-587.
- Deleuze, Gilles (1980): Cours Vincennes: Ontologie-Ethique 21/12/1980. Tillgänglig på: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=190&groupe=Spinoza&langue=2>
- Deleuze, Gilles (1990): *Foucault*. Stockholm: Symposion.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1994): *What is Philosophy?*. London: Verso.
- Eribon, Didier (1991): *Michel Foucault*. Stockholm: Symposion.
- Fernández, Christian (2010): Education and diversity: Two stories of a liberal dilemma. *Public Affairs Quarterly*, 24(4), 279-296.
- Fernández, Christian & Sundström, Mikael (2011): Citizenship education and liberalism: A state of the debate analysis 1990-2010. *Studies in Philosophy and Education*, 20(4) 363-384.
- Foucault, Michel (1988): Power, moral values and the intellectual. *History of the Present*, 4(1-2) 11-13.
- Foucault, Michel (1990): *Use of Pleasure*. New York: Random House, Vintage Books Edition.
- Foucault, Michel (1996): Concern for truth. I S. Lotringer , red: *Foucault Live: Interviews 1961-1984*, New York: Semiotext (e).
- Foucault, Michel (2008a): Den intellektuelles politiska funktion. I T. Götselius & U. Olsson red: *Diskursernas kamp*, Eslöv: Symposion.
- Foucault, Michel (2008b): *Samhället måste försvaras: Collège de France 1975-1976*. Hägersten: Tankekraft.
- Foucault, Michel (2008c): *The Birth of Biopolitics: Collège de France 1978-1979*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

- Foucault, Michel (2010): *The Government of Self and Others: Collège de France 1982-1983*. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, Houndmills.
- Foucault, Michel (2012): *The Courage of Truth: Collège de France 1983-1984*. USA: Picador.
- Fraser, Nancy (1981): Foucault on modern power: Empirical insights and normative confusion. *Praxis International*, 1(3) 272-287.
- Glynos, Jason & Howarth, David (2007): *Logic of Critical Explanation in Social and Political Theory*. London: Routledge.
- Habermas, Jürgen (1987): *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Heidegger, Martin (2004): *Varat och tiden, bd. 1*. Göteborg: Daidalos.
- Heyes, Cressida (2007): *Self-Transformations: Foucault, Ethics and Normalized Bodies*. Oxford: Oxford University Press.
- Honig, Bonnie (2008): What Foucault saw at the revolution: On the use and abuse of theology for politics. *Political Theory*, 36(2) 301-312.
- Hoy, David (2004): *Critical Resistance: From Poststructuralism To Post-critique*. Massachusetts: The MIT Press.
- Hyrén, Johan (2013): *Självskapelseetik bortom Foucault: En rättviseeteori för ett mångkulturellt, liberalt och demokratiskt samhälle*. Göteborgs universitet. Tillgänglig på: <http://hdl.handle.net/2077/32826>.
- Hyrén, Johan (kommande): Lacan: subjektsteori & etik. *Statsvetenskaplig tidskrift*.
- Keenan, Tom (1987): The 'paradox' of knowledge and power: Reading Foucault on a bias. *Political Theory*, 15(1) 5-37.
- Kihlberg, Jakob (2006): Liberalismen är en naturalism. *Fronesis*, nr 22-23.
- Kymlicka, Will (1998): *Mångkulturellt medborgarskap*. Falun: Nya Doxa.
- Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal (1985): *Hegemony & Socialist Strategy*. London: Verso.
- Laclau, Ernesto (2007): Community and its paradoxes: Richard Rorty's liberal utopia. In *Emancipation(s)*, London: Verso.
- Levinson, Meira (1999): *Demands of Liberal Education*. Oxford: Oxford University Press.
- Macey, David (1993): *The Lives of Michel Foucault*. New York: Vintage.
- MacMullen, Ian (2004): Education for autonomy: The role of religious elementary schools. *Journal of Philosophy of Education*, 38(4) 601-615.

- Miller, James (1993): *The Passion of Michel Foucault*. New York: Doubleday.
- Mouffe, Chantal (1995): Politics, democratic action, and solidarity. *Inquiry*, 38(1-2) 99-108.
- Mouffe, Chantal (2005): *The Democratic Paradox*. London: Verso.
- Mouffe, Chantal (2008): *Om det politiska*. Hågersten: Tankekraft förlag.
- Mourad, Roger (2003): After Foucault: A new form of right. *Philosophy Social Criticism*, 23(4) 451-481.
- Nietzsche, Friedrich (2002): *Till moralens genealogi*. I Samlade skrifter bd 7, Eslöv: Symposion.
- Norval, Aletta (2007): *Aversive Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Leary, Timothy (2002): *Foucault and the Art of Ethics*. London: Continuum.
- Pickett, Brent (2000): Foucaultian rights? *The Social Science Journal*, 37(3) 403-421.
- Platon (1993): Försvaret. I *Om kärleken och döden*, Lund: Studentlitteratur.
- Poellner, Peter (2009): Nietzschean freedom. I *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, New York: Oxford University Press.
- Pomeroy, Arthur, red. (1999): *Arius Didymus. Epitome of Stoic Ethics*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Rawls, John (2001): *Justice as Fairness*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ramaekers Stefan (2001): Teaching to lie and obey: Nietzsche on education. *Journal of Philosophy of Education*, 35(2) 255-268.
- Reich, Rob (2002): *Bridging Liberalism and Multiculturalism in American Education*. Chicago: Chicago University Press.
- Rorty, Richard (1999): Human rights, rationality and sentimentality. I *The Politics of Human Rights*, London: Verso.
- Rose, Nikolas (1998): *Inventing our Selves, Psychology, Power, and Personhood*. New York: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1984): Foucault on freedom and truth. *Political Theory*, 12(2) 152-183.
- Taylor, Charles (1991): *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Tully, James (1999): To think and act differently: Foucault's four reciprocal objections to Habermas' theory. I Ashenden & Owen, red: *Foucault contra Habermas*, London: Sage Publications.
- Veyne, Paul (1993): The final Foucault and his ethics. *Critical Inquiry*, 20(1) 1-9.



- Villa, Dana (2001): *Socratic Citizenship*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- White, Linda (2003): Liberalism, group rights and the boundaries of toleration: The case for minority religious schools in Ontario. *Canadian Journal of Political Science*, 36(5) 975-1003.
- Žižek, Slavoj (1991): *For They Know not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*. London: Verso.
- Žižek, Slavoj (2001): *Ideologins sublima objekt*. Göteborg: Gläntan.