

# Upplösning av herravälde och sanningssägandets problem

Mikael Spång

## Dissolution of Domination and the Problem of Truth-Telling

Socrates acting as a “gadfly” in Athenian politics is one of the first descriptions of what it entails to engage in political enlightenment. The possibilities of such enlightenment, in particular to engage in critical speech, are addressed in this article by discussing the ideas of Jürgen Habermas and Michel Foucault. Habermas argues that a radical political idea was articulated in the early modern public sphere; this was the idea of the dissolution of domination through public opinion. This understanding is important for Habermas’ later formulations of communicative action and discourse. The latter is contrasted with Foucault’s analysis of truth telling, *parrēsia*, and it is argued that the risk taking and courage required to speak the truth provide clues for deepening the understanding of what Habermas calls discursive problematization. Truth telling is also considered in relation to the Socratic dialogue, which gives us an idea of the reciprocal and dialogical relations between participants focused on elaborating relations to the self that enable individuals to engage in critical speech and political enlightenment.

## Inledning

Sokrates beskrev sig själv som en bromsfluga fäst vid staten, en roll som visserligen är för heroisk, i varje fall med tanke på konsekvenserna, för att den ska kunna tjäna som utgångspunkt för medborgarna i gemen men som samtidigt pekar på den betydelse som en kritiskt orienterad upplysningspraktik har haft i politiskt tänkande. I den här artikeln diskuterar jag betydelsen av politisk upplysning och särskilt möjligheterna till kritiskt tal i relation till två nutida tänkare, Jürgen Habermas och Michel Foucault, för vilka möjligheterna att träda fram för att tala fritt och kritiskt är väsentligt. Habermas har diskuterat dessa frågor sedan sin tidiga studie om den moderna offentlighetens framväxt och Foucault riktade uppmärksamhet mot det sanningssägande talet i sina sena arbeten.

Habermas (1981) är mest känd för sin teori om kommunikativt handlande och diskurs där han bland annat försöker klarlägga möjlighetsbetingelserna för diskussioner där det bättre argumentets tvångslösa kraft spelar en avgörande roll. Även om mycket av diskussionen om Habermas fokuserat på karaktären

Mikael Spång är verksam vid Institutionen för globala politiska studier, Malmö högskola.  
E-post: mikael.spang@mah.se

av dessa möjlighetsbetingelser, institutionaliseringen av diskurs och liknande, är det också av betydelse att påminna om hur dessa frågor har sin grund i den radikala idé som Habermas (1962) menade artikulerades i den tidigt moderna offentligheten: möjligheten att upplösa herravälde genom offentlig debatt (allmän opinion). I artikelns första delar visar jag hur tanken om relationen mellan offentligt tal och emancipation är ett genomgående drag i Habermas arbeten. I de följande delarna handlar det om att visa hur förståelsen av det kritiska talet, diskursiv problematisering, kan fördjupas. En viktig fråga i detta avseende är vad som utmärker det slags tal som problematiserar maktförhållanden och invanda föreställningar. Särskilt betydelsefullt är de risker som ligger i det sanningssägande talet och det mod som därför krävs för att kunna träda fram och säga sanningen. Dessa aspekter till det offentliga talet lägger Foucault (1983a; 1984a) vikt vid i sin analys av den antika diskussionen om *parrësia*.

Risktagandet pekar på det slags asymmetri som ofta föreligger i kritiskt tal, det maktmässiga underläge som den som yttrar sig kritiskt ofta befinner sig i och den utmaning som ligger i att ifrågasätta vad flertalet tycker och tänker. Den som talar kritiskt och träder fram för att säga sanningen kan inte utgå från att talet tas emot väl, utan måste snarare anta att det inte kommer att falla alla i smaken. Foucault (1983a: 54) betonade denna dimension när han poängterade att *parrësia* under antiken sågs som en sanning som slängs i ansiktet på någon. Sanningssägandet är därför utmanande. Den vikt som Foucault lägger vid risktagandet i det fria talet pekar mot en annan förståelse av de förpliktelser som ligger i att tala offentligt än den som Habermas företräder. För Habermas (1981, vol. 1: kapitel 1 och 3) handlar det om individers förpliktelser i en diskurs att stödja det de säger med argument. Deltagarna är ömsesidigt förpliktigade att anföra argument och skäl för sina uppfattningar och det är denna förpliktelse som ger upphov till deras frihet att kritisera andra deltagare. Foucault (1983a) poängterar istället de förpliktelser som sanningssägaren har mot sig själv i att bli en individ som säger sanningen och är bunden till det som sägs som sanning. Det är det etiska förhållningssättet till sig själv som står i centrum.

Samtidigt kan man fråga sig hur förhållandet till andra individer förstås i det slags etiska fokus på sig själv som utmärker sanningssägandet. En fördel med antagandet om symmetri mellan deltagarna i en diskurs, sådant det utvecklas av Habermas, är att det är relationen till andra som är avgörande för individens frihet att kritisera, diskutera och argumentera. Denna ömsesidighet verkar vara svårare att begreppsliggöra när den etiska relationen till sig själv står i centrum (jfr King 2009). I det sammanhanget är det av vikt att beakta relationen mellan *parrësia* och den sokratiska dialogen. I den senare framkommer hur den etiska relationen till sig själv är del av en gemensam upplysningsprocess. Det innebär att ömsesidigheten mellan deltagarna betonas, samtidigt som den sokratiska dialogen likt *parrësia* är fokuserad på den etiska relationen till sig själv. Det är

individens liv (*bios*) som står i fokus för sanningssökandet och den ömsesidiga upplysningen. Ifrågasättandet av och diskussionen om föreställningar rör inte bara sanningshalten av dessa utan också deltagarnas relation till sig själva. Den sokratiska vändningen mot individen ställer hans eller hennes vara ifråga. Det är därmed också ett ifrågasättande av detta subjekt, närmare bestämt av möjligheterna att bli en individ som talar på ett sanningsenligt sätt (se t.ex. Arendt 2005: 5ff; Hadot 1995; Villa 2001: kapitel 1).

Foucault vänder sig till det antika sammanhanget för att finna ledtrådar till vad som utmärker de som kan tala kritiskt, fritt och sanningsenligt. Det kan i förstone tyckas problematiskt då de institutionella och samhällliga förutsättningarna för den moderna demokratin och politiskt tal i *polis* är så annorlunda. Det gör det också svårt att på ett direkt sätt översätta de antika övervägandena till det moderna sammanhanget. Samtidigt kan något läras från den antika diskussionen och i själva verket tillåter i varje fall vissa förståelser av det moderna, närmare bestämt det moderna som problem eller rent av kris, att vi kan se på den antika diskussionen som ett öppnande av möjligheter. Dana Villa (2001: kapitel 5) har påpekat det i sin diskussion av Hannah Arendt och den sokratiska traditionen. Arendts förståelse av det moderna som krisartat, särskilt som en kris rörande politiskt handlande, gav henne möjlighet att utlinjera konturerna kring politiskt tal och handlande på ett annorlunda sätt genom att framhäva den antika diskussionen. Foucaults undersökning av det sanningssägande talet kan sägas vara motiverat av en liknande ambition.

## Offentlighet som upplösning av herravälde

I den moderna offentlighetens framväxt artikuleras ett ideal som Habermas (1962) menade hade radikala implikationer: upplösning av herravälde genom allmän opinion. Den allmänna opinionen sågs av dess förespråkare vare sig som begränsning av politisk makt eller självt källan till politisk makt. Olikt fokuset på att genom rättsstaten reglera, begränsa och kontrollera den politiska makten men också skiljt från betoningen av folkets suveränitet, handlar allmän opinion för Habermas om en radikal tanke:

Den allmänna opinionen vill enligt sin egen intention varken vara en begränsning av makten eller själv makt, och än mindre källan till all makt. I stället skall karaktären av den verkställande makten, herraväldet självt, förändras i den allmänna opinionens medium. Offentlighetens "herravälde" är enligt dess egen idé en ordning, i vilken herraväldet över huvud upplöses; *veritas non auctoritas facit legem* (Habermas 1962 [1988]: 109f).

Med herravälde avsågs, när detta ideal uttrycktes under 1700-talet, framförallt den exekutiva maktutövning som inte diskuterats och förankrats i parlament och i den vidare offentligheten av medborgarna. Genom att insistera på att regeringsmakt måste utövas med beaktande av offentlig diskussion hop-

pades förespråkarna för den allmänna opinionens roll att politiken kunde bli mer förnuftig. Denna rationalisering byggde delvis på att skilja mellan vilja och förnuftighet, något som var väsentligt givet att företrädare för den absoluta kungamakten hade underordnat förnuftighet till kungens eller furstens vilja. Avgörande var emellertid tanken att låta den förnuftighet som framkommer i politisk debatt få bäring på politisk vilja (se t.ex. Koselleck 1959: kapitel 2; Neumann 1937). Habermas (1962: 152ff) uttryckte det genom att påpeka att förespråkarna för den allmänna opinionens roll hade i åtanke en vändning av den doktrin som förknippades med Hobbes, att lagstiftning emanerar ur auktoritet, till att det är sanning som ska utgöra grund för lagstiftning (*veritas facit legem*).

Regering genom diskussion blev ett uttryck för idén om den offentliga opinionens roll, en föreställning som haft betydelse för senare sätt att begreppsliggöra demokrati. Inte minst gäller det för deliberativ demokratiteori. Genom att stöta och blöta politiska frågor i offentlig diskussion, där olika synpunkter och förhållningssätt kan komma fram, ökar chanserna till att förnuftiga synsätt formuleras, synsätt och opinioner som sedan kan få genomslag i lagstiftning och politiska beslut (se t.ex. Benhabib 1992; Bohman & Rehg 1997; Cohen 1989; Habermas 1992; Hermansson, Karlsson & Montgomery 2008). Habermas tillhör en av de mer framträdande förespråkarna för tanken om deliberativ demokrati. Legitimiteten i politiskt beslutsfattande beror enligt Habermas (1992: kapitel 3-4) förmenande i slutändan på medborgarnas jämlika möjligheter att delta i offentliga diskussioner om normers, världens och reglers giltighet.

Det är emellertid inte enbart de institutionella dimensionerna av hur offentliga diskussioner kan få bäring på politiskt beslutsfattande som är av betydelse för Habermas. I kopplingen mellan allmän opinion och upplösning av herravälde uttrycks ett ömsesidigt stärkande samband mellan offentlig debatt och emancipation. Offentligt tal och debatt är förbundet med ifrågasättande av maktförhållanden. Det är en anledning till att Habermas (1989) menar sig företräda inte bara ett fokus på deliberation i demokratiteoretiskt hänseende utan också en radikal syn på demokrati. Demokrati är förknippad med möjligheterna till emancipation från herravälde. Medan herravälde i den tidigt moderna offentligheten i första hand rörde den utövande maktens karaktär, handlar det för Habermas om dominans i bredare mening, om samhälleliga maktförhållanden och särskilt de processer som blockerar och hindrar kommunikativa processer. Av särskild betydelse i det senare avseendet är det Habermas (1981, vol. 2: kapitel 6 och 8) kallar för den interna koloniseringen av livsvärld genom administrativ-politisk makt och den kapitalistiska ekonomins funktionssätt.

Habermas (1962: § 7) menade att man i offentlighetens framväxt kan avläsa idéer och ideal som kan tjäna som utgångspunkt för att begreppsliggöra en politiskt relevant förnuftighet. Flera av den politiska offentlighetens princi-

per och ideal uttrycktes till en början i den litterära offentligheten. Bland dessa principer märks en grundläggande öppenhet både i förhållande till teman att diskutera och vilka som har rätt och möjlighet att delta. Deltagarna tänktes vara fria att beröra de frågor de ansåg angelägna. Diskussionen skulle bygga på jämlikhet och utmärkas av ömsesidighet. Det avgörande i diskussionen var hur väl man argumenterade för sin sak. Skäl och argument, inte personers status och auktoritet, skulle fälla utslaget. Tanken var att individer skulle övertygas genom goda argument och därmed inta en viss ståndpunkt till följd av insikt. Dessa principer blev vägledande för den politiska offentlighet som växte fram i kölvattnet av den litterära offentligheten.

De ideal förknippade med den tidigt moderna offentligheten och den intention som Habermas menade utmärkte den – upplösning av herravälde – har varit vägledande för Habermas formuleringar om herraväldesfri kommunikation, den ideala talsituationen och diskursiv problematisering. Sättet att utveckla och formulera detta ideal har förändrats men ambitionen och syftet har i mångt och mycket förblivit detsamma. Under den period då Habermas (1968: del 3) diskuterade herraväldesfri kommunikation utvecklade han detta bland annat i relation till det slags fri association som kännetecknar psykoanalys. I början av 1970-talet övergav Habermas denna ansats och började istället utveckla sin teori med hjälp av språkteoretiska verktyg. Genom den ideala talsituationen formulerade Habermas (1973: kapitel 3.2) de betingelser som måste vara uppfyllda för att utfallet av en diskussion ska vara en förnuftig konsensus eller rationellt motiverande för deltagarna. Principerna om jämlikhet, frihet och ömsesidighet, utmärkande för den tidigt moderna offentligheten, återkommer i formuleringen av den ideala talsituationen. För att en diskussion ska kunna sägas leda till en förnuftig konsensus och därmed vägledas av det bättre argumentets tvångslösa kraft, krävs att diskussionerna är fria från inre och yttre tvång. Den ideala talsituationen är kontrafaktisk då det inte är troligt att den fullt ut kan realiseras, men den är samtidigt ett oundvikligt antagande i kommunikation då det klargör betydelsen av sanning och normativ riktighet. I offentlighetsstudien förstod Habermas (1962) sanning i vid mening som omfattande även frågor om politiska principer, normer och värden. I diskussionen om den ideala talsituationen började Habermas använda distinktionen mellan sanning (rörande uttalanden om sakförhållanden i världen) och normativ riktighet. Det senare rör normers och världens giltighet. Normativ riktighet är ekvivalent till sanning (Habermas 1973: del 3).

I utarbetandet av den ideala talsituationen formulerade Habermas sin analys på ett mer systematiskt sätt än i studien om offentlighetens framväxt. Det är inte enbart i förhållande till den moderna offentligheten vi kan tala om principerna om ömsesidighet i kommunikation och möjligheterna att kritisera giltighetsanspråk, utan dessa är del av de idealiseringar som görs i kommunikativt handlande överhuvudtaget. I sin brett anlagda teori om det kom-

munikativa handlandet utvecklade Habermas (1981) förståelsen av detsamma i förhållande till sociologiska överväganden om grundelementen av samhällsordning och utvecklingstendenser i moderna samhällen. Ambitionen var att grundlägga en kritisk teoris anspråk på ett mer djupgående plan än vad förankringen i den moderna offentligheten gav möjlighet till (se t.ex. Habermas 1990: 34f). Formuleringarna om kommunikativt handlande och diskurs har sedermera tjänat som utgångspunkt för Habermas (1992) teoretisering av den demokratiska rättsstaten. I denna diskussion återkommer Habermas explicit till temat om den allmänna opinionen. Habermas utlinjerar bland annat betydelsen av debatt och diskussion, allmän opinion, i samhället i stort och hur den kritik och problematisering, de teman, frågor och förslag som genereras i offentligheter kan slussas in i det politiska systemet och där få bäring på lagstiftning och andra beslut (Habermas 1992: kapitel 7 och 8).

## Diskursiv problematisering

Analysen av kommunikativt handlande och diskurs följer i hög grad de tankar som Habermas redan utlinjerat i relation till den ideala talsituationen, även om Habermas övergav det senare begreppet. Grundläggande för kommunikativt handlande är att individer koordinerar sitt handlande genom kommunikation. I kommunikation vägleds individer av de föreställningar, vetande och erfarenheter som utgör deras livsvärld. När individer säger något gör de också giltighetsanspråk om att det som sägs är sant, uppriktigt och normativt riktigt. Habermas menar att kommunikation inte skulle kunna fungera om deltagare inte gjorde sådana anspråk. De idealiserande betingelserna rörande sanning, uppriktighet och normativ riktighet är ”alltid redan” en del av koordinationen av handlingar via kommunikation (Habermas 1981, vol. 1: kapitel 1 och 3).

I kommunikativt handlande är de anspråk som görs implicita, men det som tas för givet kan också problematiseras. Deltagare kan ifrågasätta om det som sägs om världen är sant (eller utgör korrekta beskrivningar av sakförhållanden), om det som sägs är uppriktigt menat och om de normer och värden som vägleder interaktion är normativt riktiga.<sup>1</sup> Den diskursiva problematiseringen innebär ett ifrågasättande av giltigheten i det som sägs. Friheten att ifrågasätta giltighetsanspråk och de argument som framförs i en diskussion kallar Habermas (1992: 152f) i anslutning till Klaus Günther (1991) för kommunikativ frihet, en frihet som består i att ta ställning med ja eller nej till handlingsförslag,

1 Den diskursiva problematiseringen av giltighetsanspråk sker i förhållande till tre olika sätt att tematisera och förstå vad för slags värld det är vi talar om. Värld kan öppnas som objektiv, subjektiv eller social värld (Habermas 1981, vol. 1: kapitel 3). Den objektiva världen består av sakförhållanden, den subjektiva världen rör erfarenheter och upplevelser hos individer och den sociala världen handlar om den legitima regleringen av relationer mellan människor. I förhållande till dessa gör varje talare giltighetsanspråk rörande objektiv sanning, uppriktighet och normativ riktighet (Habermas 1981, vol. 1: 149ff).

argument och så vidare. Den kommunikativa friheten bygger på symmetrin mellan deltagare och härrör ur deltagarnas förpliktelser att ange argument för sin kritik, sina synpunkter, förslag och liknande. Jag har rätt att kritisera det som andra individer säger i den mån jag erkänner att andra har rätt att kritisera mitt tal.

Habermas fokuserar på att utlinjera möjlighetsbetingelserna för en diskurs, ett fokus som bland annat har göra med att han förstår sin teori om kommunikativt handlande som ett alternativ till subjektfilosofiska (eller medvetandefilosofiska) resonemang (se t.ex. Habermas 1985: kapitel 11). Det senare betyder bland annat att möjligheterna att ifrågasätta giltighetsanspråk inte centreras i subjektet utan istället är förankrat i de idealiserande betingelser som "alltid redan" utgör en del av kommunikativt formad interaktion. Ifrågasättande och kritik liksom diskussionen av giltighetsanspråk är inbyggda förutsättningar för kommunikation. I förhållande till mycket av politiskt tänkande innebär det att Habermas tar avsked från föreställningar om politik byggda kring medborgarnas förmåga att orientera sig mot det allmänna bästa. Habermas (1992: 326ff; 1996) riktar i detta avseende särskilt in sig på samtida republikanska teorier som han menar i alltför hög grad gör politiska processer av kritik och debatt avhängiga dygdena hos medborgare (jfr Michelman 1988). Habermas (1992: 326ff) är visserligen kritisk till dem som ser demokrati som en aggregering av privata åsikter och ställningstaganden men vill samtidigt styra undan det slags fokus på delade värderingar, förankrad i den politiska gemenskapen, som han menar utmärker republikanska teorier.

Frågan som en del kritiker uppmärksammar är emellertid om Habermas argumentationslinje inte undervärderar betydelsen av det sätt som karaktäristika hos politiska processer är förankrade i dispositioner, attityder och inställningar hos individer. Kritiker som exempelvis Richard Bernstein (1998) menar att det visserligen finns goda skäl att inte vilja förankra förmågor att delta i en diskurs i subjektfilosofiska resonemang men att det slags deltagande i offentlig diskussion som Habermas anser vara av vikt ställer krav på ett demokratiskt *etos* hos medborgarna (se också Buchwalter 2002). Diskussionen i denna artikel ansluter till detta slags kritik men jag är mindre intresserad av frågan om de attityder som understödjer ett fokus på det allmänna bästa än frågan hur kritiska förhållningssätt kan begreppsliggöras. Med tanke på att kritik utmanar maktförhållanden och invanda föreställningar är de förhållningssätt och det mod som krävs för att träda fram för att säga sanningen väsentligt (se t.ex. Markovits 2008). Vi behöver uppmärksamma vad som är utmärkande för ett tal som syftar till att problematisera maktförhållanden och vilket slags förståelse av själv och andra som detta innebär. Foucaults (1983a; 1984a) diskussion av *parrësia*, sanningssägande, kan vara till hjälp i det avseendet.

## Parrësia och kritiskt tal

Att ifrågasätta invanda föreställningar och problematisera giltigheten av det som sägs och görs är väsentligt ur ett kritiskt perspektiv. Genom sin diskussion av hur giltighetsanspråk "alltid redan" är en del av kommunikativt handlande och kan göras till explicit fokus i diskurs visar Habermas hur möjligheterna till kritik och ifrågasättande är inbyggda i samhällelig interaktion. Habermas fokuserar på möjlighetsbetingelserna till diskursiv problematisering. Det finns goda skäl att göra det då det lämnar öppet de mer specifika sätt individer kan problematisera maktförhållanden och ifrågasätta föreställningar som tas för givna. Men det gör också att frågor om förhållningssätt hos dem som ägnar sig åt diskursiv problematisering faller i bakgrunden. Vi kan till exempel fråga oss vilket slags risker det kritiska talet innebär och därmed det mod som krävs för att säga sanningen. Detta är väsentligt i diskussionen av politiskt tal med emancipatoriska intentioner eftersom det är högst troligt att ifrågasättandet av det som tas för givet, det sunda förnuftet, inte kommer att falla alla i smaken.

Modet att säga sanningen är betydelsefullt för Foucaults (1982: 372ff; 1983a; 1984a) analys av det fria och uppriktiga politiska tal som under antiken diskuterades i termer av *parrësia*. Detta slags tal har likheter med andra former av tal, exempelvis rationell diskussion, retoriskt tal och debatt, men skiljer sig också från dem.<sup>2</sup> Särskilt belysande är Foucaults (1983a: 62ff) jämförelse med performativa yttranden, exempelvis att *parrësia* inte ger upphov till en kodifierad effekt utan snarare öppnar upp en situation. *Parrësia* har karaktären av att bryta med och bryta upp invanda föreställningar. Det är ett tal som snarare avbryter än fortsätter, förstärker eller förverkligar institutionaliserade praktiker (jfr Markovits 2008: 65ff). Mer specifikt öppnar *parrësia* upp för risker. Det handlar om risktagande. Detta visar sig exempelvis när en individ träder fram för att säga sanningen till någon eller några som har politisk makt eller när den som träder fram utmanar vedertagna uppfattningar och föreställningar som flertalet delar. Det är således risktagandet i förhållande till hur andra reagerar som är väsentligt. Den som träder fram för att säga sanningen riskerar att tystas ner, hånas, förlöjligas och förföljas. Men man kan också tänka sig andra risker som sanningssägandet innebär. Som sanningssägare kan man inte vara säker på om det som sägs inte vänds till något annat, att det inte spelar dem som kritiserar i händerna eller tas upp för helt andra syften än den som talar först hade i åtanke. Tal är riskfyllt i denna vidare mening därför att det har

2 Parrësia skiljer sig bland annat från en rationell diskussion då parrësia inte följer de regler som gäller för en motsägelsefri argumentation eller att genom demonstration visa att något är för handen. Parrësia är också olik retorik. Visserligen handlar parrësia om att påverka andra, men det handlar först och främst om att kunna säga sanningen och mindre om att övertyga andra. Det rör förmågan att vara en sanningssägande person. Parrësia involverar diskussion men är inte detsamma som en debatt då det inte handlar om att vinna över andra synsätt (Foucault 1983a: 52ff).



konsekvenser som den som talar inte kan förutse och framförallt inte kan ta tillbaka (jfr Arendt 1958: 236ff).

Att *parrësia* innebär att ta en risk är särskilt intressant för att förstå kritiskt tal då detta handlar om att ifrågasätta dominerande föreställningar och synsätt. Dessutom är emancipatoriskt tal ofta något som framförs i sammanhang där det utmanar maktförhållanden. Av det skälet krävs det mod för att träda fram och tala. Foucault (1983a: 65) betonar denna aspekt av *parrësia*; mod är själva kärnan av *parrësia*. Samtidigt som sanningssägande innebär ett risktagande är syftet med *parrësia* inte i första hand att ta risker, utan att säga sanningen. Utmärkande för *parrësia* är att det handlar om sanningsenligt tal. I det skiljer det sig från retorik som handlar om att övertyga andra. Det senare kan vara en konsekvens av sanningssägandet men det primära syftet är att säga sanningen. *Parrësia* är vidare ett tal som i kraft av att handla om sanning inte är baserat på auktoritet. Det är inte ställning, ämbete eller funktion som ger *parrësia* dess kraft och betydelse, utan det som sägs som sanning (Foucault 1983a: kapitel 4-5).

I dessa avseenden finns flera likheter mellan *parrësia* och de ideal och principer som Habermas menar utmärker den moderna offentligheten, exempelvis att det är argument och inte ställning som är utslagsgivande. Sanningssägandet syftar också likt de praktiker som utvecklades i den tidigt moderna offentligheten till att kritisera politisk makt och ställa sanning i centrum för politiska praktiker. Men det finns också skillnader mellan Habermas och Foucaults förståelser, skillnader som följer av det sätt som Foucault lägger vikt vid risktagandet i sanningssägande. Habermas (1981, vol. 1: kapitel 1) utvecklar möjlighetsbetingelserna för diskurs i relation till antagandet att deltagarna delar ett gemensamt intresse att söka sanningen och komma fram till vad som är normativt riktigt. En diskurs är ett gemensamt sökande efter sanning där de som deltar kan ifrågasätta det som sägs men också måste vara beredda att ange skäl för att det de säger är giltigt. Foucaults analys av *parrësia* visar på en annan dimension av sanningssägande, nämligen att deltagarna inte kan utgå ifrån att de man träder fram inför är intresserade av att söka sanningen. Det gör också att Foucault och Habermas skiljer sig åt när det handlar om förståelsen av de förpliktelser som sanningssägandet innebär.

För Habermas handlar det om förpliktelser att inför andra deltagare ange skäl, om de efterfrågar sådana. På ett mer allmänt plan gäller det också för Foucault (1984b), som inte var intresserad av att rättfärdiga polemiska former av diskussion (se t.ex. King 2009). I *parrësia* är sanningssägaren förpliktad att säga sanningen och är bunden av densamma. Men dimensionerna av risktagande och mod pekar på att antagandet om en symmetrisk relation mellan deltagarna också är problematiskt. Kritik av missförhållanden, maktstrukturer och orättvisor är i hög grad ett tal där kritik riktas mot de som har makt och tjänar på existerande maktförhållanden. Det är också en kritik av invanda

och etablerade föreställningar, uppfattningar som inte sällan har en ideologisk funktion. Den utmaning som ligger i sanningssägande gör det på olika sätt riskfyllt. Det ger i sin tur upphov till en något annorlunda förståelse av förpliktelse i sanningssägande än i kommunikativ frihet. I *parrësia* handlar förpliktelse i första hand om sanningssägarens relation till sig själv. *Parrësia* är en pakt mellan sanningssägaren och han eller hon själv att säga sanningen (Foucault 1983a: 64).<sup>3</sup> Sanningssägande handlar om att binda sig till att säga sanningen, till det som sägs som sanning och genom det faktum att personen säger sanningen. Sanningssägaren är därför:

[T]he person who has the courage to risk telling the truth, and who risks this truth-telling in a pact with himself, inasmuch as he is, precisely, the enunciator of the truth. He is the truth-teller (Foucault 1983a: 66).

Att binda sig till att säga sanningen, till det som sägs som sanning och genom att sanningen sägs är förpliktelser av ett etiskt slag. Det är i relation till sig själv som förpliktelserna specificeras. Skillnaden mellan Habermas och Foucault i detta avseende kan tydliggöras genom att kontrastera det moraliskt-politiska perspektiv som utmärker Habermas sätt att utlinjera symmetrin mellan deltagarna i diskurs och Foucaults sätt att betona den etiska relationen till sig själv. Med moral menar Foucault (1984c: 28ff) det system av regler, värden och normer som anger vad som är moraliskt riktigt, eller i Habermas termer: giltigt. Etik handlar snarare om hur individer kan och bör förhålla sig till sig själva för att kunna bli subjekt som utmärks av förmågan att handla på ett riktigt sätt och bedöma giltigheten i normer och så vidare. Det är den senare typen av frågeställningar som blir centrala i den förskjutning som ligger i Foucaults analys av *parrësia* som riskfyllt.

Denna dimension av etik är för Foucault relaterad till en annan och mer djupgående skillnad, nämligen *hur* relationen till själv och andra utvecklas och förstås. Även ett moraliskt perspektiv på frågor kring giltighet implicerar en relation till själv och andra. I den kantianska tradition som Habermas tillhör är detta en fråga om att vara eller bli ett subjekt vars agerande och bedömningar överensstämmer med moraliska (eller andra) regler. Detta förhållningssätt är modellerat efter rättssubjektet; subjektblivandet följer ett kvasi-juridiskt förhållningssätt (Foucault 1984c: 29f). Denna förståelse av subjektets agerande som överensstämmelse med regler utmärker emellertid inte alla etiska system. Istället finns det flera sådana där förhållningssättet till sig själv står i fokus:

Now, it seems clear, from a first approach at least, that moral conceptions in Greek and Greco-Roman antiquity were much more oriented toward practices of the self and the question of *askesis* than toward codifications of conducts and the strict definition of what is permitted and what is forbidden. /---/

3 Sara Monoson (2000: 61f) lägger emellertid vikt vid den relation till de som lyssnar som också låg i *parrësia*, sådant det handlade om att den som lyssnar tar till sig av kritik, reflekterar över sina åsikter och så vidare.

Although the necessity of respecting the law and the customs – the *nomoi* – was very often underscored, more important than the content of the law and its conditions of application was the attitude that caused one to respect them (Foucault 1984c: 30f).

I detta etiska subjektblivande är formandet av sig själv centralt. Det är det som enligt Foucaults förmenande är avgörande för sanningssägandet. Det handlar om att bli en individ som kan säga sanningen, som förstår de risker detta innebär och det mod som därmed krävs (Foucault 1983a). Att bli en sanningssägande individ är målet för självskapandet. Men sanningssägandet är också ett medel för detta. Sanningssägandet möjliggör en etisk relation till individen självt. Att någon säger sanningen till en annan individ och denna deltar i en diskussion av detta slag möjliggör för honom eller henne att utveckla ett etiskt förhållningssätt till sig själv, medan exempelvis smicker utgör ett hinder för att en sådan relation ska kunna utvecklas (Foucault 1982: 376f). Att smickra och stryka etablerade föreställningar medhårs är därmed ett hinder både för att sanning ska kunna komma fram i det offentliga talet och för att individer ska kunna utveckla det förhållningssätt till sig själva som krävs för att kunna träda fram för att säga sanningen.

Detta slags frågor har Habermas svårt att beakta därför att för honom handlar etiska frågor om självförverkligande och individers reflektion kring det egna livet som autentiskt (Habermas 1988).<sup>4</sup> Foucaults diskussion av den etiska relationen som ett slags existens-estetik väcker lätt tanken att det rör sig om självskapande i denna mening (Foucault 1984c). Men det är inte självförverkligande som Foucault har i åtanke. Självskapande följer för Foucault av två andra aspekter av det han kallar för den etiska relationen, dels den etiska substans som står i fokus, dels processen av subjektivering.<sup>5</sup> I fallet med *parrësia* handlar det om det fria och sanningsenliga talet samt de risker och de förpliktelser som ligger i detta tal. Enbart i förhållande till en förståelse av dessa dimensioner uppkommer frågan om självskapande, vilket således rör de mer specifika sätt som en person kan bli sanningssägare (Foucault 1983a).

Sammantaget leder analysen av det sanningssägande talet till att vi kan uppmärksamma och tydliggöra några dimensioner som är väsentliga för

4 En kompletterande betydelse av etiska frågor handlar för Habermas (1992: 326ff) om förståelsen av vilka "vi" är som del av en gemenskap. De två dimensionerna av etiska frågor har för Habermas det gemensamt att de rör självförverkligande, förverkligande av en individs eller ett kollektivs förståelse av sig självt i värdemässig mening.

5 Foucault (1983b: 263ff; 1984c: 26ff) menar att det etiska förhållningssättet till sig själv innehåller fyra element. För det första handlar det om den etiska substansen; med det avses det handlande och beteende som problematiseras. I fallet med *parrësia* är den etiska substansen det fria och uppriktiga talet. För det andra handlar etik om förmågan att vara en som talar sanning, att ta på sig de förpliktelser som sanningssägandet handlar om. Detta element av subjektivering är nära sammanknutet med det självskapande som ligger i att bli ett visst subjekt. Självskapande är det tredje elementet i ett etiskt förhållningssätt. Det fjärde elementet, slutligen, rör målet med den etiska praktiken; i detta fall att tala sanning.

diskursiv problematisering, det sätt som politiskt tal kan vara kritiskt och inriktat på att upplösa herravälde. Foucault betonar att det rör sig om ett risktagande. Den som träder fram för att säga sanningen riskerar att hånas och förföljas eftersom det innebär ett ifrågasättande av maktförhållanden och dominerande föreställningar. Det i sin tur leder till en annorlunda förståelse av förpliktelse i sanningssägande tal, att det rör sig om förpliktelser som den som träder fram för att säga sanningen har gentemot sig själv i det att säga sanningen och vara bunden av det som yttras som sanning. Den etiska relationen till självet ställs i centrum; hur kan jag bli en individ som säger sanningen?

Vi kan emellertid ställa oss frågan om inte den etiska fokusen på självet riskerar att innebära att relationer till andra personer förloras ur siktet. Riskerar inte sanningssägande som gemensam praktik och vikten av dialogiska relationer att undervärderas? Om problemet med Habermas sätt att förstå diskursiv problematisering ligger i att han inte i tillräcklig grad uppmärksammar vilken slags utmaning som ligger i att ta detta steg, att träda fram för att säga sanningen, skulle Foucault kunna sägas stå inför ett omvänt problem, nämligen hur de etiska förpliktelse till sig själv hänger samman med förpliktelser gentemot andra. Det finns goda skäl att begreppsloggöra förpliktelse i tal utifrån det dialogiska perspektiv som utmärker Habermas diskussion. Det eftersom det tydliggör ömsesidigheten mellan individer som är fria att tala på ett ifrågasättande sätt.

Härvidlag kan man notera en ambivalens hos Foucault, en ambivalens som blir tydlig i hans diskussion av hur *parrësia* förhåller sig till den sokratiske dialogen eller dialektiken. I flera delar av sin analys är Foucault (1983a: 54f) mycket tydlig med att *parrësia* skiljer sig från det sokratiske talet, som han ser i ljuset av den ironi som Sokrates ofta sagts praktisera. För Foucault bygger Sokrates praktik på att Sokrates vet något som andra inte vet men som han låtsas vara ovetande om. Det sokratiske talet är pedagogiskt och syftar till att den andre upptäcker en sanning som han eller hon inte kände till. *Parrësia*, däremot, är vare sig pedagogiskt eller ironiskt. Det syftar till att säga en sanning som andra inte kan acceptera. En annan bild av Sokrates framkommer emellertid i Foucaults (1982: kapitel 1 och 3) analys av relationen mellan att känna sig själv och omsorgen om sig själv. I denna diskussion framställs Sokrates inte som en mästare som undervisar andra om vad som är rätt och sant, utan istället som fokuserad på att åstadkomma exakt den vändning mot sig själv som är av vikt för den etiska relationen. Den sokratiske dialogen ställer den som talar och lyssnar i centrum. Det är inte bara individers föreställningar som är av intresse, utan vilket slags individer de är. I den meningen ställs också individen ifråga. Den sokratiske vändningen är både en vändning mot individen som talar och handlar och ett ifrågasättande av denna individ. Den sokratiske dialogen ger en förståelse av hur den etiska relationen till sig själv också handlar om förhållandet till andra individer. Av det skälet behöver vi se

närmare på den sokratiska praktiken och dess relation till det sanningssägande talet.

## Den sokratiska vändningen

Att *parrësia* handlar om förpliktelser är väsentligt eftersom det fria och franka talet annars skulle vara en form av tal som saknar förnuftighet. Det skulle inte gå att skilja *parrësia* från polemiskt tal eller demagogiskt tal. Det sanningsenliga i sanningssägandet skulle gå förlorat. Detta är uppenbarligen av relevans inte bara i det antika sammanhanget men har naturligtvis särskild bäring på detta med tanke på den roll som problemet med demagogiskt tal hade för den antika diskussionen (se t.ex. Monoson 2000).

Foucaults (1983a: kapitel 10-20) analys av *parrësia* rör sig i detta spänningsfält. Hans undersökning uppmärksammar förändringen från Perikles till den period då filosofer som Platon kom att ifrågasätta möjligheten till sanningssägande i demokratin (jfr Arendt 1958: 220ff). I den tidiga diskussionen om *parrësia* betonades det ömsesidigt förstärkande sambandet mellan demokrati och sanningssägande. *Parrësia* ansågs vara en form av politiskt tal som har sin plats i demokratin och karaktäriserar dess politiska dynamik. Gestaltningen av politiken som en dynamisk process i vilken medborgarnas *etos*, närmare bestämt deras förmåga att tala på ett sanningsenligt sätt, var avgörande (Foucault 1983a: 150ff; jfr Arendt 2005: 5ff). Elizabeth Markovits (2008: 68) har uttryckt denna föreställning på följande sätt:

*Parrhesia* served as a foundation of the democracy, empowering Athenian institutions of accountability. Citizens not only had a right to speak publicly, but they also had a duty to the polis to speak when circumstances called them to do so – and to speak truthfully. In this way, citizens could be made accountable to one another, and power regularly faced the limits imposed by active questioning.

Gradvis kom emellertid den ömsesidigt förstärkande relationen mellan demokrati och *parrësia* att ses som spänningsfylld och problematisk. Istället för att lyssna på den som trädde fram för att säga sanningen, särskilt i de lägen då det innebar ett ifrågasättande av vedertagna föreställningar, riktade medborgarna sig mot sanningssägaren med beskyllningar att han förstörde de dygder och värden som den atenska demokratin byggde på. Dessutom kom sanningssägandet att, enligt många förmenande, ersättas av ett politiskt tal som var smickrande och demagogiskt. Sanningssägandet gav vika för en slags falsk variant, det politiska tal som stryker invanda förhållningssätt medhårs istället för att ifrågasätta dem. Det inställsamma talet tog över och trängde ut det sanningssägande talet (Foucault 1983a: 180ff).

Det är väl bekant att det är i denna kris för den atenska demokratin som Sokrates framträdde (se t.ex. Villa 2001). Diskussionen om Sokrates dialog eller

dialektik är omfattande och en del filosofer har lagt vikt vid dess undervisande kvalitet, medan andra betonat dess ifrågasättande och kritiska karaktär, syftande till en ömsesidig upplysning (se t.ex. Markovits 2008; Monoson 2000; Villa 2001; Vlastos 1983). I det senare fallet poängteras att Sokrates inte framträdde med anspråk på att veta sanningen och övertyga andra, utan snarare handlade hans samtal med medborgarna om att få dem att ifrågasätta sina föreställningar. Villa (2001: kapitel 1) menar att den sokratiske dialektiken syftade till att klargöra för medborgarna hur deras uppfattningar, så länge de inte prövats och diskuterats, riskerar att bidra till orättvisor, till att förutfattade meningar vidmakthålls och vidareförs och därmed till att långt mindre förnuftiga föreställningar än vad som är möjligt kommer att dominera.

Sokrates upplysning är av ett upplösande slag menar Villa (2001: 19ff), utan att därför vara skeptisk. Poängen är inte att visa att all kunskap är illusorisk, utan snarare handlar det om att erfara hur det är att tänka och resonera tillsammans. Det har ofta poängterats att utfallet av denna process är formligt av medvetande, ett medvetande hos varje individ som deltar i dialogen. Denna innebär ett fokus på individen, hans eller hennes tänkande, handlande och förståelse av sig själv. Pierre Hadot (1995) har betonat denna dimension av den sokratiske dialogen. Sokrates ifrågasättande av de vedertagna uppfattningarna om dygd och rättvisa leder fram till ett ifrågasättande av individen. Den utgör en vändning mot subjektet som har att ta ställning till hur han eller hon vill leva:

The individual thus finds himself called into question in the most fundamental bases of his action, and he becomes aware of the living problem he himself represents for himself (Hadot 1995: 155).

Denna fokus på individen är det som utmärker den etiska relationen till sig själv. Istället för att kontrastera *parrësia* med den sokratiske dialektiken skulle vi därför kunna se den senare som ett slags fullföljande av den sanningssägande traditionen. Markovits (2008: 72f) betonar denna relation och hävdar att det slags kritiska medvetande som ofta förknippats med Sokrates redan uttrycks i *parrësia*. På samma sätt som i *parrësia* handlar det i den sokratiske dialogen om att sätta den etiska relationen till sig själv i centrum. Men i den sokratiske dialogen handlar det inte enbart om individens förpliktelser gentemot sig själv, utan också individens förpliktelser att bidra till att även andra kan ta upp en etisk relation till sig själva. Den sokratiske dialogen syftar till att lyfta fram det förhållningssätt som krävs för att kunna tala på ett sanningsenligt sätt. Att bidra till detta hos andra är en del av den maieutiska praktik som Sokrates ägnade sig åt (se t.ex. Arendt 2005: 12ff; Villa 2001).

Förpliktelserna i det sanningssägandet handlar således inte enbart om sanningssägarens förpliktelser gentemot sig själv, utan också om förpliktelserna mot de andra som deltar i den gemensamma upplysningsprocessen. Att möjliggöra för andra att få upp ögonen för sig själva och kunna ifrågasätta vilka de är,

är centralt i detta avseende. I denna vändning mot sig själv hos de som deltar handlar det inte om att de ska berätta om sig själv eller redogöra för vad som ligger dem varmt om hjärtat. Det rör sig inte om sökandet efter ett autentiskt själv som man uppriktigt och sant ska berätta om, utan om möjligheten att få sitt eget liv att stå i överensstämmelse med sanningsenligt tal. Det väsentliga är att få sitt liv att stå i linje med förnuftighet, med mod och sanning (jfr Foucault 1983c: 97).

I detta sammanhang får också den sokratiska fokusen på att känna sig själv men samtidigt inte undervisa andra i vad som är sant en särskild betydelse. Som vi sett betonar Foucault det risktagande som ligger i att träda fram för att säga sanningen och därmed det mod som krävs. Detta är ett mod som kan vara svårt att uppbåda på egen hand och av det skälet kan behöva andras stöd, men utifrån det sokratiska perspektivet handlar det också om att förlora rädslan för att inte veta. Den sokratiska dialektiken är inte en slags coachning av subjektet att tala frankt och fritt inför andra, utan snarare en gemensam process av att upptäcka begränsningar i det som tas för givet och det som är invariant. Det är genom att ifrågasätta detta som individen i slutändan inte bara kan ta ställning till det som sägs och görs utan också till sig självt. Fram träder ett förhållningssätt som utgår ifrån att den etiska relationen (känn dig själv) strukturerar både förhållandet till själv och andra. I båda fallen handlar det om hur individen självt blir till ett problem.

Gregory Vlastos (1983) har betonat den demokratiska dimension som låg i att Sokrates dialogiska praktik var något han tog upp med vem som helst han mötte på gator och torg. Detta är betydelsefullt att notera därför att det slags fokus på sig själv som står i centrum för det sanningsenliga talet lätt leder till tanken att dygd är en förutsättning för eller nödvändig del av politiskt deltagande. Den dygdige medborgaren som tar del i diskussionen om de gemensamma angelägenheterna har varit ett politiskt ideal under längre tid, men den sokratiska dialogen handlar inte om att ställa upp dygdekrav för det politiska talet och politiska deltagandet. Det handlar snarare om befordra deltagarnas kritiska förhållningssätt till sig själva och sina egna föreställningar och uppfattningar. Det är i detta sammanhang som öppenheten i Sokrates praktik, att tala med dem han möter på gator och torg, har betydelse. Öppenheten i förhållande till vilka som kan delta motsvaras av dialogens syfte att bidra till individernas öppenhet gentemot sig själva, mot det de tror på och därmed också en öppning mot vilka de är. Visserligen förebrådde Sokrates ofta de han talade med för att bry sig mer om sin egen rikedom och framgång än sin själ trots att det senare är avgörande för det gemensamma livet i staden, men den sokratiska praktiken handlar i grund och botten om en ömsesidig upplysningsprocess (se t.ex. Villa 2001).

Det är svårt att bortse från betydelsen av sådana upplysningsprocesser i demokratiska statsskick och den förändring av individens förhållningssätt

till sig själv som de syftar till (Bernstein 1998; Elkins & Norris 2012; Warren 1995). Det gäller i lika hög grad för den moderna som den antika upplysningen. Frigörelse från dominerande maktförhållanden handlar inte enbart om upplösning av de yttre förhållanden som påtvingas individer, utan också om frigörelse från det slags självförvållade omyndighet som Kant (1784) menade berodde på människors bristande mod att använda sitt eget förstånd. Denna dimension av upplysning är av vikt för att demokratiska förhållningssätt och attityder ska slå rot. Därmed ställs också relationen till sig själv i fokus. Den etiska relationen till sig själv, sådant den rör hur individer kan träda fram för att tala sanning och bidra till sanningsenligt tal, är av betydelse även i ett modernt sammanhang. Det kritiska talet och det mod som krävs för detsamma är av relevans också för dagens medborgare, oavsett om de är visseblåsare, individer som säger obekväma saker på möten eller i offentligheten, ägnar sig åt civil olydnad eller engagerar sig i sociala rörelser (jfr Lundquist 2012).

Det fokus på den etiska relationen till sig själv som ligger i diskussionen om det sanningsägande talet och den sokratiska praktiken förutsätter inte att dygdekrav läggs på medborgarna. Det handlar snarare om att öppna upp för möjligheten att ifrågasätta det invanda och det för-givet-tagna, ett kritiskt förhållningssätt som också inkluderar en individs relation till själv. Denna reflektion är emellertid ingen reflektion över individens autentiska liv, vare sig som individ eller som del av en gemenskap. Därmed är det slags invändning som Habermas riktar mot republikanska teorier av mindre relevans i fallet med det sanningsägande talet och det kritiska ställningstagande till såväl invanda föreställningar som till sig själv som ligger i den sokratiska praktiken. De antika diskussionerna kan bidra till att kasta ljus över upplysningspraktiker med kritiska syften även i moderna samhällen. I såväl antika som moderna upplysningsprocesser är frågan om upplösning av herravälde genom diskussion också en fråga om individers relation till sig själva, om hur offentlig diskussion kan bidra till ett utträde ur självförvållad omyndighet. Det senare förutsätter att det kritiska tal som riktar sig mot samhälleliga maktförhållanden och invanda föreställningar också innebär beaktandet av individers relation till sig själva, vad avser deras förmåga att bli individer som kan träda fram för att säga sanningen och därmed bidra till det sanningsenliga talet i gemensamma upplysningsprocesser.

Habermas (1985: 50ff) har visserligen rätt i att påpeka att de klassiska idéerna om politik, centrerade i *polis*, inte är direkt tillämpliga i ett modernt sammanhang. Habermas har betonat att politiskt tänkande måste ta den differentiering som utmärker moderna samhällen på allvar, men som bland andra Mark Warren (1995) betonat innebär ökad differentiering och komplexitet också att behovet att ta ställning till sig själv som individ, på ett personligt såväl som ett politiskt plan, ökar. Politiska och kulturella traditioner ger i allt mindre grad svar på frågor som rör individers förhållningssätt till sig själva. Det



öppnar upp för möjligheten att individer intar en reflexiv attityd till sig själva. I det avseendet är möjligheterna till kritiska upplysningspraktiker förankrade i moderna samhällens differentiering (jfr Habermas 1988). Analysen av betingelserna för sådana praktiker utesluter inte att man också beaktar de orienteringar, attityder och förhållningssätt som är väsentliga för att kunna tala på ett fritt och ifrågasättande sätt. Tvärtom tydliggör en diskussion av individers förhållningssätt hur betingelserna för diskursiv problematisering hänger samman med dispositioner hos individer, med deras reflektion kring de risker som ligger i sanningssägande tal och därmed också med deras relation till sig själva som sanningssägare.

## Avslutning

Habermas menar att en radikal politisk idé uttrycktes i samband med den moderna offentlighetens framväxt: tanken om upplösning av herravälde genom allmän opinion. Genom att ställa politisk makt ifråga och göra den till föremål för debatt skulle herravälde kunna åsidosättas och den politiska maktutövningen istället länkas samman med och grundas i medborgarnas offentliga debatt. Regering genom diskussion blev till ett uttryck för denna tanke. Den har haft betydelse för demokratiteoretiska överväganden under de senaste tvåhundra åren, särskilt för det som numera diskuteras som deliberativ demokrati. Habermas tillhör en av de viktigare förespråkarna för den deliberativa synen på demokrati, men det är inte enbart de institutionella dimensionerna av politisk debatt som intresserar honom. Idén om upplösning av herravälde genom kommunikation är ett emancipatoriskt ideal. Detta tema har Habermas utvecklat på lite olika sätt men det grundläggande syftet har i mångt och mycket förblivit detsamma. Att kunna ifrågasätta normer och värden men också nå en förståelse om giltigheten av dessa är grundläggande för Habermas i detta avseende.

I den här artikeln har jag diskuterat Habermas sätt att formulera tanken om upplösning av herravälde genom kommunikation och argumenterat för att förståelsen av det Habermas kallar för diskursiv problematisering kan fördjupas genom att beakta det fokus på risktagande i sanningssägande tal som Foucault uppmärksammat i sin analys av *parrësia*. Riskerna i tal som utmanar maktförhållanden och etablerade föreställningar är av flera slag, exempelvis att den som träder fram för att säga sanningen kommer att hånas och förföljas. Risktagande och det mod som därmed krävs innebär en förskjutning i förståelsen av de förpliktelser som det sanningssägandet talet innebär. Det innebär ett fokus på individens relation till sig själv och hur han eller hon kan bli en person som säger sanningen eller ägnar sig åt diskursiv problematisering av värden och normer. Samtidigt kan man fråga sig om inte denna fokus på individen självt undervärderar betydelserna av relationer till andra och den dialogiska förståelse av förpliktelser som ligger i det Habermas

kallar för kommunikativ frihet. Av det skälet har jag i artikeln beaktat förhållandet mellan *parrësia* och den sokratiska dialogen. I den sokratiska dialogen framkommer förhållningssätt till såväl sig själv som andra som ställer den etiska relationen till självet i centrum.

De antika reflektionerna kring det sanningssägande talet har betydelse för det slags överväganden som är väsentliga även i den moderna demokratin, utan att det belastar medborgarna med problematiska dygdekrav. Ibland framstår betoningen av medborgarnas politiska deltagande och särskilt deras kritiska tal som orealistiskt och alltför krävande i ett modernt samhälle, något som låg bakom kritiken av klassiska föreställningar om demokrati i 1900-talets början, men mot det kan invändas att det snarare är så att moderna samhällens differentiering motsvaras av både ökade krav på och möjligheter till att individer tar ställning till invanda synsätt och dominerande föreställningar på ett kritiskt sätt. I det är det slags etiska relation till individen självt som ligger i såväl traditionen av reflektion kring det sanningssägande talet som i den sokratiska praktiken av betydelse.

## Litteratur

- Arendt, Hannah, 1958. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah, 2005. *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books.
- Benhabib, Seyla, 1992. "Models of Public Space", s 89–120 i Benhabib, *Situating the Self. Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Cambridge: Polity.
- Bernstein, Richard, 1998. "The Retrieval of the Democratic Ethos", s 287–305 i Michel Rosenfeld & Andrew Arato (red.). *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*. Berkeley: University of California Press.
- Bohman, James & William Rehg, 1997. *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*. Cambridge, MA.: MIT Press.
- Buchwalter, Andrew, 2002. "Habermas, Hegel, and the Concept of Law", s 129–152 i von Schomberg, René & Baynes, Kenneth (red.), *Discourse and Democracy. Essays on Habermas's Between Facts and Norms*. Albany: State University of New York Press.
- Cohen, Joshua, 1989. "Deliberation and Democratic Legitimacy", s 17–34 i Hamlin, Alan & Pettit, Philip (red.), *The Good Polity. Normative Analysis of the State*. Oxford: Blackwell.
- Elkins, Jeremy & Andrew Norris (red.), 2012. *Truth and Democracy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Foucault, Michel, 1982 [2005]. *The Hermeneutics of the Subject. Lectures at the Collège de France 1981–1982*. Houndmills: Palgrave.
- Foucault, Michel, 1983a [2010]. *The Government of Self and Others. Lectures at the Collège de France 1982–1983*. Houndmills: Palgrave.
- Foucault, Michel, 1983b [1997]. "On the Genealogy of Ethics: An Interview of Work in Progress", s 253–280 i Rabinow, Paul (red.), *Foucault: Ethics*. New York: The New Press.
- Foucault, Michel, 1983c [2001]. *Fearless Speech*. Los Angeles: Semiotext(e).
- Foucault, Michel, 1984a [2011]. *The Courage of Truth. The Government of Self and Others II. Lectures at the Collège de France 1983–1984*. Houndmills: Palgrave.
- Foucault, Michel, 1984b [1997]. "Polemics, Politics, and Problematizations", s 111–119 i Rabinow, Paul (red.), *Foucault: Ethics*. New York: The New Press.
- Foucault, Michel, 1984c [1985]. *The Use of Pleasure. The History of Sexuality, volume 2*. New York: Vintage.
- Günther, Klaus, 1991. "Die Freiheit der Stellungnahme als politisches Grundrecht", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, beiheft 51: 58–74.
- Habermas, Jürgen, 1962 [1990]. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt a M: Suhrkamp. Svensk översättning av Joachim Retzlaff: *Borgerlig offentlighet. Kategorierna "privat" och "offentligt" i det moderna samhället*. Lund: Arkiv 1988, 2:a uppl.
- Habermas, Jürgen, 1968. *Erkenntnis und Intresse*. Frankfurt a M: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen, 1973. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt a M: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen, 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a M: Suhrkamp, 2 volymer.
- Habermas, Jürgen, 1985. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a M: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen, 1988. "Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G H Meads Theorie der Subjektivität", s 187–241 i Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt a M: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen, 1989. "Volkssouveränität als Verfahren", s 600–631 i Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a M: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen, 1990. "Vorwort zur Neuauflage 1990", s 11–50 i Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt a M: Suhrkamp.

- Habermas, Jürgen, 1992. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a M: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen, 1996. "Drei normative Modelle der Demokratie", s 277-292 i Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hadot, Pierre, 1995. "The Figure of Socrates", s 147-178 i Hadot, *Philosophy as a Way of Life*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Hermansson, Jörgen, Christer Karlsson & Henry Montgomery (red.), 2008. *Samtalets mekanismer*. Malmö: Liber.
- Kant, Immanuel, 1784. "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", s 20-27 i Kant, *Was ist Aufklärung?* Hamburg: Felix Meiner, 1999.
- King, Matthew, 2009. "Clarifying the Foucault-Habermas Debate: Morality, Ethics, and 'Normative Foundations'", *Philosophy & Social Criticism*, 35 (3), s 287-314.
- Koselleck, Reinhart, 1959. *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Frankfurt a M: Suhrkamp, 1973.
- Lundquist, Lennart, 2012. *Slutet på yttrandefriheten (och demokratin?)*. Stockholm: Carlssons.
- Markovits, Elizabeth, 2008. *The Politics of Sincerity. Plato, Frank Speech, and Democratic Judgment*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Michelman, Frank, 1988. "Law's Republic", *The Yale Law Journal* 97 (8), s 1493-1537.
- Monoson, S. Sara, 2000. *Plato's Democratic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Neumann, Franz, 1957. "The Change in the Function of Law in Modern Society", s 22-68 i Neumann (Herbert Marcuse (red.)), *The Democratic and the Authoritarian State*. New York: The Free Press.
- Vlastos, Gregory, 1983. "The Historical Socrates and Athenian Democracy", *Political Theory* 11 (4), s 495-516.
- Villa, Dana, 2001. *Socratic Citizenship*. Princeton: Princeton University Press.
- Warren, Mark, 1996. "The self in discursive democracy", s 167-200 i Stephen White (red.) *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press.