

FRA EPOKE TIL ETOS

**- En undersøkelse av Michel Foucaults
opplysningsprosjekt**



Kim Einar Andreassen

Våren 2006

**Hovedfagsoppgave
Filosofisk Institutt
Universitetet i Bergen**

FORORD

Jeg vil først og fremst takke min veileder Paola Maria de Cuzzani for lang og tro tjeneste. Hun har alltid hatt en åpen dør og gode råd. Jeg vil takke Silje Aambø Langvatn for språkvask og konstruktive forslag. Remi Arne Nilsen fortjener også en takk for tidlige gjennomlesninger og nyttige kommentarer.

Bergen, 26. 02. 2006
Kim Einar Andreassen

INNHold

<i>Forord</i>	2
INNLEDNING	3
0.1 Potensialet i Foucaults tenkning.....	6
0.2 Avgrensninger.....	7
0.3 Gangen i oppgaven.....	8
KAPITTEL 1: FRA EPOKE TIL ETOS	11
1.1 Ulike måter å forholde seg til historien.....	12
1.1.1 Et spenningsforhold i Kants tekst om opplysningen.....	13
1.1.2 Universalisme må selv forklares.....	15
1.2 Fra transcendental kritikk til historisk, immanent kritikk.....	16
1.2.1 Kants forståelse av kritikk.....	16
1.2.2 Foucaults forståelse av kritikk.....	17
1.3 Å bryte evidensen.....	20
1.3.1 En historisk sammenligning.....	23
1.3.2 En ny bruk av historien.....	28
1.3.3 Foucaults historisk-filosofiske metode.....	29
KAPITTEL 2: FRA SEG TIL SELV	32
2.1 Foucaults tilnærning til subjektproblematikken	32
2.2 Foucaults forståelse av makt.....	34
2.2.1 Forandring av kroppen via sjelen	36
2.2.2 Forandring av sjelen via kroppen.	39
2.2.3 Bekjennelsen.....	43
-Bekjennelsen i vestens historie.....	44
-Bekjennelse i scientia sexualis	45
-Selvforhold og subjektforming gjennom bekjennelse av kjønnet...	47
2.3 Subjektforming i ulike historiske anordninger.....	48
2.3.1. Finnes det historiske fremskritt?.....	50

KAPITTEL 3: Å FRIGJØRE SEG FRA FRIGJØREREN.....	52
3.1 Frihetsbevegelsenes undertrykkeshypotese.....	53
3.1.1 Marxistisk frigjøring.....	55
3.1.2 Freudiansk frigjøring	58
3.1.3 Foucaults kritikk av de moderne frihetsmodellene.....	60
3.2 Et annerledes frihetsbegrep.....	63
3.2.1 De frie subjekter i antikken.....	66
3.2.2 En påvisning av ulike former for frihet.....	67
3.3. Forskjellen mellom en moral og en etikk.	68
3.3.1 Spinozas skille mellom en moral og en etikk.....	68
Spinozas bruk av betegnelsen ”moral”.....	69
Spinozas bruk av betegnelsen ”etikk”.....	70
3.4 Foucaults frihetsetikk.....	71
3.4.1 Etikk og moral som en historisk forskjell hos Foucault.....	72
3.4.2 Posisjonerer Foucault seg mot moralen og for en etikk?.....	74
Foucaults metode som uttrykk for en etisk holdning.....	75
3.5 Avslutning.....	78
 KAPITTEL 4: KONTINUERLIG OPPLYSNING.....	 79
4.1 Opplysning som epoke og holdning.....	79
4.1.1 Kritikkens genealogi.....	82
4.1.2 To former for kritikk- to former for moderne filosofi.....	83
4.1.3 Opplysning og modernitet.....	84
4.2 Foucault som en slags opplysningsfilosof, kantianer og modernist.....	86
4.2.1 Foucaults opplysning i kontrast til andre moderne opplysningsprosjekter..	89
4.3 Avslutning.....	91
 LITTERATURLISTE.....	 93

INNLEDNING

“**Sapere aude!** “Have the courage to use your own reason!” - that is the motto of enlightenment.” (Kant, I. 1784)¹

I teksten ”What is Enlightenment?”² går Michel Foucault (1926-1984) tilbake til Kants opplysningsprosjekt, slik Kant formulerte dette prosjektet 200 år tidligere. Slik jeg leser Foucault tar han i denne teksten opp tråden fra Kant og reformulerer sitt eget filosofiske prosjekt som et slags opplysningsprosjekt. ”What is Enlightenment?” var en av de siste tekstene Foucault skrev før han døde. Teksten var et manuskript til en konferanse om opplysningstid og modernitet ved University of California Berkeley våren 1984, der mellom annet Jürgen Habermas, Richard Rorty, Charles Taylor, Paul Rabinow og Hubert Dreyfus skulle delta. Seminaret ble aldri holdt på grunn av Foucaults død, og dermed ble en av de mest interessante debatter mellom kritiske filosofer i vår tid avsluttet før den hadde kommet skikkelig i gang.

”What is Enlightenment?” blir av mange regnet som Foucaults åndelige testamente, og vil her bli tolket som en programerklæring som samler trådene fra Foucaults tidligere verk og tanker. Jeg mener denne teksten må leses i nær sammenheng med en annen tekst Foucault skrev om opplysningen fra 1983; ”Kant on Enlightenment and Revolution”.³ Andre tekster og intervjuer der Foucault snakker om opplysningen vil også bli tillagt særlig vekt i min tolking, som ”What is Critique?”⁴ fra 1978. Med utgangspunkt i en bred egenlesing av Foucaults hovedverker, ønsker jeg her å skissere

¹ Kant, I., 2005 [1784]: 3

² Foucault, M., 1991 [1984a]

³ Foucault, M., 2004 [1983]

⁴ Foucault, M., 1997 [1978]

konturene av Foucaults overordnede filosofiske metode og prosjekt utfra hans opplysningstekst fra 1984.

Mange vil nok være uenige i at man kan lese Foucaults samlede produksjon utfra én og samme programerklæring. Mange vil heller si at hans verker må ses som radikalt forskjellige prosjekter innefor ulike perioder av hans forfatterskap. Foucault blir gjerne forstått i forhold til tre perioder der 1960-tallet blir sett som Foucaults strukturalistiske periode med *Tingenes Orden*⁵ som det sentrale verket. Etter denne perioden kommer den genealogiske perioden på 1970-tallet med hovedverker som *Overvåkning og straff-Det moderne fengsels historie*,⁶ og *Seksualitetens historie 1-Viljen til viten*.⁷ I den siste perioden på 1980-tallet, åtte år etter *Viljen til viten*, er det vanlig å hevde at Foucault vender tilbake til en mer tradisjonell tenkning med *Seksualitetens historie 2-Bruken av nytelsene*⁸ og *Seksualitetens historie 3-Omsorgen for seg selv*.⁹ Mange mener at Foucault i sine siste verker går over til en mer tradisjonell tenkning der han ser subjektet som en enhet, mens han i de tidligere genealogiske verkene så subjektet som oppløst, eller som en fragmentert spredning og som et resultat av en maktontologi. Jeg mener at dette ikke nødvendigvis er urimelige tolkninger av Foucaults verker, men vil til forskjell se hvor langt det er mulig å se Foucaults verker som integrerte deler av et overordnet prosjekt, et filosofisk prosjekt som jeg i siste kapittel vil karakterisere som et slags opplysningsprosjekt. Jeg mener dette er en type opplysningsprosjekt som innebærer en dreining fra å se opplysningstiden som en epoke, til å gripe fatt i opplysning som en holdning eller *etos*.

0.1 Potensialet i Foucaults tenkning

Å forstå Foucaults overordnede prosjekt og metode ut fra hans opplysningstekst åpner for nye tolkninger av mange av Foucaults diskusjoner i hans store produksjon. Men først og fremst er jeg interessert i det filosofiske prosjektet som jeg mener man kan

⁵ Foucault, M., 1996 [1966]

⁶ Foucault, M., 2001 [1975] Blir heretter forkortet til *Overvåkning og straff*.

⁷ Foucault, M., 1999 [1976] Blir heretter forkortet til *Viljen til viten*.

⁸ Foucault, M., 2001 [1984b] Blir heretter forkortet til *Bruken av nytelsene*.

⁹ Foucault, M., 2002 [1984c] Blir heretter forkortet til *Omsorgen for seg selv*.

lese ut av "What is Enlightenment?" og at dette er et *kritisk* prosjekt som står i en bestemt kontinuitet til Kants kritiske prosjekt. Jeg mener Foucaults vri på den kritiske filosofien fortjener fornyet oppmerksomhet. Hans form for kritikk representerer et viktig korrektiv både til dogmatiske holdninger, anti-modernistiske holdninger og til mange av de kritiske "frigjøringsfilosofiene" vi har i dag.

I sin vektlegging av den aktive holdningen til seg selv og sin samtid skisserer Foucault muligheten for en frigjøring fra selvfølgheter i vår tenkning og begrepsbruk. Med denne vendingen kaster Foucault et nytt filosofisk lys på subjektet, makt, frihet og autonomi, og han får oss til å tenke på moral og etikk på måter som gjerne blir glemt.

0.2 Avgrensinger

Jeg vil her gå ut fra en bred lesning av noen av Foucaults viktigste verker og vise at sentrale tema fra *Galskapens historie i opplysningens tidsalder*¹⁰, *Tingenes orden*, *Overvåkning og straff*, *Viljen til viten* og *Bruken av nytelsene* lar seg underlegge en tolking som tar utgangspunkt i "What is Enlightenment". Av sekundærlitteratur har jeg valgt tekster som støtter min lesning og som i all hovedsak stiller seg sympatiske til Foucaults tenkning. Dette for å få en bedre forståelse av Foucaults metodiske vending og av hva hans metode kan brukes til. Jeg har derfor ikke gått systematisk til verks for å gi en oversikt av de typene kritikk som har kommet mot Foucault. Generelt sagt kan man si at alle aspekter ved hans tenkning har blitt kritisert fra ulike hold.

Man kunne for eksempel gripe fatt i den måten Foucault leser Kant, og innvende at han har en overfladisk Kant-eksegese. Men jeg mener Foucault bruker Kant slik han bruker historien; for å få frem en grenseerfaring og en erkjennelse av oss selv. Foucaults lesinger av filosofer som Kant og hans selektive bruk av historien kunne med fordel ha blitt diskutert i sammenheng med en gjennomgang av hans metode, men innenfor rammene av denne avhandlingen vil dette ikke la seg gjøre.

¹⁰ Foucault, M., 1973 [1961] Bli heretter forkortet til *Galskapens historie*.

Foucaults inspirasjonskilder, og de nærliggende tradisjoner som Foucault kan sammenlignes med, blir heller ikke diskutert her. Jeg kunne for eksempel sett på hvordan Foucault inngår i en fransk filosofisk tradisjon som fokuserer på kunnskap, rasjonalitet og begreper (Cavaillès, Bachelard, Koyré og Canguilhem). Etter at fenomenologien kom til Frankrike fikk man et skille mellom denne retningen og en retning som var orientert mot erfaring, mening og subjektivitet (Sartre og Merleau-Ponty).¹¹ Jeg kommer heller ikke til å legge vekt på å sammenligne Foucault med andre "post-strukturalister" som Baudrillard, Deleuze, Derrida, Lyotard osv. Mange britiske og nordamerikanske fortolkere av Foucault er opptatt av hvordan Foucault kan plasseres i forhold til post-strukturalisme, strukturalisme, relativisme, perspektivisme, post-modernisme osv., men dette vil heller ikke bli et fokus i min tolkning. Først i siste kapittelet vil jeg kort komme inn på hvorvidt Foucault er en modernist eller anti-modernist (post-modernist). Foucaults inspirasjon fra Nietzsche, som bruken av begreper som "genealogi" og "vilje til viten" avslører, viker her plassen til fordel for et fokus på Foucaults forhold til Kant i mitt forsøk på å lese Foucault som en form for opplysningstenker.

Foucault nytter en rekke begreper som kan trenge klargjøringer, som for eksempel arkeologi, genealogi, diskurs, episteme, anordning, viten og kunnskap. Jeg har ikke lagt vekt på å drøfte disse begrepene opp mot hverandre, eller å forklare endringer i Foucaults bruk av disse begrepene. Mange av disse begrepene er så omfattende at en dypere forklaring ville gått utover hovedtematikken og grensene for denne oppgaven. Men der de bli sentrale for min fremstilling er de mest brukte begrepene forklart i fotnoter.

0.3 Gangen i oppgaven

I første kapittel viser jeg hvordan Foucaults metode tar utgangspunkt i en bestemt tilnærning til begrepene "samtid" og "historie". Nærmere bestemt vil jeg se på hvordan Foucault i "What is Enlightenment?" tar utgangspunkt i en artikkel av Kant og der identifiserer en bestemt type forståelse av historien og sin samtid. Dette er en

¹¹ Jmf. Foucault, M., 1992 [1985]

historieforståelse som skiller seg fra den ”tradisjonelle” epokale forestillingen av historien ved å uttrykke en holdning som Foucault karakteriserer som *etos*. Deretter vil jeg diskutere det som Foucault ser som et motsetningsforhold i Kants artikkel, et motsetningsforhold som danner utgangspunkt for to ulike måter å filosofere på. Jeg viser så hvordan den ene av disse to måtene å filosofere på blir videreført i Foucaults filosofiske tilnærming, som man kan kalle den *historisk-filosofiske metoden*.¹² I tillegg til Foucaults opplysningstekst benytter jeg i dette kapitlet fortrinnsvis eksempler fra *Tingenes Orden* og fra *Galskapens Historie*.

I det andre kapitlet går jeg nærmere inn på hvordan Foucaults historisk-filosofiske metode blir anvendt og jeg undersøker her hvordan denne metoden åpner for en bedre forståelse av subjeksproblematikken. Foucault utfordrer den tradisjonelle oppfatningen om at subjektet kan vesensdefineres i forhold til en formal fornuft. Hans analyser viser at det vanskelig kan finnes grunnlag for at ”mennesket” kan vesensdefineres i forhold til et *ahistorisk* subjekt, dvs. en subjeksform som kan være utgangspunkt for mening, sannhet og moral, over alt til alle tider. Jeg viser her hvordan Foucaults historisk-filosofiske metode muliggjør en bestemt type grenseoverskridelse av våre selvfølgelige forestillinger om verden og om hvem vi er gjennom eksempler fra *Viljen til Viten* og *Overvåkning og straff*.

I tredje kapittel undersøker jeg konsekvensene av den type overskridelser av bestemte subjeksformer som Foucaults historisk-filosofiske metode muliggjør. Jeg diskuterer her om Foucaults tanke om ”mulige overskridelser” kan sies å inngå i en slags *frihetsetikk*: Om dette er tilfelle, hva slags form for normativitet er det i så fall snakk om her? Min hypotese er at Foucaults tenkning *er* normativ, men da normativ i en forstand som bryter med den tradisjonelle formen for moralfilosofisk normativitet. Jeg forsøker å vise at frihetsetikk hos Foucault ikke minst innebærer et krav om at man må være kritisk til sin samtids begrep om ”frihet”. Foucault har vært spesielt opptatt av å beskrive såkalte *frigjøringsbevegelser* i opplysningstiden og i fremveksten av den moderne staten og jeg tar her utgangspunkt i disse beskrivelsene fra *Viljen til viten*, *Bruken av nytelsene* og i noen grad fra *Omsorgen for seg selv*.

¹² Jmf. Foucault, M., 2004 [1983]: 18

I det siste kapittelet av avhandlingen går jeg tilbake til Foucaults ulike tekster om opplysningen og spør om Foucaults historisk-filosofiske metode kan sies å utgjøre et slags opplysningsprosjekt, og i så fall på hvilken måte.

KAPITTEL 1

FRA EPOKE TIL ETOS

-FOUCAULTS HISTORISK-FILOSOFISKE METODE

I 1784 stilte den tyske journalen *Berlinische Monatschrift* følgende spørsmål til sine lesere; ”Hva er opplysning?”. Journalen stilte dermed leserne overfor problemet med å karakterisere sin egen samtid, en samtid som vi nå omtaler som Opplysningstiden. En av leserne som tok utfordringen var Kant som i november 1784 publiserte artikkelen ”Was ist Aufklärung?”.¹³

Foucault vier denne artikkelen av Kant stor oppmerksomhet 200 år senere, og i artikkelen med samme navn, ”What is Enlightenment?”, argumenterer Foucault for at vi i Kants artikkel finner en historieforståelse og en type samtidsrefleksjon som er radikalt ny i den vestlige historien. Jeg vil her se nærmere på den historieforståelsen som Foucault finner i Kants artikkel, fordi Foucault selv deler denne historieforståelsen og inkorporerer den på en avgjørende måte i sin filosofiske tilnærming.

Den historieforståelsen som Foucault finner hos Kant innebærer en bestemt holdning til sin samtid som Foucault omtaler som et *etos*. Denne holdningen setter han opp mot en tradisjonell historieforståelse som forholder seg til historien som etterfølgende *epoker*. Jeg vil her undersøke forskjellen mellom det jeg vil omtale som en *epokal* holdning til historien og den holdning som Foucault karakteriserer som *etos*, slik

¹³ ”Hva er opplysning?”. Kants artikkel fra 1784 og Foucaults artikkel fra 1984 har talende nok samme tittel. For å unngå forvekslinger vil jeg her referere til Kants artikkel med sin tyske originaltittel, mens jeg refererer til Foucaults artikkel med dens engelske tittel.

denne forskjellen kommer frem i Kants og Foucaults opplysningstekster. Deretter vil jeg diskutere det Foucault ser som et motsetningsforhold i Kants artikkel. På denne måten vil jeg her drøfte meg frem til det som i min tolkning er det mest karakteristiske ved Foucaults filosofiske tilnærming, som man kan kalle den *historisk-filosofiske metoden*.¹⁴ Jeg vil også vise hvordan Foucaults historisk-filosofiske metode kommer til anvendelse, ved å spore denne metoden i hans verker *Tingenes orden* og først og fremst *Galskapens historie*.

1.1 Ulike måter å forholde seg til historien

I "What is Enlightenment?", viser Foucault hvordan Kant i "Was ist Aufklärung?" representerer det Foucault vil kalle en *historisk hendelse*,¹⁵ ved at Kant i denne teksten bryter med den tradisjonelle, epokale, forestillingen om historien. Med en epokal forståelse mener jeg en teleologisk forestilling om historien som en på forhånd målrettet prosess, en kronologisk tidsmodell av foregående eller etterfølgende epoker. Foucault viser i sin artikkel til tre eksempler på måter å reflektere over sin samtid som han mener uttrykker en epokal forståelse av historien.

The present may be represented as belonging to a certain era of the world, distinct from the others through some inherent characteristics, or separated from the others by some dramatic events. [...] the present may be interrogated in an attempt to decipher in it the heralding signs of a forthcoming even. [...] the present may also be analysed in a point of transition toward the dawning of a new world¹⁶

Foucault stiller altså opp tre ulike former for refleksjon over samtiden og mener at disse utgjør en epokal historieforståelse. Foucault knytter antikkens Platon til den første måten å reflektere over sin samtid på, middelalderens Augustin til den andre typen forståelse og renessansens Vico til den tredje. Foucault mener således ikke at Kant var den første i tenkningens historie som har reflektert over sin samtid, men ved at Kant formulerer sin refleksjon over samtiden på en ny måte bryter han

¹⁴ Jmf. Foucault, M., 2004 [1983]: 18

¹⁵ Her forstås "en historisk hendelse" (eng. "event", fr. "événement") som en historisk singularitet, noe nytt som får effekt og som kan sted og tidfestes.

¹⁶ Foucault, M., 1991 [1984a]: 33f

med de tre måtene som er nevnt overfor som eksempler på den tradisjonelle forståelsen av historien.¹⁷

Slik jeg leser Foucault er det sentrale for ham at Kant i denne teksten bryter med den epokale historieforståelsen ved selve den *holdningen* Kant har når han reflekterer over sin samtid. Den bestemte holdningen Kant har i sine historiske refleksjoner som Foucault forbinder med den greske antikkens *etos* på følgende måte:

[...] by attitude I mean a mode of relating to contemporary reality; a voluntary choice made by certain people; in the end, a way of thinking and feeling; a way, too, of acting, and behaving that one and the same time marks a relation of belonging and present itself as a task. A bit, no doubt, like what the Greeks called an *ethos*.¹⁸

Til forskjell fra den tradisjonelle historiefilosofien, forsøker ikke Kant å forstå samtiden på bakgrunn av en opprinnelig idé, en totalitet eller et fremtidig mål. Han konsentrerer seg om sin samtid alene, ut fra den *forskjellen* den representerer i forhold til resten av historien. Foucault mener Kant er den første i moderne tenkning som reflekterer over historien som brudd og forskjell på denne måten, mens den vanlige forståelsen som ser samtiden som det siste leddet på en kronologisk utviklingslinje. Den historiske forskjellen og de bruddene som Kant er opptatt av i denne teksten kan ses som kvalitative, snarere enn kvantitative. I Kants tekst finner Foucault en tenkning som erstatter en tom abstrakt teoretisk overbygning med tankeprosesser og oppgaver som krever mot, en tenkning som gir rom for en forståelse av egen rasjonalitet og egne verk som produkter av egen samtid.

1.1.1 Et spenningsforhold i Kants tekst om opplysningen

”Was ist Aufklärung?” er i følge Foucault en særdeles viktig tekst i den moderne vestlige historie nettopp fordi den gir til kjenne den historieforståelse som Foucault etterlyser og vil videreføre. Men Foucault peker på at Kants opplysningstekst ikke viser denne holdningen til historien på en konsekvent måte. Mer presis hevder

¹⁷ Hegels historiske dialektikk har kanskje hatt størst påvirkning på den ”tradisjonelle” moderne tenkningen om historie.

¹⁸ Foucault, M., 1991 [1984a]: 39

Foucault at man i Kants tekst kan finne to motstridende tendenser. Når Kant i denne teksten sier at dette er tiden der menneskeheten må bruke sin egen fornuft uten å adlyde andre autoriteter, forutsetter Kant samtidig nødvendigheten av en kritisk undersøkelse som tar formen en undersøkelse av fornuftens legitime bruk. Som Foucault sier:

The question in any event is that of knowing how the use of reason can take the public form it requires how the audacity to know can be exercised in broad daylight, while individuals are obeying as scrupulously as possible.¹⁹

En ”kritikk” er for Kant en forutsetning for fornuftens autonomi og blir utformet i hans tre kritikker.²⁰ Problemet er i følge Foucault at Kant med sin kritikk forstår fornuften som en universell og ahistorisk størrelse og at Kant dermed selv ender opp som dogmatiker. Foucault mener den universelle og ahistoriske fornuften hos Kant må forstås som en heteronom autoritet av den samme type som Kant sier han vil frigjøre menneskeheten fra, dvs. prester, befal, leger osv. I følge Foucault skaper forståelsen av at det finnes en egentlig og universell fornuft en utpressingssituasjon:²¹ Kritikken blir ført på en slik måte at man må følge det Kant mener er en universell rasjonalitet for å bli oppfattet som fornuftig og autonom. Hvis man derimot opererer utenfor de gitte fornuftsgrensene vil man være dømt til illusjoner og irrasjonalitet.

I Kants tekst om opplysningen ser vi trekk både av den kritikkforståelsen som Foucault distanserer seg i fra, og av den historiske selvrefleksiviteten som Foucault etterlyser. Foucaults diagnose er at disse to aspektene ikke lar seg forene. Kants forståelse av kritikk og fornuft fører til at Kant forsøker å etablere en moral ut fra universell og ahistorisk fornuft. Men som Foucault viser, er denne moralen og fornuften i videre forstand bemerkelsesverdig sammenfallende med den vi finner i Kants egen samtid, og spesielt tilpasset de politiske problemer i hans egen samtid. Foucault mener blant annet at Kant prøvde å holde seg inne med landets overhode, Fredrik II:

¹⁹ Ibid: 37

²⁰ Jmf. Kant, I., *Kritikk av den rene fornuft* 2003 [1781/1787], *Kritikk av den praktiske fornuft* 1995 [1788], *Kritikk av dømmekraften* 1995 [1790]

²¹ Jmf. det Foucault kaller ”the ”Blackmail of the Enlightenment”, Foucault, M., 1991 [1984a]: 42. Jeg kommer tilbake til en diskusjon av dette i kapittel 3.

[K]ant, in conclusion, proposes to Frederick II, in scarcely veiled terms, a sort of contract – what might be called the contract of rational despotism with free reason: the public and the free use of reason will be the best guarantee of obedience, on condition, however, that the political principle that must be obeyed itself be in conformity with universal reason.²²

1.1.2 Universalisme må selv forklares

Sentralt i Foucaults tolkning av Kants tekst om opplysningen er altså påvisningen av to uforenelige sider ved Kants opplysningstenkning. På den ene siden gir Kant til kjenne en forståelse av filosofien som en historisk praksis betinget av sin samtid. På den andre siden har han en transcendentale undersøkelse av universelle, formale strukturer.²³ Slik jeg ser det er problemet med den siste formen for undersøkelse av erfaringens grenser for Foucault det at de transcendentale forutsetningene i realiteten er noe annet enn det Kant hevder at de er. Kant hevder at disse er transcendentalt sanne, eller gyldige for all erfaring til alle tider. Foucault prøver derimot å vise at påstander om slike universelle og transcendentale betingelser egentlig ikke forklarer noe ut fra seg selv, men at de selv må forklares historisk.

Jeg vil vektlegge det motsetningsforholdet som Foucault finner hos Kant og hos hans etterfølgere, fordi Foucault her peker på noe sentralt i filosofien som jeg vil kalle *transcendental blindhet*. Med dette mener jeg at transcendentalfilosofien ikke er i stand til å se at alle erfaringsbetingelser må forstås på grunnlag av en lokal praksis, dvs. en praksis som kan lokaliseres til et bestemt sted og en bestemt tid, et historisk tidspunkt. Foucault selv forstår det historiske tidspunkt ut fra brudd og forskjell, en forståelse vi også finner i Kants opplysningstekst. Men Foucault skiller seg klart fra Kant når han spør seg hvordan universalialia kan forstås i et slikt historisk perspektiv.

²² Foucault, M., 1991 [1984a]: 37

²³ Jmf. Kant, I., 2003 [1787]: B2

1.2 Fra transcendentale kritikk til historisk, immanent kritikk

1.2.1 Kants forståelse av kritikk

Generelt kan vi altså si at Foucault legger en annen forståelse av kritikk til grunn enn den vi finner hos Kant. Kritikk er hos Kant fornuftens undersøkelse av sine egne grenser og mulighetsforutsetninger. Hans uttalte mål i *Kritikk av den rene fornuft* er å kritisere den tradisjonelle metafysikken som mente å kunne gi kognitivt meningsfulle svar på metafysiske spørsmål, som for eksempel spørsmålet om det finnes en Gud eller en første beveger. Med sin kritikk vil Kant vise at denne type spørsmål ikke kan besvares på en kognitivt meningsfull og sikker måte, og samtidig forklare hvorfor denne typen problemer uvilkårlig dukker opp som problemer for vår fornuft. Men Kant gir ikke opp metafysikken. Det bakenforliggende målet for hans kritikk er snarere å utvikle en ny metafysikk som er sikker og ikke spekulativ som den tradisjonelle. Dette skal skje nettopp ved at fornuften oppdager sine egne a priori, formale (og dermed universelle) betingelser.²⁴

I *Kritikk av den rene fornuft* forsøker Kant å gi en filosofisk grunngeving for den prinsipielle muligheten for menneskeligerfaring av et objekt overhodet. Kants tanke her er at dersom han finner noe nødvendig og universelt i måten vi erfarer verden på, så vil det være mulig å vite hvordan erfaring av objekter i verden forholder seg for alle mennesker, overalt til alle tider.²⁵ Sterkt forenklet kan vi si at konklusjonen i Kants undersøkelse er at erkjennessubjektet på forhånd er dømt til å ha en bestemt form for erfaring av verden og av seg selv ut fra bevissthetens konstitusjon. Kjernen i denne transcendentale logikken er det Kant kaller en syntese av reseptivitet (sansing) og de rene forstands- og fornuftsbegrepenes spontanitet (form).²⁶ ”Det høyeste punktet” i Kants transcendentale logikk, dvs. det som først muliggjør erfaring av et objekt overhodet i denne logikken er en syntese der *det transcendentale ego* (den rene fornuftsforestillingen ”jeg tenker”) inngår som det ene elementet i syntesen.²⁷ Det

²⁴ Jmf. Kant, I., 2003 [1781/1787]: B3ff

²⁵ ” Vor erkendelse stammer fra to fundamentale kilder i sinnet. Den første kilde består i, at vi mottager forestillinger (vor reseptivitet over for sanseintryk); den anden er vor evne til at erkende en gjenstand ved hjelp af disse forestillinger (begrepenes spontanitet).” Kant, I. 2003 [1781/1787]: B74

²⁶ Ibid.: B74ff

²⁷ Ibid.: A106f

transcendentale ego er altså avgjørende i Kants forståelse av hva som utgjør et erkjennende subjekt.

Den transcendentale undersøkelsen av erkjennelse og erfaringsbetingelser har fått stor innflytelse i filosofien etter Kant. Dette ser vi klart hos Edmund Husserl i hans forsøk på å gjøre filosofien til en ren vitenskap med sin fenomenologi. Ved å sette historien i parentes (epoché) tenkte Husserl at det var mulig å oppnå en transcendental bevissthet, dvs. Husserl tenkte seg at det i denne tilstanden er mulig å ha en ren skuen av bevissthetens strukturer og av hvordan de betinger vår erfaring av verden.

1.2.2 Foucaults forståelse av kritikk

I "What is Enlightenment?" karakteriserer Foucault sin egen form for kritikk, og sier der at hans kritikk ikke går ut på å identifisere de universelle mulighetsbetingelser for kunnskap, eller å undersøke kunnskapens legitime grenser. Foucault avviser tanken om at det kritiske prosjekt i det hele skal utvikle en "ny" metafysikk som er anlagt på vitenskapelige prinsipper. I sin kritikk snur Foucault blikkretningen i stedet til en undersøkelse av det singulære, kontingente og tilfeldige i det som for oss fremstår som universelt og nødvendig.²⁸ Denne type undersøkelse er *historisk* eller *immanent*, og undersøker de *historiske hendelsene* som har ført frem til at vi har konstituert bestemte erfaringsformer. Det han er ute etter er å beskrive historiske og kulturelle grenser som mulighetsbetingelser for erfaring av fenomener, for hva vi tenker, for hvordan vi handler og for hvordan vi bruker språket.²⁹

Det er snarere en undersøkelse som forsøker å finne ut hva som har gjort erkjennelser og teorier mulige, hva slags ordningsrom vår viten har blitt til i, hvilket historisk a priori, som har vært grunnlaget for at ideer har kunnet fremtre, vitenskaper konstituere seg, erfaringer latt seg reflektere i filosofiene, former for rasjonalitet skapes – samt hvilken positivitet som har utgjort det element disse ideene, vitenskapene, erfaringene og rasjonalitetene kunne eksistere i – for kanskje så å oppløses for straks å forsvinne³⁰

Denne typen kritikk er kjernen i Foucaults historisk-filosofiske metode og Foucault omtaler den som sin "arkeologiske metode". Han sier at hans kritikk er:

²⁸ Foucault, M., 1991 [1984a]: 45

²⁹ "This philosophical ethos may be characterized as a *limit attitude*" Ibid.

³⁰ Foucault, M., 1996 [1966]: 16

[...]archaeological in its method. Archaeological – and not transcendental – in the sense that it will not seek to identify the universal structures of all knowledge or of all moral action, but will seek to treat the instances of discourse that articulate what we think, say and do as so many historical events..³¹

Ved å følge Kants syn på historien slik den kommer til uttrykk i ”Was ist Aufklärung?”, men samtidig forlate Kants søken etter universelle erfaringsbetingelser, muliggjør Foucault en annen form for kritikk enn den tradisjonelle. Slik jeg ser det muliggjør Foucault en kritikk som lyser opp det transcendentale mørket som hos Kant fører til det jeg ovenfor har kalt transcendental blindhet; en blindhet overfor sin historiske situertethet eller fenomeners *historiske a priori*. Vi ser altså at Foucault snakker om andre grenser for erfaring enn det vi finner hos Kant og Husserl. For Foucault er ikke grenser det samme som grunnlag. Grenser er det man kan kalle epistemiske *skjæringspunkt* som muliggjør nye måter å tenke, handle og snakke på. For eksempel tar Foucault i *Tingenes Orden* utgangspunkt i *språket* som erfaringsgrunnlag. Etter den lingvistiske vendingen i filosofien, er det ikke noe nytt å forstå språket som grunnlag for erfaring. Men som Georges Canguilhem påpeker, er det først hos Foucault at vi finner at språket, som grunnlagsbetingelse for erfaring, setter spørsmålsteget ved sine egne grunnlagsbetingelser *som grunnlagsbetingelser*.³² Det nye hos Foucault er at språket selv blir sett som en kodeks, som krever avkoding. Selve den måten som språket kan møte seg selv på åpner her for en ny måte for å forstå grunnlaget for ulike vitenskapelige erfaringer innenfor en epoke. Dette grunnlaget kaller Foucault for et *episteme*. Canguilhem skriver:

It is difficult to be the first to give a name to a thing or, at the very least, to list the distinctive features of the thing one is posing to name. That is why the concept of *episteme*, which Foucault devoted his work to clarifying, is not immediately transparent. A culture is a code that orders human experience in three respects – linguistic, perceptual, practical; a science or a philosophy is a theory or an interpretation of that ordering. But the theories and interpretations in question do not apply directly to human experience. Science and philosophy presuppose the existence of a network or configuration of forms through which cultural productions are perceived. These forms already constitute, with respect to that culture, *knowledge*, different from the knowledge constituted by sciences and philosophies. This network is invariant and unique to a given epoch, and thus identifiable through reference to it. Failing to recognize it entails, in the history of ideas as in the history of the sciences, misunderstandings that are as serious as they are persistent.³³

³¹ Foucault, M., 1991 [1984a]: 46

³² Canguilhem, G., 1999 [1994]: 82

³³ Canguilhem, G., 1999 [1994]: 76

Ifølge Canguilhem viser altså Foucaults begrep ”episteme” til en organiseringskodeks som strukturerer kunnskap om verden på en bestemt måte. Eller sagt på en annen måte, et episteme utgjør et fortolkningsgrunnlag som skaper opplevelse av mening i forhold til hva vi gjør, sier, og tenker.³⁴

Jeg mener Arild Utakers forståelse av fortolkingens rolle i vår erfaring belyser Foucaults historiske metode på sentrale punkt. Som Utaker vil vise i ”Michel Foucault: Tenkning og historie” ”[...]kan vi ikke annet enn å fortolke”;³⁵ Vi tenker, handler og snakker alltid ut fra et historisk og kulturelt bestemt ståsted. Det finnes verken noe under eller utenfor dette ståstedet, fordi selve ståstedet vi sier, tenker og snakker ut fra selv er en fortolkning. Utaker viser at Foucault klart distanserer seg fra den tradisjonelle hermeneutikkens form for fortolkning, dvs. fra den fortolkning som søker etter en egentlig sannhet og mening skjult bak et historisk slør. Dette er en modell for fortolkning som også forutsetter en todeling mellom et søkende subjekt og et gitt meningsobjekt. Utaker viser at dette skillet forsvinner hos Foucault ved at fortolkerens fortolkning er den formen som muliggjør innholdet. Det fortolkende subjektet og det fortolkede kan derfor ikke skilles.

Litt abstrakt og knapt kan vi si at for Foucault er en fortolkning en form som muliggjør et innhold. Snakker vi om fengsels-formen, individ-formen, avhandlingsformen, dreier dette seg om fortolkninger som vi handler eller skriver innenfor. En fortolkning skjuler ikke et innhold. Den er heller noe som former et innhold.³⁶

Jeg mener Utaker har en plausibel tolkning når han sier at for Foucault så finnes det ingenting bak en fortolkning; det er nettopp en fortolkning som gjør erfaring mulig. Vi kan ikke annet enn å fortolke fordi fortolkningen er det som konstituerer det meningsobjektet vi snakker om. Vi er derfor allerede gitt som fortolkning ut fra det vi sier, gjør og tenker. På denne måten utgjør fortolkning grensen for vår mulige verden. Fortolkning er en betingelse for det vi forstår som innhold og for hvordan innholdet i

³⁴ Vi skal senere i denne diskusjonen se at Foucault etter hvert går over til å snakke om ”anordninger”, et begrep som i stort omfang erstatter hans tidligere begrep om episteme.

³⁵ Jmf. Utaker, A., 1999: 167

³⁶ Utaker, A., 1999: 169

ulike meningsbærende størrelser er strukturert i forhold til hverandre. Fortolkningen er grunnen vi ordner det vi sier, gjør og tenker på. Den er den grensen som ”setter” vårt ståsted samtidig som den er det skjæringspunktet som muliggjør ny tenkning, handling og språk. Å betrakte noe som en fortolkning, er derfor det samme som å spørre om hvordan noe er dannet.³⁷ Utaker mener at det nettopp er *beskrivelsen* av denne historiske formen for fortolkning av seg selv og verden, slik den til enhver tid og til ethvert sted foreligger, som utgjør Foucaults filosofiske metode. Som Paola de Cuzzani sier det:

Ut fra denne måten å fokusere det ”historisk betingede” på, blir det også forståelig hvorfor Foucault valgte å benevne sin metodiske orientering for ”arkeologi”: han søker ikke bak eller under historien, men han graver seg ned i det historiske som betinger den aktuelle epoken.³⁸

Men for at Foucault skal la grensen for den historiske formen fremtre og la seg beskrive må Foucault gjennomføre en sammenligning av den bestemte historiske formen med en annen historisk form. Sagt på en annen måte er han nødt til å bryte med det vi skal kalle *evidensen* for den historiske området som beskrives.

1.3 Å bryte evidensen

Foucaults metode, arkeologien, forutsetter en historisk-komparativ metode, hvor det å bryte med evidens er et nøkkelelement. Vi skal her se nærmere på hva dette betyr. Begrepet ”evidens” knyttes vanligvis til en direkte innsikt eller en umiddelbar opplevelse av sikkerhet og regnes som et psykologisk kriterium på at noe er sant eller hevet over enhver tvil. Den tradisjonelle forståelsen av evidens, som kan tilbakeføres til Descartes *Meditasjoner*.³⁹ For Descartes er det evidente det som for bevisstheten fremtrer som klare og tydelige idéer. I tråd med Descartes har grunnlaget for evidens i den moderne tenkningen vært knyttet til innhold;

Descartes snakker om innholdets evidens (den kan erfares). [...] Når vi snakker eller hører er vår oppmerksomhet rettet mot det som det snakkes om. Det vi tar for

³⁷ Jmf. Utaker, A., 1999: 168

³⁸ de Cuzzani, P., 2003: 161

³⁹ Descartes, R., 1993 [1641]

gitt er utsagnet som gitt ved at det snakkes og ved at det er akkurat dette det snakkes om.⁴⁰

Til forskjell fra den tradisjonelle undersøkelsen av evidens, leter ikke Foucault etter evidensens grunnlag i et objekt eller i en anskuelsesform som transcenderer den historiske form. Som sagt har han en immanent innfallsvinkel, det vil si at han oppfatter evidens, vår opplevelse av sikkerhet og selvfølgelighet, som noe som må knyttes til det sted og til de sammenhenger denne opplevelsen inngår i som noe som muliggjør denne opplevelsen. Vi handler på bakgrunn av og tenker og snakker i forhold til hvordan ord og gjenstander er ordnet i relasjon til hverandre på en spesifikk tid og på et spesifikt sted. Forordningen av ting, tegn og selve måten de er gjensidig strukturert på, utgjør en *form* som betinger opplevelsen av selvfølgelighet og normalitet, dvs. av evidensen. Den historiske formen er det som muliggjør det kartesianske evidensinnholdet.⁴¹ I likhet med Descartes, overser den tradisjonell tenkning som hermeneutikken og ikke minst fenomenologien, at innholdet eller meningen til et utsagn, handling og tenkning muliggjøres av en historisk form. Ved kun å fokusere på innholdet, glemmer man det vesentlige, nemlig at ens egne forklaringer inngår i en diskursform, som selv må forklares. Det er nettopp dette nivået Foucault er ute etter;⁴²

For Descartes er det evidente det han ikke kan noe annet enn å se klart og distinkt. Det dreier seg om det lyset som gir sannhet. Foucault oppdager derimot at vi også er blendet av lyset. Det evidente er så klart at vi ikke legger merke til det slik vi ikke legger merke til luften vi puster i eller lyset vi ser noe i kraft av. *Det er snakk om å fokusere på grensen. Det er formen som er skjult, ikke ved at den ligger bakenfor eller er skjult av historien, men er usynlig fordi vi tar den for gitt.*⁴³

Det spesifikke ved vår evidenserfaring kommer først til syne ved å sammenligne et fenomen i samtiden med en tilsynelatende tilsvarende fenomen som inngår i en annen historisk eller kulturell *form*. En fremmed form vil kaste lys over oss selv og lar våre selvfølgeligheter tre frem. Vi oppnår en grenseerfaring, ved at vi ser hva vi tillater og foretrekker å tenke, si og gjøre til forskjell fra tidligere grenser for det samme. Formens, fortolkningens, eller evidensens grense, trer altså frem ved å sammenligne med en fremmed form.

⁴⁰ Utaker, A., 1999: 163

⁴¹ Jmf. Utaker, A., 1999: 167

⁴² Jmf. Utaker, A., 1999: 167

⁴³ Utaker, A., 1999: 162

Denne type grenseerfaringen kommer tydelig frem i *Tingenes Orden*, når Foucault viser til Jorge Luis Borges tekst ”El idioma analítico de John Wilkins”.⁴⁴ I Borges fortelling inngår et kinesisk leksikon som har en bestemt klassifisering av dyr som vil få en moderne, vestlig person til å stusse. I dette leksikonet klassifiseres dyr som:

a) dyr som tilhører keiseren, b) balsamerte dyr, c) tamme dyr, d) pattegriser, e) sirener, f) fabeldyr, g) løshunder, h) de dyr som inneholdes i herværende klassifisering, i) som løper rundt som gale, j) som er utallige, k) som tegnes med en svært fin pensel av kamelhår, l) etcetera, m) som nettopp har knust vannkrukken, n) som på lang avstand ser ut som fluer.⁴⁵

Foucault minner oss på denne måten om at erfaring av noe som fremstår som eksotisk i møtet med en annens tanke, er en indikasjon på vår egen tankes grense. Erfaringen av umuligheten ved å tenke det bisarre frembringer en grenseerfaring, som for Foucaults del uttrykkes i latter. Latteren frembringes på grunn av klassifikasjonsformen som utfordrer alt det som vår tanke er fortrolig med. Dette er ”en latter som får den tusenårige håndhevelsen av skillet mellom det Samme og det Andre til å vakle, og som for lang tid fremover foruroliger”.⁴⁶ Det er ikke fabeldyrene som er forstyrrende for tanken, i følge Foucault. Det som virker fremmed er at de blir stilt på samme linje som løshunder, eller dyr som på lang avstand ser ut som fluer. ”Det som overskrider enhver forestillingsevne, enhver mulig tanke, er ganske enkelt den alfabetiske rekken (a, b, c, d) som forbinder hver av disse kategoriene med alle andre.

Å skape et rom for tenkning som danner fellesskap mellom ting som for oss vanligvis ikke har noe felles er enten foruroligende, eller så virker det komisk. Det bryter med vår måte å forstå orden og harmoni i tilværelsen på. På hvilket sted og i hvilken sammenheng kunne en slik sammenstilling passe inn uten å virke bisarr? Foucault beretter at Borges klassifisering av dyrene fikk ham til å le. Men etter at latteren hadde gitt seg fikk den han etter hvert å ane et visst ubehag. Han fikk en gryende

⁴⁴ Foucault 1996 [1966]

⁴⁵ Ibid.: 7

⁴⁶ Ibid.

mistanke om at det fantes en mer alvorlig uorden og umulige sammenstillinger som overses av vår vante harmoniske og homogene verden.⁴⁷

Det kinesiske leksikonet gir oss en grenseerfaring som viser oss at man snakker, tenker og handler ut fra en fortolkning eller en *orden*.⁴⁸ Gjennom dette eksempelet forstår vi også at ordningsrommet, det evidente, er noe historisk. Dette betyr at våre selvfølgeligheter og erfaring av evidens ikke vil være noe annet enn en gjengivelse av en bestemt tid og steds måte å erfare på. Dette er kanskje ikke et problem i seg selv. Jeg mener som Foucault at det som *er* problematisk er å tro at ens egen opplevelse av evidens og rene beskrivelser er ahistorisk og universell. Da ser man ikke at man taler på bakgrunn av en bestemt historisk form som selv må beskrives, og en risikerer å projisere ens eget erfaringsgrunnlag på andre, i blindhet overfor at samtidens selvfølgeligheter er historiske.⁴⁹

Nødvendigheten av denne typen historiske sammenligninger forklarer hvorfor Foucaults filosofiske, kritiske prosjekt blir utviklet i filosofiske verker som er historiske verker. Han benytter en metode som bryter ned den kanoniske filosofihistorien og det han ser som dens harmoniske helhet. Foucaults historier skaper en grenseerfaring som utfordrer vårt erfaringsgrunnlag, ofte ved å gå utenfor de eksemplene som vi finner innenfor det tradisjonelle filosofiske området. Hans titler som *Galskapens historie*, *Klinikkens fødsel*, *Det moderne fengselets fødsel*, *Seksualitetens historie*, er en indikasjon på dette filosofiske prosjektets form.

1.3.1 En historisk sammenligning

For å gi et eksempel på Foucaults komparative metode, og måte å anvende historien som metode, vil jeg her gå til *Galskapens Historie*. Her skriver Foucault historier som har blitt ignorert av den tradisjonelle historien og han gir oss gjennom dette en

⁴⁷ Jmf. Foucault, M., 1996 [1966]: 10

⁴⁸ Foucault, M., 1996 [1966]: 13

⁴⁹ Jmf. mitt begrep om "transcendental blindhet" ovenfor.

anledning til å identifisere erfaringsgrensene i vår egen samtid..⁵⁰ Foucault bryter med den moderne fornuftens monolog over galskapen blant annet ved å gi de ekskluderte i samfunnet en egen stemme. Foucaults historiske gjennomgang blir det klart at svært ulike former for atferd har gjennom historien blitt kategorisert som galskap. Vi skal her se på de historisk-kulturelle formene Foucault tar for seg i dette verket.

I middelalderen eksisterte det i følge Foucault en viss toleranse for de gale. Toleransen bygget på at de ble erfart som mennesker med en spesiell ”gave” som kun var gitt de få: De gale hadde innsikt i, og var budbringere for, det okkulte, blant annet ved sine reiser i *narreskipene*. På disse reisene kunne de berette om en forbudt verden som tilhørte Satans herredømme og verdens ende. Og på grunn av sin narreaktighet kunne de gale meddele farlige sannheter uten at de ble forfulgte.⁵¹ Foucault forstår galskapens popularitet på denne tiden på basis av en tese om at dens skremmebilder hadde større tiltrekningskraft enn *kjødets begjærte virkelighet*.⁵² I menneskets natur fantes det både demoniske og guddommelige krefter som mennesket ble dratt mot. De gale hadde derfor en funksjon i samfunnet ved å pirre nysgjerrigheten i forhold til demoniske og ved komme å med farlige sannheter. Det ble altså ikke gjort forsøk på å skjule galskapen, på grunn av sin mystikk og symbolikk hadde dette en svært synlig plass i kulturens overflate. Fordi galskapen også ble erfart som en *nødvendighet i det guddommelige kosmos*, ble den heller ikke, som var tilfelle senere, i stor grad moralisert, men heller akseptert som en nødvendig del i verdensbildet. Man kan heller si at de spedalske var de som ble denne tidens syndebukker, ikke de gale.⁵³

Foucault viser så at det i renessansen skjedde en avgjørende erfaringsforskyvning i menneskets forhold til galskap. Kanskje kan vi si at det på denne tiden skjedde en ”kopernikansk vending” i selve synet på galskap. Mens galskapen i middelalderen ble ansett som et kosmisk og nødvendig element, ble den i renessansen flyttet til menneskets forestillingsevne. Her blir ”[...] galskapen ikke lenger det kjente fremmede i verden, den er bare et velkjent skue for den fremmede iaktaker, ikke

⁵⁰ Til forskjell fra *Tingenes orden* som skulle være ”det Sammes historie - det som i en kultur samtidig er adskilt og beslektet”, skulle *Galskapens historie* være ”det Annets historie- historien om det som i en kultur på samme tid er indre og fremmed, og som derfor må sperres ute.” Foucault, M., 1996 [1966]: 19

⁵¹ Jmf. Foucault, M., 1973 [1961]: 35

⁵² Dvs. seksuelt begjær. Foucault, M., 1973 [1961]: 35

⁵³ Jmf. Falkum, E., 1973: 10

lenger et bilde på kosmos, men et trekk ved *aevum*.⁵⁴ Menneskets erkjennelsesevne ble fra nå av ansett som grensene for galskapens utfoldelse. Galskap ble fra nå erfart som et epistemologisk anliggende, som et brudd med grensene for virkeligheten og forstillingen om den. Det oppsto en historisk bevissthet omkring ulike epokers fremstilling av virkeligheten. Galskapen ble knyttet til innbilninger og drømmeri, som til det å for eksempel det å tillegge seg selv dyder en ikke har, håpløs lidenskap og falsk selvgodhet.⁵⁵ Kunstneres fantasiskikkelser ble på denne tiden oppfattet som moderate uttrykk for deres galskap, og i følge Foucault lå det et tragikomisk preg over galskapen i denne perioden. Galskapen var her knyttet til unyttige aktiviteter, spekulative kunnskapsprosjekter og vitenskaper, som fra avstand ble gjort til latter.

Fra 1600-tallet ble de gale på rasjonelt vis ekskludert fra samfunnet ved at de ble innesperret i allmennhospitalene, som tidligere hadde huset de spedalske. Foucault mener at ikke bare de som vi i dag vil oppfatte som psykotiske ble innesperret her, men også kriminelle, for den minste forbrytelse, de ”gale”, for den minste merkelige oppførsel, syke, fattige, og i realiteten alle som var arbeidsledige. Det som for oss kan se ut som en merkelig blanding av innesperrede, ble på 1600-tallet oppfattet som en selvfølgelig enhet. Selvfølgeligheten stammet fra troen på den ene fornuften, koblet med religiøs og politisk moral som støttet hverandre på denne tiden.⁵⁶

Troen på den ene fornuften var en forlengelse av Descartes fornuftsbegrep som så fornuften som identisk overalt til alle tider. Denne forståelsen av fornuft var ikke graduell; enten var man fornuftig, eller så var man det ikke. Det var en rasjonalitet uten hierarkisering, i motsetning til rasjonalitetsforståelsen vi finner i den greske tenkningen etter Platon. I følge Foucault så man i den greske antikken ikke galskap som et skille mellom fornuft og ufornuft: Det greske *logos* hadde ingen slik motsetning.⁵⁷ Fra og med Descartes ble derimot fornuften oppfattet som homogen og med kun én grense; mangelen på fornuft, dvs. galskap. Ut fra en slik fornuftsforståelse ble det dermed mulig å lage en enhet av det som i dag ville anse som en merkelig blanding av mennesketyper og ekskludere dem fra samfunnet ved å stenge dem bak murer. Allmennhospitalene ble en oppbevaringsplass for forskjellige typer mennesker

⁵⁴ Foucault, M., 1973 [1961]: 40

⁵⁵ Ibid.: 41

⁵⁶ Foucault, M., 1973 [1961]: 101

⁵⁷ Ibid.: 18

med én fellesnevner; de var ufornuftige, eller uten fornuft. Ettersom det ikke var mulig å tenke seg et vesen uten fornuft som et menneske, var det heller ikke vanskelig å behandle de innesperrede som dyr.” Vi kan si at selve interneringsmurene ble den *synlige* grensen mellom fornuft og ufornuft, eller med Foucaults ord, skillet mellom dag og natt.⁵⁸ Fornuften ble synliggjort ved at den ekskluderte (sperrert inne) alt som ikke var i tråd med den.⁵⁹

Foucault er klar i sin oppfatning av at innesperringen var et politisk tiltak for å fjerne arbeidsløse fra gatene, et tiltak som samtidig ble understøttet av religionens moral og de verdiene som eksisterte i den tidens borgerskap. Arbeidsledighet tilhørte dovenskapen og latskapen, og ble ansett som svært umoralsk. En umoralsk livsstil som avvek fra den rådende moralen, ble her regnet som uttrykk for ufornuft. Det var på denne tiden ikke snakk om å samle de ufornuftige bak murene for å *helbrede* dem, men om å renske dem vekk fra samfunnsbildet. Interneringen ble praktisert ut fra den rene moralens fellesskap og den ble politisk administrert ut fra tanken om at Gud ville straffe staten hvis staten ikke straffet lediggang. Men etter hvert som den økonomiske situasjonen bedret seg utover 1600-tallet og industrisamfunnet vokste fram, ble det behov for mer arbeidskraft og da ble det også stilt krav om at de arbeidsdyktige måtte settes fri og arbeide. Men de som var en fare for seg selv og andre måtte fremdeles stenges ute fra samfunnet.

Det blir gjerne antatt at de gale ble frigjort av humanistiske frigjørere etter den franske revolusjonen.⁶⁰ Men i følge Foucault skjulte denne frigjøringsbevegelsen, først og fremst representert ved Pinel og hans asyl, i stedet en ny form for innesperring. De gale ved allmennhospitalet Bicêtre ble frigjort fra sine lenker, men ble til gjengjeld stengt inne i asylet som i følge Foucault var en institusjon med en ren *moralsk* uniformeringsfunksjon. I følge Foucault oppsto det i denne praksisen en ny *forskjell*, et nytt epistemisk skjæringspunkt i forhold til hva som utgjør galskap. Mens de gale i klassisismen ble ansett som avvikende fra fornuften, ble de i asylene ansett som avvikende fra moralen, der moral ble forstått som dydene til datidens borgerskap. Asylet ble derfor utformet i overensstemmelse med familiens og arbeidets verdier.

⁵⁸ Jmf. Foucault, M., 1973 [1961]: 101

⁵⁹ Jmf. punkt 1.1.3 ovenfor, om den utpresnings situasjonen Foucault mener Kants universelle fornuft skaper.

⁶⁰ Foucault, M., 1973 [1961]: 201

Innenfor rammene av asylet utviklet legene en form for vitenskap hvis mål var å garantere den borgerlige moral og demonstrere dens universalitet. Det var en vitenskap som legitimerte at alle former for moralsk forkastelighet ble ansett som former for galskap. Foucault siterer Pinel for å vise denne holdningen:

Sølibatet, - "antallet ugifte kvinner som er blitt idioter var 7 ganger så stort som antallet gifte kvinner i år XI og år XIII. Når det gjelder dementia, er tallet mellom 2 og 4 ganger så høyt.... Vi kan altså anta at for kvinnene er ekteskapet et vern mot de to former for galskap som rammer hardest og oftest er uhelbredelige." – utsvevelser, dårlig oppførsel og "ytterst slette vaner", "laster som drukkenskap, uhemmet promiskuitet, uordnet livsførsel og apatisk likegyldighet kan gradvis bryte ned fornuften og slå ut i fullstendig galskap" Asylet hadde som oppgave å sørge for moralens ensartede herredømme, for at den uten unntak omfattet alle dem som forsøkte å slippe unna den.⁶¹

Pinels asyl skulle redusere avvikene, undertrykke lastene, eliminere uregelmessighetene i samfunnet og fungerte med andre ord som et normaliseringsapparat. Med ulike teknikker skulle de gale indoktrineres i denne moralen. Galskapen ble således satt i sammenheng med sosial fornedrelse og ansett som en trussel fra samfunnets bunnlag.

Den positivistiske legevitenskapen monopoliserte behandlingen av galskapen utover 1800-tallet, og med denne oppsto et nytt område for galskap; psykiatrien og dens "sinnsykdom". Legen med sin objektive, vitenskapelige kompetanse ble nå oppfattet som en person med innsikt i sjelens hemmelighet, og som en person som med sin innsikt kunne oppheve sinnslidelsene. Pasienten underkastet seg legen totalt, men her ser vi en viktig endring ved at legens blick endret retning fra individet til et objektivt blick på selve sykdommen. Denne positivistiske legevitenskapen ble i følge Foucault opphevet da Freud og hans psykoanalytiske tilnærming overførte alle asylets strukturer til lege og pasientforholdet.

Fra Pinel til Freud, måtte vi faktisk vise at denne objektiviteten helt fra begynnelsen var en magisk tingliggjøring, som bare kunne gjennomføres av pasienten selv, og som utgikk fra en moralsk praksis som fra først av var klar og innlysende, men som gradvis ble glemt ettersom positivismen påtvang sine myter og vitenskapelig objektivitet. Men selv om dens opprinnelse og mening ble glemt, var det en praksis som alltid ble brukt og som alltid var tilstede. Det man kaller psykiatrisk praksis er en bestemt moralsk taktikk som oppstod ved slutten av 1700-tallet, som er bevart i asyllivets riter og dekket til av positivismens myter.⁶²

⁶¹ Ibid.: 214

⁶² Ibid.: 227

Med Freud ser vi altså atter en av de mange måtene galskap har blitt oppfattet i en historisk praksis.

Vi har nå sett et eksempel på Foucaults bruk av hans historisk-komparative metode. Den historiske analysen og sammenligningen av galskap viser at det vanskelig kan finnes en galskap-i-seg-selv. "Galskap" må i henhold til Foucaults metode forstås i forhold til den historiske erfaringsrammen den inngår i for å få mening. Vi har sett at det konstitutive for erfaringen av galskap er de religiøse, politiske, økonomiske, vitenskapelige diskursene, dvs. de praksisene som skiller galskap fra det som oppfattes som det normale eller fornuftige i et samfunn til en bestemt tid. Fenomenet galskap oppfattes som noe annet i middelalderen enn i klassisismen, og er noe helt annet enn sinnssykdommene som den moderne positivistiske medisinen definerer. Grunnen til dette er at de ulike diskursene peker ut radikalt ulike fenomen som kontrast til det "ikke-gale". Hver periode representerer en forskjellig forståelse og holdning til galskap ut fra strukturelle betingelsene det inngår i. Dette betyr samtidig at fenomenet galskap ikke direkte kan sammenlignes med andre perioders forståelse av fenomenet galskap. Men kanskje viktigere i denne sammenheng: Ved at fornuft innebærer det å utelukke det som til enhver tid og til ethvert sted blir ansett som ufornuftig, betyr det samtidig at også fornuften er historisk.

1.3.2 En ny bruk av historien

I min tolking av Foucaults beskrivelser av galskapens historie ser jeg Foucault som en filosof som strekker seg utover interessen for selve galskapen og dens historie. Han er ikke en idéhistoriker eller en historiker. Foucault må først og fremst forstås som en filosof som *bruker* historien for å få frem viktige filosofiske poenger. Han bruker galskapens historie for å gi eksempler på hvordan erfaringen av en fremmed praksis kaster lys på vår egen måte å organisere tilværelsen på og dette kan kalles Foucaults arkeologiske metode. Foucaults fortellinger er svært effektive for å belyse våre erfaringsgrenser, men fremstillingen er i seg selv klart retorisk og troverdigheten til deler av hans historier er tvilsom. For eksempel er hans skildringer av narreskipene

for romantiske: ”Narrens skip seiler gjennom et gledens landskap der alt bys frem til begjæret, et slags fornyet paradisi siden mennesket her ikke lenger kjenner lidelse eller behov[...].⁶³ Det er mer rimelig å tro at narreskipene først og fremst var en måte å bli kvitt brysomme gale. Det er også tvilsomt å hevde at det greske logos ikke hadde noen motsetning, slik Foucault hevder i sin beskrivelse.⁶⁴ Men til forsvar for Foucaults omskriving og bruk av historien kan man si at det ikke er troverdigheten til historien som er det sentrale i hans tenkning. Poenget med Foucaults historier er å sette oss i stand til å bryte med vår egen evidenserfaring; Foucault skriver historier for å undersøke hva som for oss oppleves som fremmed, eksotisk eller lattervekkende. Her kan vi se grensene for vår egen historiske samtid og hvordan disse grensene betinger vår tenkning, vår handling, vårt språk og hva som for oss fremstår som nødvendig og universelt. Det er på denne måten Foucault er en filosof som bruker historien snarere enn en historiker som bøyer av for en historisk sannhet.

Målet med et verk som *Galskapens Historie* er altså å generere en grenseerfaring. I likhet med Borges kinesiske leksikon og dets fremmede taksonomi, skaper eksemplene fra *Galskapens Historie* latter. De skaper for eksempel latter ved alle de fremmede teoriene og måtene man behandlet de gale på.⁶⁵ Men i likhet med Borges kinesiske leksikon, skaper *Galskapens Historie* også gjerne et påfølgende ubehag, den type ubehag som oppstår når man forstår at ens selvfølgeligheter ikke er gitt, men at de er historiske og foranderlige. Våre erfaringsrammer, våre trygge selvfølgeligheter og preferanser står for fall i denne grenseerfaringen. Foucaults bruk av den historisk-filosofiske metoden for å skape grenseerfaringer, eller brudd med evidensen, ser jeg som den viktigste implikasjonen for Foucaults eget filosofiske prosjekt.

1.3.3. Foucaults historisk-filosofiske metode

Jeg har her prøvd å karakterisere Foucaults historisk-filosofiske metode, og hans form for kritikk slik den kan leses ut av hans siste manuskript ”What is Enlightenment?”. I

⁶³ Jmf. Foucault, M., 1973 [1961]: 35

⁶⁴ Jmf. Foucault, M., 1973 [1961]: 18

⁶⁵ Dvs. alle de (for oss) tragikomiske behandlingsmetodene som Foucault viser til i *Galskapens historie*, bla: spising av skorsteinsot, varme eller kalde bad, sjokkbad, snurring på hjul osv.

denne artikkelen skriver Foucault at hans filosofiske kritikk er *arkeologisk i sin metode*, men også at den er *genealogisk i sin design*.⁶⁶ Jeg har så langt ikke diskutert Foucaults genealogibegrep, et begrep som han henter fra Nietzsche og som viser til en granskning av ulike vitenskapers tilblivelse og opphav.⁶⁷ I ”What is Enlightenment?” skriver han at hans kritikk vil være genealogisk

[...] in the sense that it will not deduce from the form of what we are what it is impossible for us to do and to know; but it will separate out, from the contingency that has made us what we are, the possibility of no longer being, doing, or thinking what we are do or think. It is not seeking to make possible a metaphysics that has finally become a science; it is seeking to give new impetus, as far and wide as possible, to the undefined works of freedom.⁶⁸

Foucault knytter her sin filosofiske kritikk til påvisningen av at alt har vært annerledes og sannsynligvis kommer til å bli annerledes, noe som skal åpne for innsikt i at vår egen samtid også kunne vært annerledes. Samlet sett vil Foucaults historiske-filosofiske metode åpne for det som Foucault i samme artikkel omtaler som en *mulig overskridelse* (”a possible transgression”) av det som fremstår som gitt i vår erfaringverden.⁶⁹ I stedet for å skissere fornuftens nødvendige begrensinger, slik Kant ville, vil Foucaults kritikk altså undersøke mulighetene for å overskride en fastlagt fornuftsform:

The point in brief is to transform the critique conducted in the form of necessary limitation into a practical critique that takes the form of a possible transgression.⁷⁰

Hvis vi tar Foucault på alvor, noe som jeg mener vi bør gjøre, kan vi gjennom hans kritikk få en ny forståelse av nøkkelbegreper i den dominerende, moderne tenkningen, som ”historie” og ”opprinnelse”, ”fremskritt”, ”fornuft”, ”subjekt”, ”makt” og ”frihet”. Disse begrepene moderne betydning kan spores tilbake den tradisjonelle opplysningstidens tenking, men har forblitt sentrale premissleverandører helt frem til vår egen samtid. Foucaults metode åpner for en overskridelse av den erfaringsrammen som disse begrepene setter for oss her og nå, ved å sette oss i stand til å se at begrepene er historiske og dermed foranderlige.

⁶⁶ Foucault, M., 1991 [1984a]: 46

⁶⁷ Jmf. diskusjon av dette i kap. 2

⁶⁸ Foucault, M., 1991 [1984a]: 46

⁶⁹ Jmf. Foucault, M., 1991 [1984a]: 45

⁷⁰ Foucault, M., 1991 [1984a]: 45

I følgende kapittel vil jeg undersøke hvordan en mulig overskridelse av vårt *subjektsbegrep*, eller vår *subjektsforståelse*, fremgår av Foucaults kritikk. Subjektsbegrepet har vært viet spesiell oppmerksomhet i Foucaults verker, dette fordi det har vært det mest sentrale begrepet i den moderne tenkningen i forhold til vår forståelse av rasjonalitet (fornuft). I Foucaults ønske om å gå inn i subjektproblematikken, for å skape en mulig transgresjon av de subjektformene som vi ser som nødvendige og naturlige, ligger det jeg vil kalle Foucaults *frihetsetikk* og denne frihetsetikken blir nærmere diskutert i kapittel 3.

KAPITTEL 2

FRA SEG TIL SELV - FOUCAULT OM SUBJEKTET

2.1 Foucaults tilnærming til subjektproblematikken

Av de mange begreper Foucault underlegger sin historisk-filosofiske metode, er undersøkelsen av begrepene ”menneske” og ”subjekt” spesielt sentral for Foucault.⁷¹ Dette fordi disse begrepene siden Kants vending mot antropologien har spilt en helt avgjørende rolle i den moderne, vestlige tenkningen. Etter Kant har erkjennelsesteorier vært premissleverandør for humanvitenskapene, de humanistiske frigjøringsbevegelser og for den moderne etikken mer generelt. Subjektet er i denne tenkningen målestokken for hva som skal telle som mening, sannhet og moral. På grunn av sin sentrale rolle vil derfor en historisk-filosofisk undersøkelse av begrepene ”menneske” og ”subjekt” i særlig grad muliggjøre en *overskridelse* (”possible transgression”⁷²) av det vi i vår egen samtid ser som det mest selvfølgelige, nødvendige eller universelle.

Foucault vil med sine historisk-filosofiske analyser vise at det vanskelig kan finnes grunnlag for at ”mennesket” kan vesensdefineres i forhold til et *ahistorisk* subjekt, eller at ”mennesket” er en bestemt subjektform som kan være utgangspunkt for mening, sannhet og moral, over alt til alle tider. Det er ut fra denne avvisningen jeg mener vi må forstå sitatet nedenfor:

⁷¹ Jmf. Foucault, M., 2004 [1983]: 18

⁷² Jmf. Foucault, M., 1991 [1984a]: 45 og Foucault, M., 1977 [1963]

At mennesket er en oppfinnelse av nyere dato demonstreres med letthet av en arkeologisk undersøkelse av vår tanke. Og kanskje også en som står foran sin umiddelbare avslutning.

Hvis disse ordningene skulle komme til å forsvinne på samme vis som de kom til syne, hvis de skulle komme til å bli kullkastet ved en eller annen kommende begivenhet, som vi i sterkere grad synes å kunne fornemme muligheten av, men hvis form eller løfte vi for øyeblikket ennå ikke kjenner – slik det skjedde med den klassiske tankens grunn mot slutten av det attende århundre – da kan man vedde på at mennesket vil bli utvisket, likesom et ansikt risset i sand i strandkanten.⁷³

For Foucault er spørsmålet om hva det vil si å være et subjekt, et spørsmål om hvilke kvaliteter noe må ha for å oppnå status som et legitimt subjekt innenfor et bestemt historisk kunnskapsepisteme.⁷⁴ I *Tingenes Orden* hevder han at:

En kulturs grunnleggende koder – som styrer dens språk, dens perseptuelle skjema, dens teknikker, dens verdier, dens hierarkiske ordning av sedvaner og skikker – fastlegger fra begynnelsen av de empiriske ordener hvert enkelt individ vil måtte forholde seg til, og som det vil gjenkjenne seg selv i.⁷⁵

Subjektsproblematikken er indirekte tilstede allerede i Foucaults tidlige verk *Galskapens historie*. Men Foucault tar ikke opp subjektsproblematikken direkte før *Tingenes Orden*, der han også utvikler begrepet ”episteme” som et grunnlag for å forstå mennesket som en forestilling som oppsto innenfor humanvitenskapene etter Kants antropologiske vending. Slik jeg ser det er det likevel i Foucaults senere maktanalyser at hans forståelse av subjektet som en historisk form trer klart frem. I senere verker, som *Overvåkning og Straff* og *Viljen til viten*, utviklet Foucault sitt begrep om ”makt”. Med utviklingen av maktbegrepet ser vi en dreining i Foucaults historiske metode der han går fra vektlegging av *arkeologi* til en *genealogi*. Mens arkeologien er en beskrivelse av mulighetene for en foreliggende kunnskapsform, vil genealogien spore et fenomens opprinnelse og innlemming i de ulike maktrelasjonene som foreligger i historiske ”anordninger”.⁷⁶ Spørsmålet Foucault stiller i forhold til makt er metodisk, og inspirert av Nietzsche⁷⁷, *genealogisk*: Det Foucault spør etter her

⁷³ Foucault, M., 1996 [1966]: 516ff

⁷⁴ Florence, M., (Foucault, M.), 1999 [1984]: 314

⁷⁵ Foucault, M., 1996 [1966]: 13

⁷⁶ Begrepet ”anordning” er en oversettelse av det franske begrepet ”dispositif” som erstatter Foucaults tidligere begrep ”episteme”. Schaanning forklarer Foucaults bruk av begrepet på følgende måte: ””Anordning” tar vare på to dimensjoner: På den ene side dreier det seg om en *an-ordning*, dvs. en orden eller et systematisk nettverk av ulike strategier, praksiser, mekanismer, prosedyrer, tiltak osv. På den annen side er det snakk om en *an-ordning*, dvs. et nettverk av faktorer som fungerer aktivt betingende for frembringelsen av viten.” Schaanning, E. 1999: 10

⁷⁷ Jmf. Foucault, M., 1991 [1971]: 76-100. og Nietzsche F., 1994 [1887]

er for det første hvilke faktorer som inngår i det feltet som utgjør et fenomenets tilblivelse – dvs. et spørsmål om ”Entstehung”. For det andre spør Foucault etter fenomenets utviklingshistorie, hvilke faktorer består og hvilke forgår, dvs. et spørsmål om formers opphav eller ”Herkunft”.⁷⁸ Jeg forstår her arkeologien og genealogien ikke som gjensidig ekskluderende, men heller som utfyllende deler av Foucaults historisk-filosofiske metode. Det viktige her er at denne metodiske dreiningen, og vektleggingen av maktundersøkelsene, hos Foucault åpner opp for en mer prosessuell forståelse av hvordan subjektet er en historisk form.

I de genealogiske verkene hvordan individer blir formet gjennom andre typer mekanismer enn de han så på i *Tingenes Orden*. Hans analyser retter nå søkelyset mot maktformers dynamikk i den moderne staten, dvs. han retter søkelyset mot kroppen og hvordan ulike subjektformer oppstår, vedvarer eller går under i forhold til normalisering og disiplinering av den. For å få et grep om hvordan Foucault nærmer seg subjektproblematikken med dette utgangspunktet, må vi først se nærmere på hva Foucault legger i selve maktbegrepet i sin genealogi.

2.2 Foucaults forståelse av makt

Den tradisjonelle forståelsen av makt oppfatter makt som en vesensbestemt, begrensende og sensurerende størrelse. Makt forstått på denne måten er noe man kan ha, strebe etter og utøve over andre. ”Det sies alt for ofte at herredømmets virkninger er negative, at herredømmet ”utelukker”, ”undertrykker”, ”fortrenger”, ”abstraherer”, ”forkler” eller ”skjuler””, skriver Foucault i *Overvåkning og Straff*.⁷⁹ Et typisk eksempel på den form for makt Foucault her viser til, kommer til uttrykk i Hobbes verk *Leviatan*⁸⁰. Her presenterer Hobbes teorien om den sosiale kontrakt, hvor suverenen er tilordnet makt i kraft av alene å kunne skape en tilstand av fred i en situasjon preget av alles kamp mot alle. Suverenen er dommer i alle saker ut fra sin innsikt i universelle lover og rettferdighet. All praksis som ikke kan sies å være rettferdig, eller tilhørende loven, blir eliminert med makt. Suverenen avgjør hva som

⁷⁸ Foucault, M., 1991 [1971]: 77

⁷⁹ Foucault, M., 2001[1975]: 174f

⁸⁰ Hobbes, T., 1996 [1651]

skal ha eksistens, og i siste instans utøver han retten til å bestemme over liv og død.

Makt blir her forstått som en begrensning overfor individets handlingsrom:

”By LIBERTY, is understood, according to the proper signification of the word, the absence of external impediments: which impediments, may oft take away part of a man’s power to do what he would; but cannot hinder him from using the power left him, according as his judgement, an reason shall dictate to him.”⁸¹

Makt forstått som begrensning og sensur kaller Foucault den juridiske maktmodellen og denne har blitt den dominerende representasjonen av makt i den vestlige verden og blir brukt som hovedmodell i moderne maktteori. Denne modellen har blitt bevart til tross for at samfunnet har endret seg vesentlig siden den historiske samtid som Hobbes skrev sine verker i. Slik jeg leser Foucault er problemet med denne juridiske forståelsen av makt at den mangler en refleksivitet i forhold til sitt eget opphav i en bestemt historisk praksis. Det maktbegrepet den legger til grunn er en generalisering av hvordan makt forelå under det europeiske kongedømmet. Ved å anvende en historisk-filosofisk metode kan Foucault vise at det juridiske maktbegrepet, passer svært dårlig som en allmenndefinisjon av makt, og spesielt som utgangspunkt for en maktanalyse for vår egen samtid.

Foucault bidrar verken med en ny maktteori, eller med en alternativ modell for å lese idéhistorien med. Jeg forstår det heller slik at Foucault utvikler en modell, eller snarere et maktbegrep som er bedre i stand til å fange inn maktmekanismer som er spesifikke for det moderne vestlige samfunnet.⁸²

Makten må heller tolkes som et nett av stadig spente, stadig virksomme relasjoner enn som et privilegium man kunne være innehaver av. Som modell av makten må man heller bruke den stadige kamp enn en kontrakt som innebærer en overdragelse eller en erobring av et område. Man må kort sagt tenke seg at makten utøves enn eies, at den ikke er den herskende klasses ervervete eller nedarvede privilegium, men virkningen av dens strategiske stillinger tatt under ett – en virkning som kommer til syne ved, og iblant bekreftes av, stillingen til dem som er under herredømme. På den annen side er ikke denne makten noe som, i likhet med en forpliktelse eller er et forbud, utelukkende utøves over dem som ”ikke har den”.⁸³

⁸¹ Ibid.: 634

⁸² Dette er en måte å skape begreper på som jeg mener har likheter med Canguilhems utvikling av nye vitenskapshistoriske begreper for å beskrive historien til livsvitenskapene (biologien). Jmf. Foucault, M., 1992 [1985]: 92f

⁸³ Foucault, M., 2001 [1975]: 29

Fra en forståelse av makt som begrensning og sensur til et maktbegrep som er relasjonelt, prosessuelt og praksisorientert, utvides blikket til å se at makten siden opplyningstiden og frem til i dag, også har vært produktiv:

[F]aktisk er herredømmet produktivt. Det frembringer noe reelt. Det frembringer emneområder og sannhetsritualer. Individet og individkunnskapen utspringer av dette herredømmets produktivitet.⁸⁴

For å illustrere Foucaults forståelse av hvordan moderne makt frembringer sannhetsritualer og individkunnskap som former det moderne subjektet, vil jeg her se på tre beskrivelser hos Foucault. I første tilfellet er det snakk om hvordan en ”mild” form for straffepraksis skulle kontrollere befolkningens kropp gjennom å *påvirke sjelen*, dvs. gjennom å påvirke forestillingene eller tankene. Den andre beskrivelsen er av en straffepraksis hvor sjelen skulle påvirkes gjennom omforming av kroppens bevegelser, og den makt som Foucault finner her kaller han normaliserende *disiplinmakt*. Det tredje eksempelet vi skal se på er Foucaults beskrivelse av hvordan det innen den moderne statsmaktens sammenvevinger med legevitenenskapen og psykologien oppsto en hermeneutisk *bekjennelsespraksis omkring kjønnet*, og den makt vi finner her kan vi kalle *normaliserende frigjøring*.

2.2.1 Forandring av kroppen via sjelen

I *Overvåkning og Straff* beskriver Foucault hvordan subjekter ble dannet innenfor den oppdragende straffeform som oppsto i Frankrike i tiden rundt den franske revolusjon. Foucault beskriver her en bevegelse av (selverklærte) humanistiske grupperinger som fordømte den torturen og de grusomhetene som hadde fulgt med straffeprosessene under kongemaktens herredømme.

Ved fremveksten av den moderne statsmakten ble bøddelen byttet ut med sjelsekspertter fra ulike vitenspraksiser som i utgangspunktet lå utenfor det juridiske feltet. Det som forente disse ekspertene var troen på *sjelens* karakter, både som et grunnlag for kriminell atferd og som området for straff. I følge Foucault dømte man fremdeles under loven, men med innføringen av sjelsekspertene (leger, psykiatere og psykologer) dømte man samtidig på grunnlag av ”lidenskaper, instinkter, anomalier,

⁸⁴ Ibid.: 175

vanførhet, mistilpassninger, virkninger av miljø eller arv”.⁸⁵ Slik sett var man ikke lenger kun opptatt av den forbryterske handling, som var tilfellet under torturregimet, men heller av forbryterens sjel.

Selv om det i kongedømmets straffeform inngikk tortur og pinsler, foregikk disse, i følge Foucault, ikke på en tilfeldig måte. Straffen hadde en bestemt mening ved at man ble torturert i forhold til forbrytelsen; dvs. man tenkte seg at det forelå en viss forbindelse mellom den kroppsdel som ble skadet og den forbrytelse som var begått. Foucault viser at man også innenfor den humane straffemetoden opererte med en form for symbolikk. Samtidig som forståelsen av straff som tortur gikk over til en forståelse av straff som oppdragelse, ble forholdet mellom forbrytelse og tortursted på kroppen forskjøvet til en semiologi mellom forbrytelse og straff: ”Avstraffelsens gjenstand må være ånden, eller rettere et system av forestillinger og tegn som upåaktet, men med nødvendig evidens sirkulerer i hodet på alle og enhver.”⁸⁶

Straffen skulle først og fremst virke oppbyggelig, på den måte at man skulle oppdra forbrytere og potensielle lovbrøyttere i overensstemmelse med den moderne statens bilde av det legitime subjektet. Det legitime subjektet var det frie individet som respekterte sin egen og andres frihet, og den private eiendomsrett og materielle innenfor den juridiske samfunnspakten.⁸⁷ Dette bildet var uttrykk for en liberalistisk modell. Befolkningen skulle oppdras til å bli gode samfunnsborgere der man manipulerte deres forestillinger og assosiasjoner ved hjelp av en *semioteknikk*⁸⁸ :

[G]jennom teorien om interessene, forestillingene og tegnene, ved å rekonstruere en rekkefølge og tilblivelseshistorier – ga en slags almen oppskrift på utøvelse av makt over mennesker: ”Ånden” var som en tavle myndighetene kunne skrive på, med semiologien (tegnlæren) som redskap. Å underkue kroppen ved å kontrollere idéene, og analysere forestillingene, var langt mer effektivt enn torturens rituelle anatomi. Ideologenes tenkning var ikke bare en teori om individet og samfunnet. Den utviklet seg som en teknologi for subtil, effektiv og økonomisk maktbruk, i motsetning til herskerens ødsle maktutfoldelse.⁸⁹

Man prøvde altså å omforme forbrytere og potensielle forbrytere ved å manipulere deres forestillingskjede, ved å skape en naturlig forbindelse mellom forbrytelse og

⁸⁵ Foucault, M., 2001 [1975]: 21

⁸⁶ Ibid.: 93

⁸⁷ Jmf. Foucault, M., 2001 [1975]: 119

⁸⁸ Jmf. Foucault, M., 2001 [1975]: 87

⁸⁹ Foucault, M., 2001 [1975]: 94f

straff. Det gjaldt å danne en forestillingskjede mellom forbrytelse og straff som fremsto som naturlig, hvor loven var bindeleddet. Det skulle altså være en slags naturlig forestilling om forbrytelse og straff som gjorde det automatisk for en potensiell lovbrøyer å tenke på straffen, samtidig som tanken om en forbrytelse forelå. Effektiviteten av denne straffeformen beskriver Foucault slik:

En tåpe av en despot kan tvinge slavene ved bruk av jernlenker. Men en ekte politiker binder dem mye fastere ved deres egne forestillingskjeder. Til fornuftens faste grunn fester han kjeden, et feste som er desto sterkere jo mindre vi kjenner til dets vesen, og jo mer vi tror oss selv å være dets opphavsmann. Fortvilelsen og tidens tann tærer på lenker av jern og stål, men er maktesløs overfor den vanemessige forening av forestillinger, ja gjør den bare enda sterkere. På hjernens myke fibre grunnes de mest urokkelige keiserriker.⁹⁰

Foucault viser til at nesten alle straffer mellom bøter og dødsstraff, var straff i form av straffearbeid. Dette var en samfunnsnyttig straffeform der man betalte tilbake til samfunnet det man hadde gjort det urett. Men samfunnstjenesten hadde også en avskrekkende virkning og dette gjorde den godt egnet til å manipulere potensielle lovbrøytres forestillingskjeder. Ved at man i offentlighet utførte straffearbeid, kunne resten av samfunnet med egne øyne se hva som skjedde hvis man utførte lovbrøytres handlinger. ”Avstraffelsene skal være mer som en skole enn en fest- en stadig opplått bok snarere enn en seremoni.”, skriver Foucault.⁹¹ Foucault hevder at straffearbeidet på grunn av sin varighet hadde større avskrekkende innvirkning enn torturens korte ritualer. Man kunne igangsette visninger av ulik straffearbeid som foregikk i parker, veier, gruer og verksteder og ”[...]disse pilgrimsferdene vil ha større nytte enn tyrkernes til Mekka.”⁹² Den potensielle lovbrøyerer måtte således veie tankene opp mot hverandre og hensikten var at den lovbrøytreske tanken ble nøytralisert av tanken om straff.

For at manipuleringen av forestillingene skulle være best mulig formålstjenlig for den straffede, og for samfunnet som det hadde blitt begått urett mot, oppsto det etter hvert et detaljert kunnskapsapparat om forbrytelse og straff. Man forsøkte å forstå forholdet mellom lovkodeks og individualisering ved å ta utgangspunkt i epokens

⁹⁰ Foucault, M., 2001 [1975]: 95

⁹¹ Ibid.: 103

⁹² Ibid.

vitenskapelige modeller. Og denne tidens vitenskapelige modeller var svært orientert mot klassifiserende modeller.

Den naturhistoriske vitenskap forekom utvilsomt som det mest velegnede skjemaet: Artene blir nøyaktig inndelt og gradert, man forsøker å lage et slags Linné-system for forbrytelser og straffer, slik at hvert enkelt lovbrudd og hvert skyldig individ, uten vilkårlighet skal falle inn under loven.⁹³

I sin analyse kommer Foucault frem til at den detaljerte kunnskapen om forholdet mellom straff og forbrytelse utgjorde en makt til å klassifisere sjeler, og at de ulike sjelsformene på denne måten fikk en erfarbar, kunnskapsmessig og objektiv status.

Slik jeg forstår Foucaults beskrivelse, gav denne praksisen opphav til en svært nøyaktig semiologi hvor den forbryterske handlingen (signifikanten) hadde sitt motstykke i en bestemt sjel (signifikatet). Ut fra denne semiologien ble forbrytere klassifiserte og inndelte i arter, med så fint graderte inndelinger som mulig.

2.2.2 Forandring av sjelen via kroppen

På tross av at de humanistiske strømningene etter den franske revolusjon prøvde å reorganisere straffen etter sine idealer, var det likevel ikke denne formen for straff som ble den dominerende etter den franske revolusjonen. Den dominerende, og mest utbredte straffeformen, ble fengselet.

I fengselet ble kravet om oppdragelse fremdeles opprettholdt og straffen skulle som før regulere forholdet mellom kropp og sjel. Men en vesentlig forskjell var at selve årsaksretningen i påvirkningen mellom kropp og sjel nå ble snudd, som Foucault sier: ”Her påvirkes ikke forestillingene, men kroppen, tiden, de dagligdagse gester og virksomheter – og også sjelen, men bare for så vidt som sjelen er vanens sete”⁹⁴. Det semiotiske forholdet snus her med andre ord, og en bestemt lovkodeks og idealtype skriver seg inn i kroppen og dens bevegelser. Alle bevegelser blir overvåket og omformet til en ønsket tilstand. Disiplinen opererer på kroppen, ikke ved smerte, men

⁹³ Foucault, M., 2001 [1975]: 92

⁹⁴ Foucault, M., 2001 [1975]: 118

ved at den drilles med tvang til å endre oppførselen. Disiplineringen og normaliseringen retter seg nå altså direkte mot individenes konkrete kropper.

Fengselet ble etter hvert oppfattet som det mest effektive og kostnadssparende måten å omforme subjekter som avvek fra samfunnsnormen, til nyttige og moralske individer. Men også andre økonomiske krefter støttet indirekte fengselet som hovedformen for straff: "[S]iden det industrielle system krever et fritt arbeidsmarked, blir tvangsarbeid stadig mindre brukt som straff i det 19. århundre, og blir erstattet med fengselet som forbedringsanstalt.⁹⁵" Fengselet ble i løpet av åtti år hovedformen for straff fordi den ble oppfattet som naturlig på bakgrunn av andre samfunnsstrukturer som hadde vokst frem.

Utover 1700-tallet utsettes kroppen for stadig mer disiplin. For eksempel begynner disiplinmakten å gjennomsyre skolene, fabrikkene, militærbrakkene, velferdsforeninger, sykehus og andre statlige institusjoner som tok kontroll over menneskers liv. Med disiplin forstår Foucault: "[...] metoder som muliggjør en omhyggelig kontroll av kroppens operasjoner, og sørger for at kroppens krefter stadig underkues og tvinges til å være føyelige og nyttige".⁹⁶ Disiplinmakten produserer bestemte typer subjekter ved å omforme individenes kropp. Foucault beskriver for eksempel hvordan bønder ble omformet til soldater på midten av 1700-tallet:

Av en formløs deig, en klosset kropp har man omformet kroppens holdninger, en velberegnet tvang utøves og gjør seg til herre over hver legemsdel, underkaster seg hele kroppen så den til enhver tid er tjenestevillig. Og den samme tvang fortsetter i stillhet å være virksom i og med kroppens nye vaner. Kort sagt, man har "fått vekk bondetampen" og gitt ham "soldatens utseende" Man venner rekruttene til "å holde hodet høyt, gå med rak rygg, sette ut magen, få brystet til å svulme og trekke inn ryggen, og for at de skal gjøre dette til en vane, lar man dem innta denne stilling mens de står opp mot en mur, slik at hælene, tykkleggen, skulderen og bakenden berører den, og likeledes håndens overflate, idet innsiden av armen vris utover, mens man holder den tett inntil kroppen [...] man lærer dem på samme vis å aldri feste blikket til jorden, men å se uforferdet på dem de går forbi [...] å stå urørlige mens de lytter til en ordre, uten å bevege hodet, hendene eller føttene...og endelig å marsjere med faste steg, med strake knær og knehaser, med tåpissene vendt ned og utover.⁹⁷

⁹⁵ Foucault, M., 2001 [1975]: 27

⁹⁶ Ibid.: 126f

⁹⁷ Ibid.: 125

Det ble nå utviklet disiplinmekanismer som skulle manipulere, drille og forme individers oppførsel ut fra stadig mer nøyaktige reglementer og innretninger for riktig oppførsel. Foucault mener at alle samfunnets institusjoner og deres ansatte ble atferdsteknikere, eller ”oppførsels ingeniører” og ”individualitetens ortoped” innenfor denne perioden.⁹⁸

Man disiplinerte den domfelte til å oppføre seg pent, den sinnssyke til å være rolig, arbeideren til å arbeide, skoleeleven til å være flittig og den syke til å følge legens forordning. På skolene noterte man seg barnas prestasjoner, merket seg ferdighetene, satte karakterer og laget nøye klassifiseringer av dem på grunnlag av et begrep om hva som var normal utvikling. Innenfor andre disiplinerende institusjoner, som fengselet, skolen, militæret og sykehusene, oppsto vitenskaper som psykologi, pedagogikk, kriminologi og statistikk. I kjølvannet av disse disiplinene oppsto objektive typebeskrivelser som ”mennesket”, ”sjelen”, ”individualiteten”, ”bevisstheten”, ”barnet”, ”pasienten”, ”soldaten”, ”den sinnssyke”, ”arbeideren” og ”forbryteren”.

Den moderne maktformen produserer subjekter gjennom alle de mekanismer, strategier og taktikker som anvendes for å dressere individet fra det står opp til det legger seg. Flere og flere aspekter ved det moderne individets liv blir utsatt for disiplin ut fra ulike institusjoners utøvelse av makt. Det er dette Foucault omtaler som maktens ”mikrofysikk” eller ”mikromakt”:

Det dreier seg om en slags maktens mikrofysikk som de forskjellige slags institusjoner tar i bruk, men hvis gyldighetsområde på en måte befinner seg mellom disse store samfunnsmaskinerier [statsapparatene] og kroppen selv med sin materialitet og sine krefter. Nå forutsetter undersøkelsen av denne mikrofysikk at den makten som utøves gjennom den, ikke tenkes som en egenskap eller eiendom, men som en strategi, at dens virkning ikke tilskrives en ”tilegnelse”, men planer, manøvrer, taktiske handlinger, teknikker og funksjonsmåter.⁹⁹

Den moderne makten foreligger derfor ikke som en homogen enhet, men er fragmentert og virker lokalt på individnivå. Selv om staten opererer med et subjekts ideal (”homo economicus”), så står ikke statsmakten i et direkte forholdt til individet,

⁹⁸ Ibid.: 262

⁹⁹ Ibid.: 28f

men treffer dem via de ulike institusjonene de inngår i, og disse prosessene lever sitt eget liv.

[...]De [maktforholdene] omfatter ikke statsmaktens forhold til innbyggerne, eller forholdet mellom samfunnsklassene, og nøyer seg ikke med å reprodusere lovverkets eller regjeringens almene struktur på individets, kroppens, gestenes, eller atferdens plan. Dersom det er kontinuitet mellom disse forskjellige plan av maktutøvelse (de utgjør i virkeligheten likesom et hjulverk), er maktens mikroforhold hverken analoge eller homologe med de mer overfladiske maktforholdene, men har sin særskilte mekanisme og sitt særskilte modus.¹⁰⁰

Dette viser i følge Foucault den makten som ligger i det å besitte en kunnskap og en vitenspraksis. Gjennom dressur, stadig overvåkning og mikrofysiske disiplinsteknikker ble det produsert subjekter som i større og større grad kunne erkjennes og effektivt kontrolleres: ”Det erkjennbare menneske (sjel, individualitet, bevissthet, atferd – det kommer her ut på ett) er virkning av og gjenstand for denne analytiske gjennomtrengning, denne enhet av herredømme og observasjon”.¹⁰¹ Det viser seg at metodene som anvendes på de innsatte i fengselet ikke er så ulik den disiplin- og overvåkningsmakten som allerede forelå i flere av samfunnets institusjoner. Derfor kunne fengselet oppfattes som en naturlig form for straff. Fengselet var kun en *mer effektiv og intens* disiplinmekanisme innefor et samfunn hvor overvåkning og disiplin gjorde seg gjeldene innenfor de fleste områder.

For Foucault er fengselet særlig interessant sett i forhold til subjektproduksjonen, fordi han oppfatter fengselet som en særlig effektiv ”subjektmaskin”. Fengselets effektive dressur krevde effektiv og kontinuerlig bearbeidelse av kroppen på en måte som skulle føre til en endring av vaner og tankemønstre. I fengselet kunne hver del av kroppen manipuleres, formes og dresseres, og fengselet fungerte omtrent som et laboratorium hvor alle sider av individets liv lå til disposisjon for overvåkning og eksperimentering. Gjennom konstant observasjon ble individene objektivert. Slik sett kan vi si at fengselet representerte en ny måte å omslutte den menneskelige kroppen på, ved dets nøye oppdeling av tid og rom. Individene fikk slik en objektiv status, definert ut fra sin konkrete plass i fengselets strukturelle organisering. Gjennom sakspapirer ble individene gjort til kjenne, ved sin atferds utvikling og historikk.

¹⁰⁰ Ibid.: 28f

¹⁰¹ Ibid.: 271

Fengselet fungerte slik sett også som et kunnskapsapparat som frembrakte et objektivt utgangspunkt for å definere individer, en kunnskap om individene som hadde som konsekvens at omformingen av individene kunne effektiviseres ytterligere.

Makt og kunnskap forutsetter hverandre gjensidig. Intet maktforhold uten at det dannes et kunnskapsområde, og heller ingen kunnskap som ikke på samme tid forutsetter og danner visse maktforhold. Disse "kunnskaps-maktforhold"-forholdene skal altså ikke analyseres med utgangspunkt i det erkjennende subjekt som er eller ikke er fritt i forhold til et maktsystem. Tvert om må man erkjenne både det erkjennende subjekt, de erkjennbare gjenstander og kunnskapsformene som virkninger av maktens og kunnskapens grunnleggende gjensidighet og dette grunnforholdets historiske forvandlinger.¹⁰²

I følge Foucault representerte Benthams "Panoptikon"¹⁰³ den mest effektive arkitekturen for overvåkning og disiplin. Panoptikonet var et fengsel konstruert slik at man fra sentraltårnet kunne overvåke alle innsatte uten selv å bli sett. Siden de innsatte umulig kunne vite om de ble overvåket eller ei, måtte de oppføre seg som om de ble konstant overvåket. På grunn av denne usikkerheten var det egentlig unødvendig å ha noen til å bemanne kontrolltårnet. For Foucault representerer ikke Benthams Panoptikon bare en effektiv fysisk innretning som overvåkningsmekanisme.

2.2.3 Bekjennelsen

Vi har nå sett på Foucaults beskrivelser i *Overvåkning og straff* av hvordan individer blir manipulert og omformet til ulike subjekter ut fra en produktiv disiplinmakt. I *Viljen til viten* viser Foucault derimot hvordan individer i en annen moderne praksis får et selvforhold og subjektivitet gjennom en forsøkt frigjøring av sin seksuelle natur. Vi skal her se på Foucaults beskrivelse av en av de viktigste teknikkene innenfor den seksualitetsanordningen som kom med den moderne staten; *bekjennelsen*, en teknikk der individet selv var kilden til kunnskapsdannelse i en hermeneutisk praksis.

¹⁰² Ibid.: 30

¹⁰³ Ibid.: 179

Bekjennelsen i vestens historie

Foucault beskriver hvordan den moderne bekjennelsesformen går tilbake til katolisismens bots-sakrament på 1200-tallet. I middelalderens klostre pågikk det en stadig selvransakelse hvor de kristne fikk muligheten til å bekjenne sine syndige tanker, og dermed sine drifter, til en prest. Meningen var at individet gjennom bekjennelse av sine synder kunne reddes til frelse i det neste liv. Bekjennelsen overlevde i det moderne vesten fordi den viste seg å fungere som en effektiv teknikk i den moderne statens kontroll- og normaliseringsstrategi. Fra 1500-tallet spredte bekjennelsen seg til flere institusjoner i samfunnet som rettsvesenet, medisinen, pedagogikken, familien og kjærlighetsrelasjonene, og etter hvert preget den selv de mest dagligdagse forhold og de mest høytidelige ritualer.¹⁰⁴ Som Foucault viser, hadde man fra 1600-tallet ikke lenger bare en plikt til å tilstå sine synder overfor en prest, man skulle også ta på seg den uendelige oppgaven med å fortelle om sine synder så ofte som mulig til seg selv og til sine foreldre, lærere, lege og sin ektefelle. Man skulle også bekjenne sine tanker, begjær, sin fortid og drømmer, sin barndom, sykdom og sine ulykker.

Bekjennelsen er en teknikk for å få frem sannhet, og i *Viljen til viten* er Foucault interessert i hvordan denne teknikken utover 1700- og 1800-tallet særlig ble koplet til seksualiteten. Denne tiden var i følge Foucault preget av en vitenskapelig positivisme (en ”vilje til viten”) der bekjennelsen ble den moderne, vestlige sivilisasjonens prosedyre for å produsere sannheten om kjønnet i det Foucault kaller en *scientia sexualis*.¹⁰⁵ I historien finner Foucault to store prosedyrer for å produsere sannhet om kjønnet.¹⁰⁶ I noen historiske samfunn finner han en prosedyre han omtaler som *ars erotica*. Her var det snakk om en sannhet som man utvant av selve den erotiske nytelsen, sannheten ble her med andre ord forstått som en slags praksis som kunne erverves gjennom erfaring. Her var det selve nytelsens intensitet, varighet, og ettervirkninger i kroppen og sjelen, som sto i fokus. Denne sannheten om kjønnet måtte holdes hemmelig, ikke fordi den var foraktelig, men fordi den ellers ville miste sin kraft. På grunn av dette ble forholdet til en mester, som var innehaver av nytelsenes hemmeligheter, et grunnleggende trekk ved denne praksisen:

¹⁰⁴ Foucault, M., 1999 [1976]: 69

¹⁰⁵ Ibid.: 68

¹⁰⁶ Jmf: Foucault, M., 1999 [1976]: 67

Det er bare han [mesteren] som kan videreføre den [sannheten] på en esoterisk måte og ved endepunktet av en innvielse hvor han rettleder disippelens vandring ved hjelp av en klippefast viten og strenghet.¹⁰⁷

Målet for ars erotica var "[...] fullstendig herredømme over kroppen, enestående glede, glemsel av tid og grenser, et langt livs eliksir, forvisning av døden og dens trusler".¹⁰⁸ Dette forholdet til seksualitet og sannhet mener Foucault man i historiens løp skal ha hatt i Kina, Japan, India, Roma og de arabisk-muslimske samfunnene. Den andre store prosedyren, *scientia sexualis*, ser Foucault derimot som enestående for den moderne, vestlige verden.

Bekjennelse i scientia sexualis

I artikkelen "Subject and Power"¹⁰⁹ viderefører Foucault diskusjonen om bekjennelsen fra *Viljen til viten*. Foucault hevder i denne artikkelen at det moderne samfunnet har byttet ut den opprinnelige pastoralmakten med en maktform basert på vitenskapsmenn og eksperter; individet i det moderne samfunnet skal her reddes gjennom frelse i dette livet, ikke i det hinsidige.¹¹⁰ De ulike straffeprosessene Foucault beskriver i *Overvåkning og Straff* er uttrykk for den samme overgangen til den vitenskaps- og ekspertkultur som Foucault her beskriver. Men det som er særegent i den moderne bekjennelsen rundt kjønnet er at individenes egne utsagn om seg selv og sin seksualitet, har en autoritativ funksjon. I denne maktkonstellasjonen sto med andre ord en hermeneutisk praksis sentralt som vi kan kalle begjærshermeneutikk, en hermeneutikk som tok utgangspunkt i individets utsagn om sitt eget kjønn.¹¹¹

I denne moderne praksisen ble kjønnet etter hvert ansett som det stedet hvor det er mulig å forklare selve kjerneidentiteten til subjektet, subjektssensen, eller *sannheten om subjektet*:

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Foucault, M., 1983 [1982]

¹¹⁰ Jmf. Foucault, M., 1983 [1982]: 215

¹¹¹ Jeg følger her Espen Schaaning som bruker "kjønnet" som oversettelse av Foucaults begrep "sexe". I Foucaults begrep "sexe" inngår flere norske begreper som "kjønnsorgan", "kjønnsforskjell", "kjønnsrolle", "kjønnsdrift" og "det kjønnslige". Jmf. Schaaning, E. 1999: 10, jmf. Dreyfus, H. L. & Rabinow P. 1983 [1982]: 179

Kausaliteten i subjektet, subjektets ubevissthet, sannheten om subjektet hos den andre som vet – alt dette har kunnet utfolde seg i diskursen om kjønnen. Slett ikke på grunn av en eller annen indre, naturlig egenskap.¹¹²

I bekjennelsen om kjønnen ble det skapt et rom for selvforståelse, eller sagt på en annen måte, bekjennelsen av kjønnen ble en måte å konstituere en viss type subjekter. Men også denne praksisen ser Foucault som en kontrollerende maktform som henger sammen med den moderne statens fremvekst. Som kontrollerende maktform viste denne praksisen seg å bli mer og mer effektiv ettersom den hermeneutiske praksisen ble mer utviklet og sofistikert, dess mer omfattende begjærshermeneutikken ble, dess mindre ble subjektet i stand til å forstå seg selv. Hemmelige aspekter ved en selv ble derfor ikke nødvendigvis aktivt skjult, men forble likevel skjult på grunn av det uklare uttrykket kjønnen hadde, og dette resulterte i at individene ble stadig mer avhengige av en hermeneutisk ekspert.

I stadig større grad ble det altså opp til ekspertfortolkeren å gi mening til det individet berettet om sitt kjønn. Fortolkerens diskurs fikk dermed også makt til å definere hva slags subjekt som forelå og makt til å foreskrive en eventuell terapi for å forme individet ut fra denne subjektsforståelsen. Dette resulterte i en underkastelse overfor den hermeneutiske eksperten i dobbel forstand: Individet ble her både objekt for ekspertens viten om subjektet og samtidig underkastet ekspertens makt til aktivt å kunne gå inn og omforme individet i henhold til denne subjektsforståelsen.¹¹³ Det var således opp til eksperten hvem man var, hvordan man burde være, og hvordan man kunne forbedre seg. Dette ekspertforholdet kommer klart til uttrykk i medisinen og psykologien som utvikler seg på 1800-tallet. I følge Foucault er Freuds psykoanalyse høydepunktet innefor denne kulturen. Tilhøreren var hos Freud en ekspert som tolket det uklare i beretningen om kjønnen i forhold til et vitenskapelig klassifikasjonsskjema, og som foreskrev den nødvendige terapi.

I likhet med den moderne statens straffediskurs innebar begjærshermeneutikkens diskurs et omfattende klassifikasjons- og begrepsapparat som dømte den perverses natur, snarere enn hans handlinger. Det oppsto her en hel ny familie av seksuelle arter

¹¹² Foucault, M., 1999 [1976]: 82

¹¹³ Foucault spiller i *Vilje til viten* på en dobbelt betydning av det franske ordet for ”subjekt”; På fransk kan ”sujet” bety både subjekt og underkastet. Foucault, M., 1999 [1976]: 71

innefor medisinen, jussen og naturvitenskapen¹¹⁴ og Foucault nevner flere eksempler på nye arter av perverse som psykiaterne navnga, mellom annet: Lasègues "ekshibisjonister", Binets "fetisjister", Kraft-Ebbings "zoofile" og "zooeraster", Rohleders "selv-mono-seksualister" og dessuten de "de mixoscopofile", "gynokomastene", "de prebofyle", de "kjønns-estetiske homoseksuelle" og de "dyspareunistiske kvinnene".¹¹⁵

Selvforhold og subjektforming gjennom bekjennelse av kjønn

Foucault vil frem til at seksualitetsanordningen, som ble utviklet utover i den moderne tidsalder, ble et erfaringsgrunnlag hvor det moderne vestlige mennesket lærte at det har en sjel som er forankret i en seksuell natur. Foucault mener at bekjennelsen av kjønn var en spesielt effektiv måte å fastlegge subjektssensen; man fikk fram sannheten om individet gjennom å komme fram til sannhet om kjønn, og dette skjedde på en måte som skapte et bevisst selvforhold hos individet. På jakt etter sannheten om oss selv ble vesten i følge Foucault et bekjennende samfunn: "Man driver den [bekjennelsen] ut av sjelen og drar den ut av kroppen. Mennesket er i vesten blitt et bekjennende dyr".¹¹⁶ Om sin egen samtid sier Foucault at man ikke bekjenner fordi man i utgangspunktet har noe å bekjenne. Det er heller slik at man nå har noe å bekjenne fordi det oppfattes som en selvfølgelighet. Ved å få den enkelte til å bekjenne og tro på at man besitter en sjel av en gitt type, skaper man en tro på at det finnes en normaltilstand å strebe etter. Individet lærer at det lønner seg å oppføre seg normalt og dermed blir det verdifullt å finne sannheten om seg selv og dets korreksjonsmuligheter.

Ut fra bekjennelsespraksisene i den moderne vesten produseres et superego som skulle vokte over denne sjelen, på bakgrunn av en gitt normal. Foucault beskriver hvordan dette ga en enkel oppskrift for å kontrollere individer. Jo mer individet trodde det var viktig å finne sannheten om seg selv og jo mer vitenskapen ble interessert i kjønn og dets sannheter, dess mer ble individet avhengig av en sannhetsmester som kunne forstå selvet, basert på en vitenskapelig analyse av lyster og drifter, som ble utsagt i bekjennelsen. Seksualitetsanordningen bidro således med en diskurs om

¹¹⁴ Jmf. Foucaults utsagn om at "De utgjør den tallrike familien av perverse personer som er forbryterens nabo og i slekt med de gale" Foucault, M., 1999 [1976]: 50

¹¹⁵ Ibid.: 54

¹¹⁶ Ibid.: 70

subjektet, hva subjektet er og hvordan det bør være. Men som vi har sett mener Foucault at individet heller ikke her tolket sin egen seksuelle natur fritt; selv tanken om en natur som kan frigjøres gjennom bekjennelse, er en konstruksjon, i følge Foucault. Hans beskrivelse viser snarere hvordan statsmakten og individet ble sammenknyttet via et komplekst maktenettverk av diskurser, vitensformer, analyser, bekjennelsespraksiser og påbud.

2.3 Subjektsforming i ulike historiske anordninger

Vi har nå sett på Foucaults genealogiske beskrivelser av ulike moderne maktanordninger, dvs. moderne systematiske nettverk av strategier, praksiser, mekanismer og prosedyrer som er aktivt betingende i produksjonen av viten.¹¹⁷ Foucaults mål med slike beskrivelser er ikke å undersøke makt *per se*, men å undersøke hvordan subjekter blir til og blir formet gjennom slike maktanordninger. Denne vektleggingen av subjektsproblematikken går klart frem i artikkelen ”Subject and Power”:

I would like to say, first of all, what has been the goal of my work during the last twenty years. It has not been to analyze the phenomena of power, nor to elaborate the foundations of such an analysis. My objective, instead, has been to create a history of the different modes by which, in our culture, human beings are made subjects¹¹⁸

Foucault har gjennom sine beskrivelser vist at ulike anordninger har ulike kriterier for å tilkjenne noen subjektstatus og at de skaper ulike subjektformer. I Europas gamle kongedommer var det bare kongen som ble tilkjent en egentlig subjektstatus, mens den moderne staten liberaliserte subjektstilkjenningen. Hans beskrivelser av de franske humanistenes milde straffeformer (oppdragelse gjennom påvirkning av sjelen eller forestillingene), av den moderne statens fengselsstraffeform (der forming av kroppen ble skjæringspunktet for subjektsforming) og den moderne praksisen med bekjennelse av kjønnet (bekjennelse av kjønnet som avdekking av subjektssens) viser denne pluralismen av historiske subjektformer. Foucaults beskrivelser viser således at det i de ulike anordningene ble stilt vidt ulike krav til hva som utgjorde et legitimt subjekt, og hans beskrivelser underbygger således hans påstand om at det

¹¹⁷ Jmf. Schaanning, E. 1999: 10

¹¹⁸ Foucault, M., 1983 [1982]: 208

vanskelig kan finnes grunnlag for at mennesket kan vesensdefineres i forhold til en ahistorisk subjektsform:

Den store boken om Menneske-maskinen ble skrevet på to plan samtidig: På det anatomisk metafysiske plan – der Descartes skrev de første sidene, etterfulgt av leger og filosofer – og på det teknisk-politiske plan i form av en rekke reglementer for militærvesenet, skolene og sykehusene, samt empirisk utprøvde og gjennomtenkte metoder for å kontrollere eller korrigere kroppens bevegelser. Dette er to klart atskilte plan, for på det ene plan dreide det seg om å underkaste seg og dra nytte av kroppen, mens det på det andre plan gjaldt å forklare dens funksjonsmåte¹¹⁹

Foucaults historiske beskrivelser strider således klart mot det som har vært den tradisjonelle forståelsen av subjektet i hos ledende filosofer i den europeiske tenkningen; som hos Descartes som vektla ”cogito-innsikten”, eller hos Kant som vektla ”det transcendentale ego og av a priori forstandsbegreper”. Felles for disse filosofene er at subjektet er utgangspunkt for deres filosofiske systemer, samtidig som subjektet forstås ut fra en uforanderlig fornufts natur. For disse filosofene kan man kun fordekke og tvinge subjektet i visse retninger, aldri endre dets vesen. Dette er uttrykk for en forståelse av makt som noe som ligger utenfor subjektet og som undertrykker en ”egentlig” subjektsnatur.

Den genealogiske analysen hos Foucault åpner i motsetning til denne fastfrosne tenkningen for en mer prosessuell forståelse av forholdet mellom historiske maktformer og subjektsformer. Foucault mener å vise at det ikke finnes én bestemt type subjekt i den moderne staten, men en rekke subjektsformer som har oppstått i møtet mellom statens subjektsideale og de ulike konkrete praksiser på mikronivå. Det er maktrelasjonen på mikronivået Foucault er spesielt opptatt av i sine beskrivelser; som maktforholdet mellom en lege og pasient, eller fange og fangevokter, og hvordan dette skaper ulike subjektsformer. Derfor blir det for Foucault nødvendig å spørre om hvilken makt som foreligger i de ulike praksisene til enhver tid, for å avgjøre hvilket subjekt som foreligger.¹²⁰ Ved å gjøre oss oppmerksomme på at vi i historien for eksempel kan identifisere en distinkt disiplinmakt og en bekjennelsesmakt, gjør Foucault oss mer sensitive overfor det å identifisere makt og subjektsformer i vår egen samtid.

¹¹⁹ Foucault, M. 2001 [1975]: 126

¹²⁰ Jmf. Mecheray, P., 1998 [1988]: 98

2.3.1 Finnes det historiske fremskritt?

Foucault mener at makten i det gamle europeiske kongedømmet, i sin ytterste konsekvens dreide seg om retten til å ta liv. Den fremvoksende moderne statsmakten dreide seg i stedet om å bevare "borgerenes" liv, eller om å bevare en "befolkning". Slik sett skulle man tro at den moderne statsmakten representerte frihet, fremskritt og humanisme i forhold til de gamle kongedømmene. I en forstand stemmer dette, ettersom de fleste med fremveksten av den moderne staten fikk en større sikkerhet og bedre levestandard, blant annet gjennom ny teknologi som økte produksjonen. Men Foucault viser at i enhver ny historisk form, så skjuler det seg en ny fare.

Den moderne statsmakten som vokste frem blandet seg inn og utøvde kontroller over stadig flere av livets aspekter, i den hensikt å bevare, beskytte og forvalte livet. Politikken gikk i denne perioden over til å støtte seg på rasjonelle metoder, noe som førte til at befolkningen fikk et stadig mer kontrollert og overvåket og liv. Dette gjorde det lettere for staten å videreføre, og effektivisere, en maktform og et subjektsideale som formet individer fra fødsel til død. Statsmakten sto ikke i direkte kontakt med individer, men påvirket og samordnet de lokale maktrelasjoner som individene vanligvis inngikk i. Det er dette Foucault mener når han skriver at den maktstrukturen som vokste frem i den moderne staten har en vesentlig *produktiv* side.¹²¹ Foucault mener den moderne makten kan virke produktiv ved at dens kontroll og overvåkningsmekanismer generer et felt, eller organiserer et miljø, som betinger selve språket, tenkningen og handlingen. Men dette danner altså også utgangspunktet for en mer omfattende subjektsforming.

Et viktig element i Foucaults genealogiske undersøkelser er å vise at det som til enhver tid regnes som normalt, ikke er gitt. Det normale er det en gruppe mennesker blir enige om er det normale, ut fra den historiske makt- og kunnskapsformen de inngår i. Foucaults genealogiske analyser beskriver hvilke strategier og metoder som former individer i ulike sammenhenger. Anordningene, maktformene og subjektskriteriene kan i følge Foucault bli en så selvfølgelig del av hverdagen at man

¹²¹ Foucault, M., 1999 [1976]: 24

glemmer at de har en opprinnelse, og at det er mulig å stille seg kritisk til dem. For Foucault representerer den moderne staten ikke noe frihetsfremskritt i seg selv, men bekjennelsens vektlegging av selvforståelse og selvinnsikt kan åpne for refleksivitet og frigjøring i den grad selvforståelsen også er *historisk refleksiv*.

KAPITTEL 3

Å FRIGJØRE SEG FRA FRIGJØREREN - FOUCAULTS FRIHETSETIKK

Foucault er svært opptatt av å unngå metafysikk og alle teoretiske og moralske posisjoner. I dette kapittelet vil jeg likevel undersøke normative føringer jeg mener vi finner i Foucaults tenkning. Foucault selv tematiserer ikke sin normativitet på en klar måte, og blant hans fortolkere er det ulike oppfatninger om hvorvidt man kan lese en etikk eller en moral ut av Foucaults tenkning. Jeg mener at spørsmålet om det finnes en normativitet i Foucaults verker ofte blir feil stilt ved at man gjerne søker etter den samme type moralitet som man kjenner fra andre doktrinære filosofer. Min tese er at Foucaults tenkning *er* normativ, men at normativiteten er kritisk, negativ, eller ikke-innholds-bestemt. Jeg vil her kalle denne normativiteten for Foucaults *frihetsetikk*, og vise hvordan denne skiller seg fra tradisjonell moralitet. For å klargjøre skillet mellom Foucaults frihetsetikk og tradisjonell moralitet, vil jeg bruke en distinksjon mellom etikk og moral som jeg finner hos Spinoza.¹²²

Det jeg kaller frihetsetikk hos Foucault, innebærer ikke minst et krav om at man må være kritisk til sin samtids begrep om ”frihet”. Foucault har vært spesielt opptatt av å beskrive fremtredende *frigjøringsbevegelser* i opplysningstiden og i fremveksten av den moderne staten. Med frigjøringsbevegelser menes her praksiser innenfor den rådende seksualanordningen som har som mål å frigjøre subjektene i forhold til deres seksualitet på ulike måter. Beskrivelsene av disse frigjøringsbevegelsene står sentralt hos Foucault fordi det er i disse bevegelsenes subjekt- og frihetsforståelse han finner

¹²² Jeg bygger her på Deleuzes monografi over Spinoza. Jmf. Deleuze, G. 1988 [1970]

kilden til de begreper om subjekt og frihet som vi opererer med i vår egen samtid. Jeg spør her om hans mål med disse beskrivelsene er å vise at vi ikke bare *kan*, men også *bør*, frigjøre oss fra disse såkalte frigjørerne ved å overskride deres forståelsesrammer.¹²³

I forrige kapittel så vi på to moderne frigjøringsbevegelser i lys av hvordan de skapte subjektsformer på en viss måte; dette var for det første de post-revolusjonære humanistiske frigjørerne med sine ”milde” straffereformer, og for det andre, de som ville frigjøre gjennom bekjennelse av kjønnen. I dette kapitlet skal vi se nærmere på Foucaults beskrivelse av den siste av disse frigjøringsbevegelsene, den freudianske. Vi skal også se på Foucaults beskrivelser av marxistiske frigjørere og liberale frigjørere, grupperinger som var spesielt framtrædende i Frankrike i Foucaults egen samtid. Fokuset vil nå ligge på frihetsbegrepet i Foucaults beskrivelser av disse bevegelsene. I *Viljen til viten*¹²⁴ blir disse bevegelsene tematiserte utfra sin relasjon til sin samtids seksualanordning.¹²⁵

3.1 Frihetsbevegelsenes undertrykkelsehypotese.

I første kapittel av *Viljen til viten* stiller Foucault seg spørrende til en hypotese som han kaller *undertrykkelsehypotesen*¹²⁶. Denne hypotesen bygger på en bestemt forståelse av makt, subjekt og frihet som Foucault mener er kjennetegnende for de moderne frihetsbevegelser som han beskriver i dette verket.

Undertrykkelsehypotesen går ut på at seksualiteten var fri frem til 1600-tallet, da den skal ha blitt kvalt av en puritansk holdning som fikk sitt strengeste uttrykk under 1800-tallets viktorianisme:

Seksualiteten blir da omhyggelig innesperret. Den flytter og konfiskeres av den ekteskapelige familien. Familien absorberer den fullstendig i reproduksjonsfunksjonens alvor. Man tier om kjønnen. Det legitime og avlende paret blir lov. Det tvinger seg fram som modell, gjelder som norm, inneholder sannheten, beholder retten til å tale ved å forbeholde seg hemmelighetens prinsipp. I det sosiale rom, så vel som i hjertet av ethvert hus, anerkjennes bare et

¹²³ Jmf. Foucaults begrep om en ”mulig overskridelse” (”possible transgression”) i Foucault, M., 1991 [1984a]: 45. Jmf. min diskusjon i kap 1, under punkt 1.3.2.

¹²⁴ Jeg bygger her først og fremst på Foucaults beskrivelser i *Viljen til Viten*.

¹²⁵ Jmf. forklaring av begrepet ”anordning” i kapittel 2 (under punkt 2.1).

¹²⁶ Foucault, M. 1999 [1975]: 21

eneste og nyttig og fruktbart sted for seksualiteten: foreldrenes soveværelse. Det øvrige har bare å forsvinne.¹²⁷

De moderne frigjøringsbevegelser som Foucault beskriver i *Viljen til viten* tenkte seg at seksualiteten var spesielt viktig for forståelsen av hva som utgjør et subjekt. De mente derfor at en fri utfoldelse av seksualitet samtidig betydde en utfoldelse av den sanne menneskelige natur ("homo sexualis"). Deres uttalte mål var således å bli kvitt den "viktorske snerpetheten", som representerte makten, slik at friheten, forstått som utlevingen av ens sanne natur, kunne realiseres.

Men Foucault har innvendinger mot undertrykkeshypotesens forståelse av forholdet mellom makt, subjekt og frihet, i den grad denne forståelsen er ment å gjelde for hele 1700- og 1800-tallets seksualanordning:

Alle disse teknikkens genealogi [de teknikkene som ble brukt under 1700- og 1800-tallets seksualanordning], med deres forandringer, forskyvninger, kontinuiteter og brudd stemmer ikke med hypotesen om en stor undertrykkelsesperiode som skulle ha begynt i løpet av den klassiske tidsalder og som skulle være i ferd med langsomt å ta slutt i løpet av det 20. århundre. I denne knoppkytende historien har det snarere vært en vedvarende oppfinnsomhet, en konstant formering av metoder og prosedyrer med to særlig fruktbare perioder: utviklingen av prosedyrer for sjelesorg og sjelegranskning mot midten av det 16. århundre og oppkomsten av medisinske kjønnsteknologier ved begynnelsen av det 19. århundre.¹²⁸

Foucaults egne historiske beskrivelser viser at den makt som utvikler seg innen denne seksualitetsanordningen ikke i alle tilfeller er sensurerende og begrensende eller moraliserende, overfor utfoldelsen av seksualiteten. I mange tilfeller kan makten også kjennetegnes som produktiv og fruktbar, mener Foucault. Med produktiv og fruktbar makt mener Foucault som vi har sett, en makt som produserer nye vitenskaper, vitenskapelige teknikker, diskurser og korresponderende seksualitets- og subjektstyper. Foucault hevder at:

[...] "språkliggjøringen" av kjønnnet siden slutten av det 16. århundre lang fra å ha ligget under for en restriksjonsprosess snarere har vært underlagt en økende incitamentmekanisme; at de maktteknikkene som utøves overfor kjønnnet ikke har adlydt et strengt prinsipp om utvelgelse, men tvert om et prinsipp om spredning og innplaning av polymorfe seksualitetsformer, og at viljen til viten ikke har satsset opp foran et uopprevet tabu, men at den – utvilsomt etter mange

¹²⁷ Ibid.: 13f

¹²⁸ Ibid.: 132

feiltagelser – iherdig har bestrebet seg på å konstituere en vitenskap om seksualiteten.

Der hvor makten i følge myten skal ha vært mest undertrykkende, har den, i følge Foucault, ofte vist seg å være mest produktiv. Foucault vil med dette vise at de ulike moderne frigjøringsbevegelsene tar feil når de forutsetter at makten alltid foreligger på en undertrykkende måte slik som de tenker seg. Foucaults poeng er ikke at disse frigjøringsbevegelsene tar feil når de viser til at makten i ulike historiske praksiser har vært undertrykkende. Foucaults poeng er snarere at disse bevegelsene har en tendens til å *universalisere den lokale undertrykkelsen* og lage makt- subjeks- og frihetsmodeller som har et universelt gyldighetskrav. Vi skal her se på hvordan han argumenterer for dette gjennom sine beskrivelser av de ulike frigjøringsbevegelsene.

3.1.1 Marxistisk frigjøring

I følge Foucault er marxismen et typisk eksempel på en moderne frigjøringsbevegelse som bygger på undertrykkeshypotesens forståelse av makt, subjekt og frihet. Marxismens filosofiske grunnsyn, den *historiske materialismen*, kommer klart til uttrykk i Marx og Engels *Kommunistiske manifest*.¹²⁹

I følge denne tenkningen blir historien drevet fremover av produktivkreftene og produksjonsforholdene, som utgjør samfunnets grunnleggende struktur. Det idémessige, kulturelle, politiske og juridiske, blir her bare forstått som en overbygning til denne økonomiske grunnstrukturen. Marxistene mente at ethvert samfunn mer eller mindre er en direkte avspeiling av sine produksjons- og bytteforhold, og at disse forholdene driver historien frem historien i en dialektikk mellom utbyttere og utbyttede. Marxistene mener man har gått fra herrens utbytting av slaven i oldtiden, via føydalherrens utnyttning av den livegne i middelalderen, til en situasjon der kapitalherren utnytter arbeideren i den industrielle periode. Marxismens utopi og form for frihet er det klasseløse samfunnet, et samfunn hvor klassesystemet er oppløst. Et slikt klasseløst samfunn vil i følge marxismen oppstå etter at borgerskapet har måtte overlevere makten til proletariatet og etter et proletariatets diktatur. Marxismen ser

¹²⁹ Jmf. Marx, K. og Engels, F., 1996 [1848]

således frihet som en situasjon der produktet av individets arbeid ikke utbyttes av andre fordi arbeiderne selv har kontroll over produksjonsmidlene. Men denne friheten blir samtidig forstått som en ”historiens slutt” fordi den innebærer en oppløsning av de krefter som i følge marxismen driver historien fremover.

Foucault mener å se at undertrykkeshypotesen inngikk i marxistenes historiske forståelse av seksualitetsanordningen på 1700- og 1800-tallet. Foucault mener med andre ord at marxistene i hans egen samtid tolket historien i et *undertrykkelsens språk* der de forsto den viktorianske seksualitetsanordningens undertrykkelse av seksualiteten som rettet mot de svakeste gruppene i samfunnet, og spesielt rettet mot arbeiderklassen. I det marxistiske undertrykkelsesspråket forsto man altså den viktorianske seksualanordningen som et ledd i borgerskapets undertrykkelse av proletariatet. Tanken var at borgerskapet skulle ha hatt en frykt for at arbeiderne skulle sløse bort sin energi med unødvendige kjønnsnytelser, i stedet for å bruke sin energi på arbeidet.¹³⁰ Marxismen tenkte seg at borgerskapet så arbeidernes kjønnsliv bare som reproduksjon av arbeidskraft, som i siste instans var noe som innebar en kapitalakkumulasjon for kapitaleierne.

Foucault avviser marxismen forståelse av kjønnets undertrykkelse som ledd i en klassekamp innenfor denne tidsperioden. Han mener i stedet at den seksualitetsanordningen som gradvis fikk større utbredelse utover 1800-tallet opprinnelig var skapt *av* borgerskapet *for* borgerskapet. Seksualitetsanordningen i denne perioden var i følge Foucault en maktanordning, og en kulturform, hvor *folket* i begynnelsen ikke var innlemmet.

Når det gjelder unggutten som i hemmelig nytelse forspiller sin framtidige substans, det onanerende barnet som i den grad opptok legene og oppdragerne fra og med slutten av det 19. århundre, så var han ikke barn av folket, den framtidige arbeideren som måtte lære seg kroppsdisiplin. Det var skolegutten, barnet omgitt av tjenestefolk, huslærere og guvernanter og som mindre risikerte å ødelegge sin fysiske kraft enn sine intellektuelle evner, sin moralske plikt og sin forpliktelse til å gi sin familie og sin klasse et sunt avkom.¹³¹

I følge Foucaults historiske beskrivelse var det heller snakk om at borgerskapet utøvde en form for ”restriksjonsintensivering” av seksualiteten innefor sin egen

¹³⁰ Jmf. Foucault, M., 1999 [1975]: 133

¹³¹ Ibid.: 134

gruppe. Å begrense den seksuelle utfoldelsen ble i følge Foucault sett som et helsetiltak som skulle fremme sunnhet og sikre gode avkom innenfor datidens borgerskap. Borgerskapet skapte fra 1700-tallet en kjønns teknologi for å beholde sin rases sunnhet, slik adelen før dem hadde forsøkt å beholde sitt adelige blod rent. Slik sett mener Foucault at denne seksualanordningen i større grad var et uttrykk for borgerskapets selvbekreftelse enn et uttrykk for et ønske om å undertrykke en annen klasse, slik marxistene forsto den.¹³² Den klassen som skulle ha vært undertrykket var ikke en del av denne seksualitetsanordningen fra starten av.

Folkets seksualitet var altså lenge unndratt borgerskapets seksualitetsanordning, men var likevel underlagt det Foucault kaller en ”allianseanordning”, dvs. ”et system for ekteskapsinngåelse, for fastsettelse og utvikling av slektskapsforhold og for overdragelse av navn og gods til etterkommere.”¹³³ Dette var en anordning som ikke innebar den samme strenghet og normalisering som borgerskapets seksualitetsanordning¹³⁴. Folket ble ikke innlemmet i denne seksualitetsanordningen før den bredte seg til hele samfunnet utover 1800-tallet. Foucault viser at seksualitetsanordningens utbredelse følger utviklingen til den moderne staten og utbredelsen av tanken om at staten har ansvar for folket som ”en befolkning”.¹³⁵ Ved å skulle ivareta befolkningen, dvs. skape en sunn og produktiv befolkning, går staten etter hvert inn for å regulere anliggender som fødselstall, prostitusjon og smittsomme sykdommer. På denne måten blir kjønnet et statsanliggende, og Foucault mener at staten her videreførte borgerskapets seksualitetsanordning på sentrale områder. Dette gav staten en helt ny form for makt og kontroll over individene, men som sagt, viser Foucault altså at denne maktrelasjonen var produktiv og fruktbar, ikke først og fremst begrensende.

Foucault gjør et særlig poeng ut av at den begrensende makten, eller undertrykkelsen av seksualiteten, var noe som oppsto i borgerskapet: Det som i begynnelsen var et selvpålagt helsetiltak ble etter hvert intensivert utover 1800-tallet for å markere forskjell til folket som begynte å innlemmes i seksualitetsanordningen, og det er her

¹³² Ibid.: 136

¹³³ Ibid.: 118

¹³⁴ Foucault har ikke klare kriterier som skiller allianseanordningen og seksualitetsanordningen. Jmf. hans lengre diskusjon av dette i Foucault, M., 1999 [1975]: 117-125

¹³⁵ Jmf, Foucault, M., 1999 [1975]: 34

Foucault mener det er mulig å snakke om en begrensende undertrykkelse av seksualiteten i tradisjonell forstand.

Foucault er altså ikke uenig med marxistene i at seksualitetsanordninger kan være undertrykkende, hans poeng er å vise at vi ikke finner en ensartet undertrykkelse av kjønnen i et homogent samfunn fra og med begynnelsen av 1700-tallet og utover. Man kan altså ikke se en klar sammenheng mellom borgerskapets økonomiske utbytting og den dominerende seksualitetsanordningen på denne tiden, slik marxistene hevdet. Det var heller slik at seksualitetsanordningen ble spredt utover samfunnet, og fikk ulik effekt i de ulike samfunnsgruppene.¹³⁶

3.1.2 Freudiansk frigjøring

I borgerskapets undertrykkelse av sin egen seksualitet utover 1800-tallet finner Foucault også kimen til en av de mest innflytelsesrike forsøkene på å frigjøre seksualiteten; *psykoanalysen*. Denne frigjøringsbevegelsen var først og fremst representert ved psykologen og nevrologen Freud.

I verker som *Tre avhandlinger over seksualteori*¹³⁷, *Drømmetydning*¹³⁸ og *Ubehaget i kulturen*¹³⁹ legger Freud fram en teori om menneskets bevisste og ubevisste sider. Freud ser den ubevisste kjønnsdriftsenergien ”libido” som den mest grunnleggende driften i mennesket. Som barn er ligger man under for denne kjønnsdriftsenergien uten forbehold, men etter hvert som individet får en selvbevissthet gjennom foreldrene og forholdet til kulturen, bygges det opp et jeg ”ego” som tar hensyn til virkeligheten som omgir individet. Det Freud kaller overjeget ”superego” fungerer som en sensur av den ubevisste kjønnsdriften. Denne sensuren fører til en fortrengeing av kjønnsdriftsenergien, som etter hvert bare kan få uttrykk i kulturelt aksepterte former. Fortrengningen kan på sikt skape en oppdemming av kjønnsdriftsenergi som resulterer i ulike nevroses og andre somatiske symptomer.

¹³⁶ Jmf. Foucaults begrep om maktens ”mikromakt” som diskutert i kapittel 2.

¹³⁷ Freud, S., 1970 [1930]

¹³⁸ Freud, S., 1969 [1900]

¹³⁹ Freud, S., 1993 [1930]

Foucault mener psykoanalysen bidrar både med en ny modell for den menneskelige bevisstheten og en terapeutisk metode for å frigjøre individene. Frigjøringen består her i at pasienten i terapien blir oppmerksom på den måten visse ønsker og tanker er blitt fortrenget på, og på hvordan dette har formet pasientens personlighet. Først når man blir bevisst sine fortrengete kjønnsdrifter, kan man beherske dem, og dermed bli fri. Makt blir innenfor denne praksisen forstått som undertrykkende makt, representert ved overjeget, eller kulturens krav.

Problemet med psykoanalysens subjeks-, frihets- og maktmodell er at disse modellene gjør krav på universell gyldighet. Foucault vil derimot vise det historiske opphavet og konteksten for disse teoriene, og henviser til at psykoanalysen er lokalisert til et bestemt sted og til en bestemt tid. 1800-tallets borgerskap i det vestlige Europa. I denne historiske og geografiske konteksten blir psykoanalysen meningsfull som en teknikk for å oppheve de somatiske virkningene av borgerskapets strenghet overfor sin seksualitet på denne tiden. En arkeologi over psykoanalysen vil derfor måtte ta form av en historisk analyse av seksualitetsanordningen, mener Foucault:¹⁴⁰

Psykoanalysens historiske oppkomst kan ikke løsrives fra seksualitetsanordningens generalisering og de sekundære differensieringsmekanismene som der ble skapt. Incestproblemet er fremdeles betegnende ut fra et slikt synspunkt. På den ene siden har vi sett at incestforbudet ble framsatt som et absolutt universelt prinsipp som gjorde det mulig å sammenlenke alliansesystemet og seksualitetsregimet. I en eller annen form gjelder altså dette forbudet for ethvert samfunn og ethvert individ. For dem som er i en slik posisjon at de kan søke hjelp i psykoanalysen, setter den psykoanalytiske praksis seg imidlertid som oppgave å oppheve de fortrenningseffektene som forbudet kan framkalle.¹⁴¹

Foucaults historiske analyser viser at psykoanalysens forutsetninger, dvs. det begjær, de forbud og frigjøringsteknikker som hørte hjemme i borgerskapet, av Freud ble allmenngjort. Man fikk på denne måten en allmenn teori om undertrykkelse og frihet, som hadde en basis i borgerskapets spesifikke praksis, men hvis allmenne aksept ble muliggjort gjennom seksualitetsanordningens utbredelse til alle deler av samfunnet.

Psykoanalysen åpnet muligheten for en taktisk forskyvning: å omfortolke hele seksualitetsanordningen i den allmenne undertrykkelsens språk. Å knytte denne undertrykkelsen av seksualiteten i borgerlige kretser til å gjelde som allmenne

¹⁴⁰ Jmf. Foucault, M., 1999 [1975]: 145

¹⁴¹ Ibid.: 143

mekanismer for herredømme og utbytting, å opprettholde forbindelseslinjer mellom de prosessene som gjør det mulig å frigjøre seg fra alt dette.¹⁴²

I tillegg til de marxistiske og de freudianske frigjøringsbevegelsene, beskriver Foucault også freudo-marxistiske frigjøringsbevegelser som var fremtredende i hans egen samtid. Wilhelm Reich var en tidlig representant for denne typen frihetsbevegelse og Foucault kritiserer Reichs forestilling om en frigjøring av seksualiteten gjennom en ”kjønnsrevolusjon”:

Den kjensgjerning at så mange ting har kunnet endret seg i de vestlige samfunns seksuelle atferd uten at noen av de politiske løftene eller betingelsene som Reich knyttet til disse endringene ble realisert, er nok til å vise at hele denne ”kjønnsrevolusjonen”, hele denne kampen ”mot undertrykkelsen”, verken mer eller mindre representerte en forskyvning og en taktisk omveltning innefor den store seksualitetsanordningen – hvilket var viktig nok. Men man skjønner også hvorfor man ikke kunne kreve at denne kritikken skulle utgjøre analysenøkkelen for den samme anordningens historie. Like lite som den kunne utgjøre utgangspunktet for en bevegelse for å rive den ned.¹⁴³

3.1.3 Foucaults kritikk av de moderne frihetsmodellene

Foucault mener de marxistiske, freudianske og freudo-marxistiske frigjøringsbevegelsenes store gjennomslag både skyldes at seksualitetsanordningen ble spredt til hele samfunnslegemet, og at en lokal undertrykkelsespraksis (borgerskapets undertrykkelse av seg selv) ble allmenngjort ved at undertrykkeshypotesen etter hvert inngikk i hele seksualitetsanordningen. Allmenngjøringen av borgerskapets lokale undertrykkelse og dermed grunnlaget for undertrykkeshypotesen, fantes blant annet i psykoanalysens teorier og undertrykkeshypotesens allmenngjøring spredte seg med disse teoriens utbredelse.

Foucault viser at både forkjemperne og motstanderne av den frie seksualitet forsto frihet ut fra undertrykkeshypotesens modell om makt og frihet. Dette var en tradisjonell modell for makt og frihet som kan spores tilbake til Hobbess juridiske

¹⁴² Ibid.: 145

¹⁴³ Foucault, M., 1999 [1976]: 146

maktmodell, hvor ”frihet” forstås som frihet fra en ytre begrensning og muligheten for å leve ut en ”sann natur”¹⁴⁴.

Foucaults kritikk rammer ikke bare marxismen, psykoanalysen og Reich. Man kan si at den forestilling om frihet og makt som Foucault kritiserer er en forestilling man også finner i den moderne liberalismen etter Hobbes. Denne liberalismen vokste frem i det moderne vesten og fremhevet individets autonomi og frihet, og individets valgfrihet ble her forstått som et ontologisk grunnlag for menneskets rettigheter. Statens oppgave ble å gi individene mest mulig frihet ved bare å regulere de forhold som var nødvendige for alle individers like frihet. Statens rasjonale lå med andre ord i det å beskytte den enkeltes frihet mot andres maktbruk. Vi ser her tanken om at det sanne subjektet er tenkt som fritt, og at makten er representert ved de andre/det ytre som hindrer individet å leve ut sine egentlige begjær og behov. Dette er den samme tenkningen rundt makt og frihet som undertrykkeshypotesen baserer seg på og innebærer en negativ definisjon av frihet som fravær av makt. Positivt blir frihet her definert som muligheten til å realisere sine behov og begjær, dvs. å realisere sin sanne natur, eller sin sanne subjektform.

I artikkelen ”Michel Foucault: Maktens forvandlinger” fremhever Arild Utaker noe jeg mener ligger implisitt hos Foucault. Utaker hevder her at den samme begjærstenkning ligger til grunn i Freuds forståelse av mennesket som ”homo sexualis” som i liberalismens forståelse av mennesket som ”homo economicus”:

Om frihet defineres som frihet fra ytre tvang, gir det seg nærmest av seg selv at denne friheten mer positivt erfares som en frihet til å tilfredsstille behov og begjær. Dette er friheten til *homo economicus* og *homo sexualis*, som tilhører et individ som for å realisere seg må kjempe mot det som begrenser eller undertrykker denne friheten. Mangelen på den ene siden, friheten på den annen, setter seg slik sett i formingen av det moderne individ på en måte som viser at selve individualiseringen innebærer en makt som danner et bestemt seksualisert individ omgitt av forestillinger og økonomiske nytte, seksuelle begjær og frihet.¹⁴⁵

Den moderne forståelsen av subjektet som et essensielt begjærende subjekt, knytter den moderne subjekt- makt- og frihetsforståelsen uatskillelig sammen: Makt blir

¹⁴⁴ Jmf. Hobbes, T. 1996 [1651]: 634, og diskusjon av Hobbes maktbegrep, kap. 2, under punkt 2.2.

¹⁴⁵ Utaker, A., 2000: 35

forstått som det som hindrer subjektet å leve ut sin egentlige begjærende natur og frihet blir forstått som frihet til å leve ut den samme natur.

Kjernen i Foucaults kritikk av de moderne frigjørerne er at det vi tror er en frigjørende praksis, kan vise seg å være en annen form for undertrykking: Å frigjøre det seksuelle gjennom å undergrave de måter våre behov og begjær blir undertrykt på, setter ikke nødvendigvis fri en natur, men kan også bekrefte den undertrykkeshypotesen som vårt samfunn er preget av. Ut fra dette er det derfor mulig å hevde at det vi tror er frigjøring ikke er annet enn undertrykkeshypotesens og seksualitetsanordningens fortsatte herredømme: "[...]Det ironiske ved denne anordningen er at den får oss til å tro at det dreier seg om vår frigjøring",¹⁴⁶

Foucault viser at makten *kan* være undertrykkende og begrensende, men da i en lokal praksis. Vi kan ikke på basis av en lokal undertrykkelsespraksis stille opp en maktmodell som sier at makten er undertrykkende og begrensende i sitt vesen, eller overalt til alle tider. Jeg mener at det ut fra Foucaults tenkning er mulig å si at vi i dag er mer frigjorte fra en undertrykkende viktoriansk "borgerlig snerpethet", men dette betyr ikke at vi dermed har frigjort oss fra andre former for makt. Den som tror at fremskritt og frihet er det samme som avskaffelse av begrensende makt, tar ikke bare feil, men står også i fare for å ignorere maktmekanismer som faller utenfor den juridiske maktformen. Teorier om makt er gjerne abstraksjoner av en bestemt historisk praksis, og slike teorier kan begrense synsfeltet slik at det ikke blir mulig å oppfatte andre måter som makt og frihet kan foreligge på. Det er de maktmekanismer som faller utenfor den tradisjonelle måten å forstå makt Foucault mener vi må rette oppmerksomheten mot.

Ut fra Foucaults forståelse av makt og frihet er det også mulig å hevde at seksualiteten i én forstand var friere før 1600-tallet, fordi seksualiteten da var fri fra den normaliserende diskursen som var kjennetegende for seksualitetsanordningen. Før 1600-tallet var seksualiteten et ikke-tema. Seksualiteten var ikke et tabu, den ble bare ikke ansett som problematisk på den måte som den ble senere. I følge Foucault er det ikke slik at hele det moderne samfunnet har vært undertrykt, eller at seksualiteten har

¹⁴⁶ Foucault, M., 1999 [1976]: 176

vert et generelt tabu. Det har snarere vært omvendt, i den forstand at den generelle trenden i den moderne staten viser et enormt fokus på seksualitet, blant annet gjennom kravet om bekjennelse og vitenskapeliggjøring av feltet. Men dette seksualitetsfokuset har i seg selv på mange måter vært, og er fremdeles, ”undertrykkende”, ved at dette fokuset disiplinere oss til å være subjekter og å erfare makt og frihet på bestemte måter. Et sentralt poeng hos Foucault er således at vi ikke har blitt mer frigjorte ved hjelp av de moderne frigjøringsbevegelsene, men kanskje heller mer begrenset. Dette fordi den moderne måten å erfare oss selv som seksuelt frigjorte subjekter, stiller nye og omfattende normalitetskrav, noe som viser at vi inngår i andre former for makt enn den begrensede makt som de moderne frigjøringsbevegelsene ser. I et intervju med den marxistiske journalen *Quel Corps?* i 1975, kommenterer Foucault nye krav til kroppen som den moderne formen for frihet viser seg å medføre:

Responding precisely to the revolt of the body, we find a new mode of investment which presents itself no longer in the form of control by repression but that of control by stimulation. “Get undressed – but be slim, good-looking, tanned! For each move by one adversary, there is an answering one by the other. But this isn’t a “recuperation” in the Leftists’ sense. One has to recognise the indefiniteness of the struggle – though this is not to say it won’t some day have an end. . . .¹⁴⁷

Med sin kritikk av de moderne frihetsbevegelser viser Foucault at en søken etter frihet kan bekrefte og videreføre den maktanordning som man vil frigjøre seg fra. Ved å beskrive disse ulike frihetsbevegelser gjør Foucault oss bevisste om at vi må se vår egen subjekts- makt- og frihetsforståelse i et historisk lys.

3.2 Et annerledes frihetsbegrep.

Som vi så i kapittel 1, bruker Foucault beskrivelser av andre historiske praksiser for å skape en grenseerfaring, en grenseerfaring som kan muliggjøre en transgresjon av vår egen historiske erfaringsramme.¹⁴⁸ En bestemt beskrivelse av en annen seksualpraksis, og en annen forståelse av frihet, enn de moderne, finner vi i *Bruken av nytelsene*. Her beskriver Foucault en måte å tematisere seksualiteten på i den greske antikken. Foucault hevder at man i den greske antikken forsto frihet blant annet som

¹⁴⁷ Foucault, M., 1980 [1975]: 57

¹⁴⁸ Jmf. Foucaults programerklæring i ”What is Enlightenment?” der han vektlegger muligheten for en transgresjon av vår gitte erfaringsramme. Foucault, M., 1991 [1984a]: 45, se min diskusjon av dette i kap. 1 under punkt 1.3.2. se også ”A Preface to transgression”, Foucault, M. 1977 [1963]

sofrosyne, en dyd som man kunne oppnå gjennom *enkrateia*, herredømme over seg selv og sitt begjær¹⁴⁹:

Sofrosyne, den tilstanden man søker å oppnå ved hjelp av beherskelsesøvelser og ved hjelp av tilbakeholdenhet i praktisering av nytelsene, karakteriseres som en frihet. Når det på dette punkt er så viktig å styre begjær og nytelser, når den bruken man gjør av dem utgjør et så viktig moralsk anliggende, så er det ikke fordi man søker å bevare eller gjenfinne en opprinnelig uskyld. Det er ikke fordi man generelt vil beholde en renhet, unntatt i den pytagoreiske tradisjonen naturligvis, det er fordi man vil være fri og forbli det.¹⁵⁰

Antikkens seksualetikk var del av en mer omfattende etikk som tok form av en selvforholdskunst¹⁵¹. Denne etiske selvforholdskunsten innebar en spesifikk form for askese: Ved å kontrollere sitt begjær og sine lyster, ut fra et ideale om måtehold, kunne man oppnå frihet, der frihet blir forstått som en dyd som innebærer det å ha herredømme over seg selv.¹⁵² *Afrodisia*, de kjønnslige nytelsene, eller erorikken, ble regnet som et spesielt godt egnet område for å utøve den etiske måteholdskunsten.¹⁵³ Dette fordi man mente at erotikken hadde en kraft i seg som alltid vil overdrive og gjøre opprør, slik at erotikken, eller afrodisia, ble et område der det var spesielt vanskelig å være måteholden. Kontrollen over afrodisia ble derfor et avgjørende moment i formingen av seg selv som et etisk subjekt. Også dietten og økonomien ble regnet som områder for en slik måteholds-, eller "balansekunst": Klarte man å balansere sine handlinger ved å oppnå herredømme over nytelsenes makt, lå veien åpen for å bli et etisk og fritt subjekt.

Denne etiske subjekts- og frihetsforståelsen finner Foucault blant annet i Hippokrates teorier om hvordan man bør organisere et regime eller levesett for å legge til rette for dannelsen av frie subjekter.¹⁵⁴ Hippokrates regime befant seg i et område mellom regler for ernæring og regler for uttømming av kroppsvesker og kroppsøvelser. Utfordringen var å holde kroppen i et balansert forhold, hvor man måtte veie opp for

¹⁴⁹ I tillegg til måtehold innebar *sofrosyne* også at man var from, rettfærdig og modig. Jmf. Foucault, M., 2001 [1984b]: 77

¹⁵⁰ Ibid.: 95

¹⁵¹ Jmf. Foucault, M., 2001 [1984b]: 164

¹⁵² Jmf. Aristoteles begrep om "middelveien" (ikke for mye og ikke for lite) og hans begrep om "phronesis" som er den praktiske klokskapen til ikke å velge for mye og ikke for lite i forhold til skiftende omstendigheter. Aristoteles *Den Nikomaktiske Etikk*, bok III, del 6. og bok IV

¹⁵³ Jmf: Foucault, M., 2001 [1984b]: 119

¹⁵⁴ Ibid. Jmf. Hippokrates *Épidémies*: V,6.1

faktorer som tørrhet, fuktighet, hete og kulde som kunne forstyrre kroppsbalansen. Man skulle derfor legge opp regimet i forhold til skiftende omstendigheter som årets sesonger: Vinteren var en årstid hvor levesettet burde være uttørrende og oppvarmende, på grunn av sesongens kulde og fuktighet. Derfor ble det foretrukket stekt kjøtt fremfor kokt i denne årstiden. Vinterstid var det også viktig med hyppige kroppsøvelser og hyppig kjønnslig omgang, særlig for de eldre med kropper som har en tendens til å bli kalde. For å holde veskebalansen i orden anbefalte Hippokrates brekkmidler tre ganger i måneden for dem med fuktig temperament, og to ganger i måneden for dem med tørt temperament. Når luften ble tørrere og varmere ut på våren måtte man forberede seg på kroppens vekst, og da burde man spise like mye kokt som stekt kjøtt, samt minske antall kjønnslige aktiviteter og brekninger. For å bevare kroppens kjøtt rent burde man ikke kaste opp mer enn to ganger i måneden. Om sommeren var det tørrheten som utgjorde en trussel mot kroppens balanse. For å opprettholde fuktbalansen var det derfor viktig å spise kokte eller rå grønnsaker, drikke lette viner, samt avstå fra brekkmidler og kjønnslig omgang i størst mulig grad.¹⁵⁵

I antikken ble det patologiske forstått som et resultat av forstyrrelse av den enkeltes organiske balanse: Det var enten et resultat av overdrivelse (for mye av noe) eller av underdrivelser (for lite av noe). Foucault viser blant annet til symptomer som Hippokrates beskriver som resultat av overdrivelse:

Hos en innbygger av Abdera hadde de seksuelle relasjonene og drikkingen fremkalt en feber som til å begynne med var ledsaget av kvalme, magekramper, tørstfølelse, sort urin, og belegg på tungen. Helbredelse ble oppnådd på den fire og tjuende dagen, etter mange forbigående bedringer og gjentatte feberanfall. Til gjengjeld døde en ung mann fra Meliboia i komplett galskap etter fireogtjue dagers sykdom, som hadde begynt med tarm- og pusteforstyrrelser, etter langvarig misbruk av drikke og kjønnslige nytelser.¹⁵⁶

Foucault beskriver hvordan det i antikken eksisterte det et relativt åpent regelverk for å organisere sitt seksuelle liv på. Til forskjell fra den etterfølgende kristne perioden, fantes det i antikken ingen nøyte definerte lover og regler for oppførsel, og ingen detaljert liste over hvilke handlinger som var forbudte eller unormale. Det patologiske og skadelige kunne her bare forstås ut fra et prinsipp om balanse som tok hensyn skiftende forhold i kroppen og i omgivelsene.

¹⁵⁵ Jmf: Foucault, M., 2001 [1984b]: 119-133

¹⁵⁶ Ibid.: 141

3.2.1 De frie subjekter i antikken

Å beherskelse nytelsene gav muligheten til å konstituere seg selv som et fritt subjekt, eller som en som er herre over sin atferd. Men denne form for frihet var ikke oppnåelig for alle. Det var først og fremst for de unge mennene som skulle bli de framtidige ledere av Athen at dette idealet var gjeldende. For å være en dyktig og klok leder var det en forutsetning at man kunne lede seg selv, at man var skikket til å kunne finne den mengde og det tidspunkt som er nødvendig for balansen. Dette er en tenkning som Foucault også finner i Platons verk, *Staten*¹⁵⁷:

Måteholdet, forstått som ett av aspektene ved å herske over seg selv, er en dygd som ikke er mindre viktig enn rettferdighet, mot og klokskap, og som gjør den som skal utøve sitt herredømme over andre kvalifisert til dette. Det mest kongelige menneske er konge over seg selv (*basilikos, basileuon heautou*).¹⁵⁸

Denne selvbeherskelsen ble i antikken forbundet med mandighet. I denne etikken skapt for menn besto utarbeidelsen av seg selv som moralsk subjekt i å opprettholde en mandighetskultur i forhold til seg selv: Det var ved å være mann i forhold til seg selv at man kunne kontrollere og beherske den mannsaktiviteten man skulle utøve overfor andre i den kjønnslige praksisen, dvs. å oppnå et aktivt, kontrollert forhold til sitt begjær.

Det man må strebe etter i den agonistiske dyst med seg selv og i kampen for å få herredømmet over begjærformene, er det punkt der selvforholdet blir isomorft med herredømmeforholdet, det hierarkiske forholdet og det myndighetsforholdet som man i kraft av å være mann, og fri mann, søker å opprette overfor sine underordnede. Og det er på bakgrunn av denne "etiske mandighet" at man vil kunne – etter modell for "sosial mandighet" – angi de rette grensene av den "seksuelle mandigheten". I utøvelsen av sine mannsnytelsener, må man være mandig overfor seg selv, slik man er mandig i sin sosiale rolle. Måteholdet er fullt ut en mannsdygd.¹⁵⁹

Foucault påpeker at også kvinner kunne og burde være måteholdne utfra denne tenkningen, men at *enkrateia* og *sofryne*-dygden alltid ble forstått som en tilstand av mandighet. Årsaken til dette var at dikotomien kvinnelig-mannlig ble knyttet til dikotomien passiv-aktiv. Passivitet og kvinnelighet ble knyttet til det å ikke utvise

¹⁵⁷ Foucault, M., 2001 [1984b]: 98. Jmf. Platon, 1946b: IX, 590 c)

¹⁵⁸ Foucault, M., 2001 [1984b]: 98. Jmf. Platon 1946b: IX, 580 c)

¹⁵⁹ Foucault, M., 2001 [1984b]: 101

måtehold, der man ga etter for nytelsene og havnet i en underdanighetsposisjon. Overdrivelse ble for eksempel ansett som noe passivt kvinnelig, mens måtehold var noe aktivt og mandig. Det at en mann elsket en annen mann ble ikke regnet som uetisk så lenge han forholdt seg aktivt og måteholden i forhold til sitt begjær:

Diogenes blir sint når han ser en gutt som er for utstaffert, men han tror at denne kvinnelige opptreden like mye kan røpe hans sans for kvinner som for menn. Det som for grekerne fremfor alt utgjør det etisk forkastelige, er åpenbart ikke å elske begge kjønn, det er heller ikke å foretrekke sitt eget kjønn framfor det andre, det er å være passiv i forhold til nytelsene.¹⁶⁰

Som i den moderne tid ble individets frihet satt høyt i antikken. Men Foucault advarer mot oppfattningen om at det var snakk om individuell frihet i moderne forstand:

Denne individuelle frihet må imidlertid ikke betraktes som den frie viljes uavhengighet. Dens motpart, den pol den står i motsetning til, er verken en naturlig determinisme eller en allmakts vilje: Det er slaveriet – selvets slaveri under seg selv. Å være fri i forhold til nytelsene, er å ikke stå i deres tjeneste, det er å ikke vær deres slave. Den fare *afrodisia* fører med seg er heller trelldom enn urenheter.¹⁶¹

I den antikke praksisen handlet frihet om å utøve makt over sin driftsnatur gjennom måtehold og balanse. Frihet handlet ikke om å få innsikt i sin egentlige natur og leve den ut. Den greske antikkens form for frihet, eller betingelsene for det å være et fritt subjekt, handlet først og fremst om å oppnå en *aktiv holdning* til seg selv og ikke underkaste seg nytelsenes trelldom. Denne aktive holdningen forstår Foucault som en eksistensetikk og omtaler den som antikkens *etos*.

3.2.2 En påvisning av ulike former for frihet

Foucaults kritikk av de moderne frigjørerne er at de ikke så at deres eget frihetsbegrep har oppstått i en spesifikk historisk praksis. Man kan således si at han anklager dem for en *glemsel av begrepenes historisitet* der ”makt” og ”frihet” av disse moderne bevegelsene oppfattes som to ahistoriske størrelser med et ahistorisk motsetningsforhold.

¹⁶⁰ Ibid.: 98 og 104

¹⁶¹ Ibid.

Ved å beskrive en annen historisk epokes form for frihet, viser Foucault at vårt begrep om ”frihet” er historisk betinget, som alle andre begreper. Ved å skape denne grenseerfaringen viser Foucault at vi kan overskride vår egen frihetsforståelse, og at vi kan ha en annen frihetsforståelse.

Jeg mener at Foucaults verker ikke bare formidler at vi *kan* overskride vår forståelse av sentrale begreper som frihet, makt og subjekt, men at vi også *bør* overskride dem. Dette vil jeg kalle Foucaults *frihetsetikk*. Men om Foucault virkelig har en frihetsetikk, hvordan kan han begrunne en etikk? Hans historisk-filosofiske fremgangsmåte har jo nettopp som formål å vise at det vanskelig kan finnes noe gitt, som en gitt menneskelig natur, eller et universelt prinsipp, som man kan forankre en bestemt moral i.

3.3. Forskjellen mellom en moral og en etikk.

Jeg mener det er avgjørende å skille mellom det å tillegge Foucault en bestemt moral og det å snakke om at Foucault har en slags etikk. Når jeg skiller mellom moral og etikk på denne måten, følger jeg Gilles Deleuzes utlegning av Spinozas etikk.¹⁶² I sin Spinoza-monografi viser Deleuze hvordan det i Spinozas tenkning forekommer et skille mellom moral og etikk som på mange måter bryter med den vante forståelsen av disse betegnelse.¹⁶³ I dette skillet ser jeg aspekter som kan belyse Foucaults tenkning, selv om Spinoza er en ontolog og har en helt annen filosofisk tilnærming enn Foucault.

3.3.1 Spinozas skille mellom en moral og en etikk

I Spinozas naturalistiske ontologi er menneskets selvoppholdelsesdrift (*conatus*), det sentrale. Alle ting strever i følge Spinoza etter å opprettholde sin væren og hos

¹⁶² Deleuze, G. 1988 [1970]

¹⁶³ Jmf. Deleuze, G. 1988 [1970]: 19f. I moderne filosofi bruker man oftest benevnelsen ”etikk” (av gresk *ethos*, sedvane seder) om den filosofiske undersøkelsen av moralen, eller sedvanene, der den *normative* etikken undersøker hvilken moral som er den rette. Noen filosofer bruker derimot benevnelsen ”etikk” om sedvanene, eller innholdet for en moralfilosofi. Jmf. Audi, R. 1998: 244

Spinoza gjelder dette kroppen, så vel som sinnet. Men ulike reaksjoner oppstår i kroppens og sinnets møter med ytre objekter; noen objekter er i overensstemmelse med ens natur og styrker ens konstitusjon, noe som produserer glede. Andre objekter bryter snarere ned ens natur og energi og produserer sorg. Spinoza mener dette skjer i henhold til svært komplekse lover som vi ikke har oversikt over.¹⁶⁴ Det som er *godt* i følge denne tenkningen er det som er i overensstemmelse med ens natur og som styrker ens kraft eller makt. Det som er *dårlig* er det som bryter ned ens naturs essens og som svekker den. Det viktige poenget her er at begrepsparet *godt-dårlig* blir definert utfra noe som står i et relasjonelt forhold til ens natur; godt-dårlig blir altså definert utfra noe som er *immanent*, dvs. utfra en foreliggende påvirkningsprosess eller praksis.

Spinozas bruk av betegnelsen ”moral”

Hos Spinoza er ”moral”, eller ”moralitet”, et resultat av å forstå eksistensen ut fra en *transcendent lov*. Den som handler ut fra en moral handler ut fra verdier eller lover som er fastsatt av noe som ligger utenfor den praksisen en selv inngår i, som for eksempel av Gud. Spinoza mener at hypotesen om Gud er resultatet av en misforståelse, slik systemet av moralske lover også beror på en rekke feilslutninger: Siden relasjonen mellom objektene og våre tilstander er så komplekse, klarer vi ikke å forstå dem. Som bevisste vesener opplever vi bare *effektene* av objektenes styrking eller svekking av vår natur, dvs. vi opplever bare sorg eller glede.¹⁶⁵ På grunn av vår utilstrekkelige forståelse oppstår en angst som vi døyver ved å tenke årsaksforholdene omvendt: ”Since it only takes in effects, consciousness will satisfy its ignorance by reversing the order of things, by taking effects for causes”¹⁶⁶. Dermed kan vi leve under illusjoner som at vår kropp utgjør en endelig, eller opprinnelig, årsak. Der dette blir en vanskelig forestilling å opprettholde, tar vår tenkning tilflukt til den teologiske illusjonen om en Gud som den allmektige, og allvitende,¹⁶⁷ første beveger. Bevisstheten er i følge Spinoza konstituert av denne tripple illusjonen. Som Spinoza sier:

¹⁶⁴ Deleuze, G., 1988 [1970]: 19

¹⁶⁵ Ibid.

¹⁶⁶ Ibid.: 20

¹⁶⁷ Ibid. Jmf. Spinoza *Etikk* 2002 [1675]: Tredje del, 2. læresetning (scholia).

Consciousness is only a dream with one's eyes open" the infant believes freely that he wants milk; the angry child that he freely wants vengeance; and the timid, flight. So the drunk believes that it is from a free decision of the mind that he speaks the things he later, when sober, wishes he had not said.¹⁶⁸

Når man lar en moral bestemme sine handlinger, så lar man en lov som fremkommer av en slik illusjon bestemme sine handlinger. Å følge Guds lov, eller å følge en moralsk lov, er å underlegge seg et fremmed imperativ. Det er å adlyde og underkaste seg og innebærer ingen form for kunnskap om de reelle forhold og årsakssammenhenger mellom en selv og det som påvirker en. Moralen stiller opp en evig lov og en evig sannhet som ikke tar hensyn til de reelle og skiftende omstendigheter. I moralen er det et transcendent prinsipp som får bestemme hva som er godt og dårlig, og denne transcendentale tenkningen stiller opp en ikke-relativ forestilling om det "Gode" og det "Onde". Å handle ut fra en moral er å anvende en lov uten å forstå årsakssammenhengen som ligger til grunn for å sette opp en lov, å handle moralsk vil altså si å handle ut fra uvitenhet og å forholde seg passiv i forhold til å oppsøke kunnskapen om de relevante årsakssammenhenger. Dette forklarer det avhengighetsforhold individer ofte får til de som kommer med moralske påbud. Spinoza vil fri oss fra en slik uvitenhet, passivitet og avhengighet ved å vise forskjellen mellom en slik moral og det han kaller en *etikk*.

Spinozas bruk av betegnelsen "etikk"

I den Spinozistiske "etikken" blir skillet mellom Godt og Ondt i moralsk forstand overskredet. Etikken tar som utgangspunkt at det ikke finnes noe som er Godt eller Ondt i seg selv, og denne dikotomien blir erstattet av et kvalitativt skille mellom gode og dårlige eksistensmåter.

The law is always the transcendent instance that determines the opposition of values (Good-Evil), but knowledge is always the immanent power that determines the qualitative difference of modes of existence (good-bad).¹⁶⁹

Etikken innebærer, i følge Deleuzes tolkning av Spinoza, en *etologi*, dvs. en typologi over gode og dårlige immanente eksistensmåter. Hva som er godt og hva som er dårlig blir her forstått i forhold til om en relasjon med verden er gunstig for ens kropps indre relasjoner og øker dens livskraft, eller bryter den ned og reduserer ens

¹⁶⁸ Deleuze, G., 1988 [1970]: 20

¹⁶⁹ Ibid.: 24f

livskraft. Å handle etisk godt er å gjøre det som styrker ens handlingskraft og livskraft. Å handle etisk dårlig er å passivt følge effektene og komme med unnskyldninger og beskyldninger hver gang relasjonene ikke samsvarer med ens natur.

En moralsk bevissthet begrenser kroppen og sinnets uendelig møter med verden, ved alltid å vise til en på forhånd gitt lov for hva som er tillatt å tenke, si og gjøre. Å handle etisk krever i motsetning til moralsk handling kunnskap og en aktiv undersøkelse av omstendighetene, i stedet for den passive anvendelsen av et prinsipp som moralsk handling er uttrykk for. Etikken har dermed potensiale i seg til å avsløre forestillinger om ”transcendente verdier” som forminsker vår livskraft. En etisk holdning til tilværelsen beskriver, sammenligner og forkaster moral ved å vise til foreliggende praksis og kommer slik frem til at ”universaliserende” moralske domssystemer alltid er sekundære abstraksjoner, og misforståelser av bestemte praksiser.

3.4 Foucaults frihetsetikk.

Foucault er ingen ontolog slik som Spinoza eller Deleuze.¹⁷⁰ Men som sagt vil jeg likevel hevde at Foucault viderefører mange av Spinozas tanker om etikk. Som Spinoza avviser Foucault den normative tenkning som er basert på transcendent kriterier, som setter opp en evig, universell lov og som baserer seg på det fastlåste begrepsparet Godt-Ondt. Foucault og Spinoza forstår begge denne typen verdier eller normer som uttrykk for illusjoner, og frykter de avhengighetsforholdene som kan resultere av denne typen underkastelse. Det ”dårlige” hos både Spinoza og Foucault er den *passive* underkastelsen under et prinsipp.

Alternativet for dem begge er en normativ tenkning som tar historisk immanente størrelser som sitt utgangspunkt, som er praksisrelatert eller som bygger på kunnskap

¹⁷⁰ Foucaults etikk forutsetter aldri et underliggende begjær som utgjør en natur, slik vi finner i Spinozas vektlegging av *conatus*. Foucault er heller ikke en maktontolog; han sier ikke at alt er makt, eller et resultat av maktrelasjoner, slik Deleuze mener både Nietzsche, Spinoza og Foucault gjør. Deleuze forstår Foucault ut fra denne sammenstillingen med Spinoza og Nietzsche, men jeg mener en slik generell sammenstilling også vil tilsløre viktige aspekter ved Foucaults særegne prosjekt. Jmf: Deleuze, G., 2000 [1986]: 124-132

om faktiske, skiftende forhold mellom individer og omgivelser. Det ”gode” innebærer i denne tenkningen en slags *aktiv* holdning; man må forstå seg selv og sine vekslende omgivelser og ikke falle tilbake til en forestilling om det gitte. Foucaults og Spinozas beskrivelser av en aktiv holdning innebærer altså et krav om å avsløre illusjonene som moralen bygger på, og i Foucaults tilfelle innebærer etikken et mer omfattende krav om alltid å *overskride* (transcendere) det *gitte* (evidensen).

Jeg mener at det skillet som jeg har skissert mellom en moral og en etikk blir klargjort i Foucaults beskrivelser av den greske antikken og fremveksten av kristendommen. Jeg vil her vise hvordan Foucault legger frem dette skillet som en historisk forskjell. Jeg vil også diskutere i hvilken grad Foucaults beskrivelser og sammenligninger av disse praksisene viser at Foucault selv tar stilling *for* en slags frihetsetikk og *mot* en dogmatisk, moralistisk tenkning.

3.4.1 Etikk og moral som en historisk forskjell hos Foucault

I de to siste bindene av *Seksualitetens historie* undersøker Foucault forskjellen mellom den greske antikken og kristendommens måte å gjøre seg til et ”moralsk” subjekt på.¹⁷¹ Med fremveksten av kristendommen fikk man i følge Foucault en kodifisering av leveregler, den kristne epoken var med andre ord opptatt av at reglene for handling ble fulgt til punkt og prikke, og det ble her fremsatt en universell lov som alle måtte underkaste seg. Denne kodifiseringen av leveregler var særlig fremtredende på det seksuelle området og Foucaults påstand er at kristendommen hadde, og fremdeles har det, et klart moralsk forhold til kjødet. Foucault spesifiserer innholdet i en moral på følgende måte:

Med ”moral” forstår man et sett av verdier og handlingsregler som rettes til individer eller grupper gjennom ulike preskriptive apparater, så som familien, utdanningsinstitusjonene, kirken osv. Det hender at disse reglene og verdiene er svært uttrykkelig formulert i en koherent doktrine eller en eksplisitt lære. [...] Men med ”moral” forstår man også individenes faktiske oppførsel i forhold til de reglene og verdiene som oppstilles for dem: Man avtegner således hvordan de mer eller mindre underkaster seg et atferdsprinsipp, hvordan de adlyder eller gjør motstand mot er forbud eller en forskrift, eller hvordan de respekterer eller overser et sett av verdier.¹⁷²

¹⁷¹ Jmf. Foucault, M., 1999 [1976] og 2001 [1984b]

¹⁷² Foucault, M., 2001 [1984b]: 33

De levereglene som kristendommen gjorde til moralske regler, tok i stort omfang form av selvforsakelse, seksuell avholdenhet og jomfruelighet. Å overholde disse seksuelle reglene inngikk altså i det å være et moralsk subjekt. Den kristne måte å forholde seg til seksualiteten på er for Foucault et tydelig eksempel på den moralske holdning som innebærer å forholde seg passivt, som ikke involverer en forståelse av seg selv, sine vekslende omgivelser og de reglene som man underkaster seg.

En *etisk* problematisering av seksualiteten finner Foucault derimot i den måten antikkens frie menn forholdt seg til sin seksualitet på. Grunntrekkene i denne praksisen er beskrevet ovenfor, men vi kan gjenta at i antikken ble seksualiteten sett som et sentralt område for det moralske liv (les: etiske liv). Seksualiteten var ikke regulert etter strenge, universelle regler med transcendent opphav, som forbød visse typer seksuelle handlinger som for eksempel kjønnslig omgang med samme kjønn. Den etiske forståelsen av seksualiteten var heller styrt etter et immanent prinsipp som sa at man skulle utøve riktig mengde til rett tidspunkt.

I det minste ved første gangs tilnærming synes det imidlertid som om de moralske refleksjonene i den greske eller gresk-romanske antikken var mye mer orientert mot selvforholdspraksisene og spørsmålet om *askesis*, enn mot kodifiseringene av atferdsformene og den nøyaktige definisjonen av hva som var tillatt eller forbudt. Hvis man ser bort fra *Staten* og *Lovene*, vil man kunne finne svært få henvisninger til lovprinsipper som omstendelig definerer den rette atferd, til en nødvendig instans som skal overvåke at loven følges, og til straffemuligheter som sanksjonerer begåtte lovbrudd.¹⁷³

Selv Platon, som i følge Foucault var den første som ontologiserte nytelsene, hadde en etisk tilnærming til hvordan et regime burde organisere muligheten for at individer selv kunne tolke regler og omforme sine liv.

Den må heller ikke sette seg fore å fastsette eksistensbetingelsene en gang for alle. Et regime som kun gjør det mulig å leve på ett sted og av en eneste ernæringstype, uten at man kan utsette seg for noen forandring, er intet godt regime¹⁷⁴

Mangelen på klare regler for hva som var tillatt og ikke tillatt, skapte et problemfelt uten klare løsninger. Dette nødvendiggjorde tolkning, og dermed en aktiv bevissthet angående sitt eget liv. Foucault mener denne tolkningen uttrykte en form for frihet som samtidig ga uttrykk for en bestemt type subjektivitet: Det etiske subjektet ble

¹⁷³ Foucault, M., 2001 [1984b]: 39

¹⁷⁴ Ibid.: 124

formet gjennom individets egne aktive tolking og personliggjøring av reglene. Den etiske refleksjonen i antikken var altså en stadig evaluering i forhold til et foreliggende makt og frihetsforhold. Mens kjødets lyster i kristendommen var en ond makt over menneskene som måtte fjernes, var seksualiteten for antikken en form for makt som var en nødvendig forutsetning. Nytelsens makt var nødvendig for å utøve beherskelse, og for dermed å vise at man hadde kontroll over sitt eget liv. Ved å gi en individuell fortolkning og anvendelse av reglene for det seksuelle området, kunne man samtidig bekrefte sitt forhold til frihet. Dette var en form for frihet som bare kunne oppnås ved at man ga livet en bestemt form. Selve måten man gjorde seg til måteholdent subjekt på ga uttrykk for en viss personlig stil. I denne forbindelsen snakker Foucault om den etiske handlingen som det å aktivt ”å skape seg selv som kunstverk”, til forskjell fra det å bli et moralsk subjekt ved å underkaste seg et universelt prinsipp.

3.4.2 Posisjonerer Foucault seg mot moralen og for en etikk?

Vi har her sett at skillet mellom moral og etikk blir presentert i form av forskjellen mellom to historiske praksiser rundt seksualiteten: kristendommens underkastelse i forhold til en transcendent lov, som blir omtalt som moral, og den greske antikkens selvforhold, omtalt som en etikk. Men velger Foucault selv side mellom en etisk og en moralsk posisjon? Dette har vært gjenstand for mye debatt i Foucault-forskningen. I etterordet til *Omsorgen for seg selv* uttaler Espen Schaanning:

Det snakkes mye om moral og etikk i Foucaults to siste bind av *Seksualitetens historie*. Det er vel derfor kanskje ikke så merkelig at sekundærlitteraturen flommer over av fortolkere som her har villet se utkastet til en etikk eller moral for vår tid. Den saklige, kjølige, distanserte og deskriptive Foucault man mente å lese ut av bøker som *Tingenes orden* (1966), *Overvåkning og straff* (1975) og *Viljen til viten* (1976), skulle ha veket plassen for en mer moden Foucault, en Foucault som nå omsider skulle ha oppdaget at det ikke finnes et nøytralt, amoralsk ståsted å analysere verden fra. [...] Personlig er jeg ikke i stand til å finne noen slik ”moralfilosofi” i disse to bøkene. Det står ingenting her om hva Foucault mener om de etiske diskursene og praksisene han beskriver.¹⁷⁵

Jeg er enig med Schaanning i at de to siste bindene i *Seksualitetens historie* ikke representerer noe klart brudd med tidligere verker som *Tingenes Orden*, *Overvåkning*

¹⁷⁵ Schaanning, E., 2001: 293

og straff og *Viljen til viten*. Jeg er også enig med Schaanning i at Foucault aldri direkte skriver at han velger en bestemt etisk posisjon. Men jeg mener at Foucault gjennom å bruke en historisk-filosofisk metode uttrykker en bestemt etisk holdning.¹⁷⁶ Jeg tør påstå at dette er en etisk holdning som ikke bare viser seg i de to siste bindene av *Seksualitetens historie*: De historiske beskrivelsene og de historiske sammenligningene vi finner i *Tingenes orden*, *Overvåkning og straff* og *Viljen til viten*, viser alle den etiske holdning som jeg mener Foucaults historisk-filosofiske metode er uttrykk for. Jeg kan si meg enig med Schaanning når han sier at det ikke foreligger et brudd mellom Foucaults verker. Men jeg mener til forskjell fra Schaanning at vi finner en slags etikk i alle hans hovedverker.

Foucaults metode som uttrykk for en etisk holdning

I sine historiske beskrivelser og sammenligninger tar ikke Foucault direkte stilling til de praksiser han beskriver. Men det at han beskriver og sammenligner utgjør selv en praksis og jeg vil kalle dette en etisk praksis som innebærer en bestemt etisk holdning, eller *etos*. Denne praksisen skaper som vi har sett grenseerfaringer gjennom sine beskrivelser og muliggjør dermed overskridelse av det gitte. Foucault viser at alt har vært annerledes og at alt kan bli annerledes i fremtiden. Som Foucault selv sier det:

Men hva er vel filosofien i dag – jeg mener den filosofiske aktiviteten – hvis den ikke er tenkningens kritiske arbeid på seg selv? Og hvis den ikke består i å forsøke å finne ut hvordan og i hvilken grad det skulle vært mulig å tenke annerledes i stedet for å legitimere det man allerede vet? Det finnes alltid noe latterlig i den filosofiske diskursen når den fra utsiden vil befale andre, fortelle dem hvor sannheten finnes og hvordan man finner den, eller når den i naiv positivitet påtar seg å opprette en domstol for dem. Men det er dens rett å utforske det som i dens egen tenkning kan forandres ved hjelp av dens øvelse den gjør med en viten som er fremmed for den.¹⁷⁷

Retten til å utforske alternative måter å tenke på har Foucault utøvd siden *Galskapens historie*. Men jeg mener altså at det etiske *kan* (forstått som muligheten til overskridelse) hos Foucault også henger tett sammen med det etiske *bør* (forstått som det å aktivt søke overskridelse): Å vise at alternative praksiser er mulig henger hos Foucault altså tett sammen med det å oppmuntre til å overskride den foreliggende praksisen.

¹⁷⁶ Jmf. Spinoza og Deleuze som sier at etikken tar form av en slik typologi.

¹⁷⁷ Foucault, M., 2001 [1984]: 13

I forhold til denne problematikken i Foucaults tenkning, skriver Paul Veyne at vi ser fenomener kun som toppen av et isfjell, løsrevet fra de underliggende faktorene som betinger det, det vil si politiske, religiøse, filosofiske, vitenskapelige praksiser som betinger fenomenet.

Only the illusion of dealing with natural objects creates a vague impression of unity. As one's vision becomes blurred, everything seems to look alike; a fauna, a population, and subjects under law seem to be the same thing, namely, the governed. The multiple practices disappear from view; they are the submerged base of the iceberg.¹⁷⁸

Foucaults frihetsetikk oppmuntret til en aktiv holdning som kan frigjøre oss fra illusoriske forestillinger om naturlige objekt og ahistoriske motsetninger. Et spesielt viktig fokus i Foucaults frihetsetikk er å frigjøre oss fra den moderne statens ”dobbeltbinding”; fra den måte vi blir produsert som subjekter i det moderne og fra de moderne frigjøringsbevegelsenes monopol på forståelsen av makt og frihet.

Det er likevel avgjørende å få frem den etiske holdningen som Foucault fremviser ved bruken av sin historisk-filosofiske metode, ikke er en innholdsbestemt etikk. Foucaults etikk, eller normativitet, har bare som mål å gjøre individer i stand til å stille seg *kritisk* til de måter man blir normalisert på i de ulike anordninger som man inngår i. Denne etikken gir ikke retningslinjer for hva man skal søke mot, og innebærer dermed ingen bestemt forståelse av makt, frihet eller av hva som er et legitimt subjekt. Jeg mener at Foucault prøver å unngå å innta en fast plass å analysere verden utfra, men at han tar aktivt stilling til at man stadig skal søke å avsløre de illusjonene som finnes på det punktet man til enhver tid befinner seg på. Den forståelse av *frihet* som jeg mener Foucaults frihetsetikk er grunnet på lar seg bare definere negativt og ikke innholdsmessig; det er snakk om frihet fra å bli formet som subjekter i en historisk praksis uten å aktivt ta stilling.

Maybe the most certain of all philosophical problems is the problem of the present time, and of what we are, in this very moment. Maybe the target of nowadays is not to discover what we are, but to refuse what we are. We have to imagine and to build up what we could be to get rid of this kind of political “double bind” which is the simultaneous individualization and totalization of modern power structures. The conclusion would be that the political, ethical, social, philosophical problem of our days is not to try to liberate the individual from the state, and from the states institutions, but liberate us both from the state and from the type of

¹⁷⁸ Veyne, P., 1997 [1971]: 160

individualization which is linked to the state. We have to promote new subjectivity through the refusal of this kind of individuality which has been imposed on us for several centuries.¹⁷⁹

Foucault oppmuntrer ikke til subversiv praksis for sin egen skyld, men med det formål å skape ” a new subjectivity”.¹⁸⁰ I Foucaults etikk må subjektet *skape seg selv* og sin egen form for frihet, og jeg ser antikkens tanke om å skape seg selv som et kunstverk som uttrykk for den samme tanke som Foucault gir tilkjenne i uttalelser som denne:

As for me, I do not see, at least for now, what criteria would allow one to decide what one should fight against, except perhaps aesthetic criteria.¹⁸¹

Den holdning Foucault fremviser i sin filosofi har store likhetstrekk med det *etos* han beskriver i den greske antikken, og jeg mener vi kan finne en lignende etisk forståelse også hos Spinoza og Baudelaire¹⁸²: Det er hos alle disse tenkerne snakk om en grunnleggende kritisk holdning til samtiden som aktivt tar høyde for skiftende omstendigheter og som ikke passivt underlegger seg et prinsipp. Selv om Foucault fremstiller den greske antikkens *etos* som et alternativ til den moderne moralske holdning er det klart at Foucault ikke vil tilbake til antikkens praksis. Det å gå tilbake til en tidligere praksis er hos Foucault verken ønskelig eller mulig. Enhver tid har sine komplekse konstellasjoner av makt, frihet og subjektsforming som ikke lar seg reprodusere. Det Foucault likevel viderefører fra antikken er den aktive og etiske holdningen til seg selv og tilværelsen. Dette snakker Foucault også om i ett av sine siste intervjuer:

In the last interview he was able to give in his life, he expressed himself quite clearly: the solution to a contemporary problem, will never be found in a problem raised in another era, which is not the same problem except through a false resemblance. Foucault never thought he saw an alternative to the Christian ethic in the Greeks' sexual ethic, quite the contrary. From one age to another, problems are not similar, anymore than is nature or reason [...] Foucault's affinity with ancient morality is reduced to the modern reappearance of a single card in a completely new hand: the card of the self working on the self, an aestheticization of the subject, in two very different societies.¹⁸³

¹⁷⁹ Foucault, M., 1983 [1982]: 216

¹⁸⁰ Ibid.

¹⁸¹ Veyne, P., 1997 [1993]: 230

¹⁸² Jeg kommer tilbake til diskusjonen om Baudelaire i neste kapittel.

¹⁸³ Veyne, P., 1997 [1993]: 226

3.5 Avslutning

Jeg har her argumentert for at vi kan lese en frihetsetikk ut fra Foucaults måte å drive filosofi på. De viktigste normative føringene i denne etikken er å være kritisk mot de prosessene man blir formet som subjekter i de ulike anordningene man inngår i. Dette innebærer at man særlig må vokte seg for teorier som hevder å representere en universell og ahistorisk sannhet, for moralitet som setter opp en lov med transcendent opphav, og for de andre illusjoner som vi i vår utilstrekkelige forståelse av verden prøver å få oversikt over verden gjennom.¹⁸⁴ Særlig advarer Foucault mot det han kaller den moderne statens dobbeltbinding, som er den samtidige individualisering og totalisering av de moderne maktstrukturer¹⁸⁵, og de moderne frigjøringsbevegelsenes frigjøring, som han mener viderefører en type maktkonstellasjon som de selv agiterer mot.

Foucault advarer gjennom beskrivelser og sammenligninger og mener den frigjørende innsikten må ta form av en erkjennning av praksisers tilhørighet i en bestemt tid og på et bestemt sted. Den frigjørende typen innsikt oppnår man ved å "bryte evidensen", ved å møte beskrivelser av radikalt andre praksiser, som de beskrivelser Foucault selv gir i sine verker. Alternativet som Foucault frihetsetikk stiller opp til den passive, regelfølgende holdningen, er den aktive, åpne holdningen som ikke "begrenser kroppens møte med verden".¹⁸⁶ I tråd med den greske antikkens etos vil Foucault at vi skal beherske oss selv under skiftende omstendigheter og skape oss selv og vår egen frihet. Som vi har sett gir Foucaults frihetsetikk ingen innholdsbestemte kriterier, men et krav om stadig å ha en aktiv og kritisk holdning. Dette er klart det vi kan kalle en selvforholdsetikk, det er en etikk som i utgangspunktet ikke sier noe om forholdet mellom individer annet enn at man ikke passivt skal underlegge seg en annens vilje eller forståelse.

¹⁸⁴ Jmf. Veyne, P., 1997 [1971]: 161

¹⁸⁵ Foucault, M., 1983 [1982]: 216

¹⁸⁶ Jmf. diskusjonen av Spinozas etikk ovenfor, under punkt 3.3.1.

KAPITTEL 4

KONTINUERLIG OPPLYSNING

Hva innebærer det å tolke Foucaults filosofiske prosjekt og metode ut fra manuskriptet "What is Enlightenment?", slik jeg her har valgt å gjøre? Som vi har sett griper Foucault i denne programerklæringen fatt i en bestemt måte å forholde seg til sin samtid på som han finner i Kants tekst "Was ist Aufklärung?". Denne måten å forholde seg til sin samtid uttrykker for Foucault en bestemt type aktiv og kritisk holdning som Foucault viderefører i sin egen *historisk-filosofiske* metode. Jeg har prøvd å vise hvordan vi kan forstå hans diskusjon av subjektproblematikken i lys av denne historisk-filosofiske metoden og jeg har også argumentert for at denne metoden uttrykker en bestemt *frihetsetikk*. Her går jeg tilbake til Foucaults tekst om opplysningen og spør hvorvidt Foucault i "What is Enlightenment?", samt i den nært relaterte teksten "Kant on Enlightenment and Revolution", fremlegger sitt eget filosofiske prosjekt som et slags *opplysningsprosjekt*.¹⁸⁷

4.1 Opplysning som epoke og holdning

Benevnelsene "opplysningsfilosofi" og "Opplysningstiden"¹⁸⁸ blir i filosofihistorien vanligvis brukt om en bred strømning innenfor europeisk filosofi rundt 1700-1789. Begynnelsen til denne strømmingen finner vi i England, med sentrale filosofer som

¹⁸⁷ "What is Enlightenment?" blir her lest i sammenheng med andre tekster der Foucault tar opp Kants opplysningstekst, spesielt i artikkelen "Kant on Enlightenment and Revolution" i Foucault, M., 1993 [1986]: 10-18. og i "What is Critique?" Foucault, M., 1997 [1978]. Foucault diskuterer også Kant opplysningstekst i "Livet som erfaring og vitenskap" Foucault, M., 1992 [1985] og i "The Subject and Power", Foucault, M., 1983 [1982] og et intervju med Gérard Raulet i *Telos*, under tittelen "Structuralism and Post-Structuralism". Jmf. Gordon, C. 1993: 19

¹⁸⁸ Eng. "Enlightenment", tysk "Aufklärung", på norsk er det ikke vanlig å snakke om "opplysning" for å benevne opplysningstidsperioden, men jeg bruker begrepet "opplysning" slik det lar seg bruke på engelsk og tysk, da Foucault selv adopterer den tyske termen og bruker den på samme tvetydige måte.

Newton, Hobbes, Locke, Hume og Smith. Størst gjennomslag fikk strømmingen i Frankrike, med navn som Voltaire, Condillac, Helvetius, Condorcet og Diderot, og den spredte seg først noe senere til Tyskland, med filosofer som Leibniz, Wolff, Lessing og Kant.¹⁸⁹ Når Kant i 1784 skriver sin tekst ”Was ist Aufklärung?” prøver han således å karakterisere en tenkemåte som utgjør sin egen samtid, som han ser sin egen filosofi som en del av. I sin artikkel legger Kant frem opplysningen som en tenkemåte hvor målet er fremskritt og middelet *opplysning*, forstått som en styrking av menneskets rasjonalitet, eller evne til å tenke selv, slik at mennesket kunne frigjøre seg fra alle tradisjonelle autoriteter. I ”Was ist Aufklärung?” skriver Kant:

Enlightenment is man’s release from his self-incurred tutelage. Tutelage is man’s inability to make use of his own understanding without direction from another. Self-incurred is the tutelage when its cause lies not in lack of reason, but lack of resolution and courage to use it without direction from another. **Sapere aude!** “Have the courage to use your own reason!”- that is the motto of enlightenment.¹⁹⁰

Foucault bestrider ikke denne forståelsen av opplysningsprosjektet, men legger i sin lesing av Kant vekt på selve det at *spørsmålet om hva opplysning* (og dermed samtid) er blir stilt i denne teksten. Det er den type refleksjon som selve spørsmålsstillingen her er uttrykk for Foucault ser som det nye i Kants tekst, ikke først og fremst de bestemte innholdsmessige kjennetegnene som Kant gir av opplysningsprosjektet. Denne spørsmålsstillingen ser Foucault også som kjennetegnende for moderne filosofi:

A minor text, perhaps. But it seems to me that it marks the discreet entrance into the history of thought *a question* that modern philosophy has not been capable of answering, but that it has never managed to get rid of, either.¹⁹¹

Når Foucault i ”What is Enlightenment?” skriver om opplysning (Aufklärung) er det tildels uklart om han bare referer til spørsmålet stilt i Kants tekst, eller også til opplysningstiden som historisk hendelse. Men i artikkelen ”Kant on Enlightenment and Revolution” gjør Foucault det klart at selv om Kants tekst markerer det punktet der denne spørsmålsstillingen kom klart til syne, så inngår Kants tekst selvsagt i en videre historisk kontekst som gjør spørsmålsstillingen mulig. Det er talende, skriver

¹⁸⁹ Jmf. Copleston, F. 1994

¹⁹⁰ Kant, I., 2005 [1784]: 3

¹⁹¹ Foucault, M., [1984a]: 32, Min utheving.

Foucault, at Opplysningstiden selv gav seg navnet Opplysningstiden, noe som gav denne epoken en selvbevissthet som historisk hendelse:

Is not the *Aufklärung*, after all, the first epoch which names its own self and which, instead of simply characterising itself, according to old custom, as a period of decadence or prosperity, splendour or misery, names itself by the invocation of an event in the general history of thought, reason and knowledge, an event in which it has its own special role to play? The *Aufklärung* is a period, which formulates its own motto, its own precept, a period which defines its own relation both to the general history of thought and to its own present and the forms of knowledge, ignorance, illusion in terms of which it identifies its historical situation.¹⁹²

Opplysningsfilosofiens spørsmålsstilling blir det samlede punktet for Foucaults sene programerklæring av to grunner som henger tett sammen. For det første finner Foucault i denne teksten altså en *singulær historisk hendelse* som innleder den europeiske *modernitet*. Opplysningens spørsmålsstilling inngår, som historisk hendelse, med andre ord i moderne fenomeners genealogi, og i genealogien over de former som i vår moderne samtid produserer oss som subjekter.

For det andre ser Foucault opplysningsfilosofiens spørsmålsstilling som en kontinuerlig prosess og dermed som *mer enn en historisk hendelse*¹⁹³; spørsmålsstillingen er den form for filosofisk refleksjon eller kritikk som kan muliggjøre transgresjon av det gitte. Den er altså en form for filosofisk refleksjon og kritikk som Foucault vil *videreføre*.¹⁹⁴ Foucault vil selvsagt ikke gjenopplive opplysningstidens tenkning, slik han ikke vil gå tilbake til den greske antikkens måteholdsetikk, men han vil at vi stadig reaktualiserer dens kritiske holdning:

”Let us leave to their piety those who wish to preserve alive and intact the heritage of *Aufklärung*. Such piety is doubtless the most touching of treasons. It is not the legacy of *Aufklärung* which it is our business to preserve, but rather the very question of this event and its meaning, the question of the historicity of the thought of the universal, which ought to be kept present and retained in mind as that which has to be thought.”¹⁹⁵

¹⁹² Foucault, M., 2004: [1983]: 12

¹⁹³ Ibid.: 17

¹⁹⁴ Ibid. Dette normative aspektet ved Foucault diskuterte jeg i kapittel 3 der jeg kalte det Foucaults frihetsetikk.

¹⁹⁵ Ibid.

Før vi går videre til en utdyping av ulike aspekter ved denne formen for kritisk holdning hos Foucault, er det naturlig å følge Foucaults egen metode og se på opplysningskritikkens tilblivelse og opphav.

4.1.1 Kritikkens genealogi

I artikkelen "What is Critique?"¹⁹⁶ diskuterer Foucault den historiske erfaringsform som opplysningstidens spørsmålsstillinger og former for kritikk oppsto innenfor. Man kan kanskje si at Foucault her presenterer en slags genealogi over opplysningskritikken.

I sin undersøkelse av (opplysnings-)kritikkens historie velger Foucault å legge vekt på den kristne kirkens maktform på 1400-tallet og fremover; pastoralmakten.

Pastoralmakten var i følge Foucault kjennetegnet ved idéen om at hvert individ, uansett alder og status, måtte la seg bli hersket over, dvs. man måtte underkaste seg en autoritet som kunne lede en til frelse. Denne praksisen, eller herskekunsten ("The art of governing"), var i begynnelsen avgrenset til klostrene og spesielt åndelige grupper. Men i perioden opp mot reformasjonen identifiserer Foucault en eksplosjon i denne herskekunsten ved at den blir sekularisert og overført til områder som barneoppdragelse, familien, og håndteringen av byer, fattige, fremmede grupper og armeer.¹⁹⁷ Pedagogikken, politikken og økonomien ble for eksempel utviklet som herskekunster og inngikk i den statliggjøring ("governmentalization") som preget denne perioden.

Foucault mener at spørsmålet "hvordan herske?" ble den dominerende form for refleksjon i denne historiske perioden. Men denne måten å formulere sitt samfunns sentrale spørsmål fikk i følge Foucault en naturlig *motreaksjon*; det åpnet for refleksjon rundt spørsmålet "hvordan *unngå* å bli hersket over?".¹⁹⁸ Det er refleksjonen rundt hvordan man ikke skal bli hersket over som Foucault kaller den kritiske holdningen. Men Foucault gjør det klart at det ikke her er snakk om en form

¹⁹⁶ Foucault, M., 1997 [1978]

¹⁹⁷ Ibid.: 27

¹⁹⁸ Ibid.: 28

for kritikk der målet er en radikal omsnuing av maktforholdene, eller en fullstendig oppløsning av denne makten.¹⁹⁹ Foucault forstår denne kritikken snarere som en bestemt holdning til den herskeformen som faktisk forelå. Det vil si, han forstår kritikken som en holdning som både respekterte og prøvde å omforme den foreliggende makten ved å modifisere, begrense, unnslippe eller utfordre dens effekter.

[T]here would have been something born in Europe at that time, a kind of general cultural form, both apolitical and moral attitude, a way of thinking etc. and which I would simply call the art of not being governed or better, the art of not being governed like that and at that cost. I would therefore propose, as a very first definition of critique, this general characterization: the art of not being governed quite so much.²⁰⁰

Den refleksjonsform som leder frem mot opplysningsfilosofiens kritikk er altså en refleksjon over hvordan man kan unnslippe å bli hersket over fullt så mye ("the art of not being governed quite so much").²⁰¹ Foucaults genealogiske poeng i "What is Critique?" er at den kritiske holdningen som kjennetegner opplysningsfilosofien må forstås i lys av sitt historiske opphav og sin tilblivelse som motmakt til en spesifikk form for makt, den pastorale makten, eller herskemakten.

4.1.2 To former for kritikk- to former for moderne filosofi

Som vi så i første kapittelet finner Foucault i "What is Enlightenment?" en motsetning eller en indre spenning mellom to former for kritikk i Kants opplysningstekst. Jeg beskrev i første kapittel dette som en motsetning mellom Kants transcendentale og (historisk) immanente form for kritikk. Spenningen mellom disse to formene for kritikk ser Foucault i hele den opplysningsfilosofiske tradisjonen og han mener den har blitt videreført i den moderne filosofien. Som han sier: "Kant seems to me have founded the two great critical traditions between which modern philosophy has been divided"²⁰²

¹⁹⁹ Ibid.

²⁰⁰ Ibid: 29

²⁰¹ Ibid.

²⁰² Foucault, M., 2004 [1983]: 18

På den ene siden har Kant fundert en kritisk filosofitradisjon som undersøker mulighetene for sann kunnskap, eller som undersøker kunnskapens legitimitet. Denne kritiske tradisjonen kaller Foucault i sine siste artikler en *sannhetsanalytikk*²⁰³ ("an analytic of truth"), og det paradigmatiskke eksempelet på denne typen sannhetsanalytikk finner Foucault i Kants tre kritikker. Store deler av den moderne filosofien har etter 1800-tallet blitt presentert og utviklet innenfor en slik sannhetsanalytikk, mener Foucault.

Men Foucault mener altså at det også i den moderne filosofien finnes en annen tradisjon, som uttrykker en annen kritisk undersøkelsesform enn sannhetsanalytikken, og at dette er en kritisk filosofi som spør etter hvordan vår egen samtid betinger vår tenkning. I sine siste artikler omtaler Foucault omtaler denne formen for kritikk som en *nåtidsontologi* ("ontology of the present") eller som en *ontologi over oss selv* ("ontology of ourselves")²⁰⁴, mens han i en noe tidligere artikkel omtale den som en *kritisk tankehistorie*²⁰⁵ ("A Critical History of Thought")²⁰⁶ Denne formen for kritikk finner Foucault altså først spor etter i Kants "Was ist Aufklärung?", selv om den der sameksisterer med den andre kritiske formen - sannhetsanalytikken. I den senere moderne filosofien gjenfinner Foucault denne alternative kritiske formen i filosofien "...from Hegel to the Frankfurt School by way of Nietzsche and Max Weber"²⁰⁷. Foucault tolker også sine egne tidligere verk inn i denne kritiske tradisjonen, selv om han stedvis innrømmer at han i sine tidlige verk ikke alltid klart så konturene av det han nå ser som sin kritiske filosofi.²⁰⁸

4.1.3 Opplysning og modernitet

I "What is Enlightenment?" bruker Foucault mye plass på å vise hvordan Baudelairens forståelse av modernitet gir uttrykk for samme kritiske holdning som han selv

²⁰³ Ibid.

²⁰⁴ Foucault, M., 2004[1983]: 18

²⁰⁵ "If Foucault is indeed perfectly at home in the philosophical tradition, it is within the *critical* tradition of Kant [...]. Florence, M., (Foucault, M.) 1999 [1984]: 314

²⁰⁶ Foucault, M., 1997 [1978]

²⁰⁷ Foucault 2004 [1983]: 18

²⁰⁸ Dette er typisk for Foucaults måte å omtale sin egen filosofi. I ulike intervjuer hevder han ulike måter som han mener hans verker må leses på, og jeg ser dette i seg selv som en eksemplifisering av hans moderne holdning; han har et aktivt selvforhold til sin filosofi og er i stadig endring.

søker.²⁰⁹ Modernismen blir ofte forstått utfra det jeg har kalt en epokal historieforståelse, og blir da forstått som eller som en forlengelse av en tidligere epoke, for eksempel som opplysningstidens fullbyrdelse. Baudelaire forstår ikke modernismen epokalt, han forstår derimot modernismen som det jeg i første kapittel omtalte som et etos eller som det å innta en bestemt holdning til tilværelsen. Denne holdningen er karakterisert ved å reflektere over sin samtids måte å forholde seg til historien på, eller ved å ha en bestemt form for selvrefleksivitet i sin nåtid. Innholdmessig blir moderniteten blir ofte forstått som en bevissthet om tidens diskontinuitet, eller som en bevissthet om tidens stadige bevegelse. Men for Baudelaire ligger det moderne ikke i denne bevisstheten i seg selv, men i det å ha en bestemt holdning til den stadige bevegelsen som man har en bevissthet om; "[...]; and this deliberate, difficult attitude consist in recapturing something eternal that is not beyond the present instant, nor behind it, but within it".²¹⁰ Den moderne holdningen består i følge Baudelaire og Foucault altså i å finne søke etter "noe evig" i sin nåtid, ikke bak den eller utenfor den og dette er uløselig forbundet med en trang til å endre sin nåtid:

For the attitude of the modernity, the high value of the present is indissociable from a desperate eagerness to transform it not by destroying it but by grasping it in what it is. Baudelairean modernity is an exercise in which extreme attention to what is real is confronted with the practice of a liberty that simultaneously respects this reality and violates it.²¹¹

I følge Baudelaire forakter ikke en modernist sin samtid. Tvert imot så opphøyer modernisten den ved å omskape den. Den moderne holdningen er altså en aktiv holdning til sin samtid, ikke en likegyldighet i forhold til den. Foucault viser til at Baudelaire bruker den moderne maleren Constantin Guys som eksempel på den moderne mann *par excellence*.

"What makes him the modern painter in Baudelaire's eyes is that, just when the whole world is falling asleep, he begins to work, and he transfigures that world [...] For the attitude of modernity, the high value of the present is indissociable from a desperate eagerness to imagine it, to imagine it otherwise than it is, and to transform it not by destroying it but grasping it in what it is."²¹²

²⁰⁹ Foucault, M., 1991 [1984a]: 39

²¹⁰ Ibid.

²¹¹ Ibid.: 41

²¹² Ibid.

En modernist har stadig et prosjekt og et mål med samtidens muligheter. Men en modernist er for Baudelaire ikke bare kjennetegnet ved sin holdning til sin samtid, han er også kjennetegnet ved den type aktive *selvforhold* som Baudelaire identifiserte i det som i hans samtid ble kalt *dandyisme*. En dandy var en som gjorde hele sin eksistens, sin kropp, sine følelser og sine lidenskaper, til et kunstverk. Baudelaire forståelse samsvarer her med Foucaults egen foretrukne måte å forstå moderniteten²¹³;

Modern man does not try to discover himself and his secrets, and his hidden truths: he is the man who tries to invent himself. He is constantly faced with the task of producing himself. There is no human nature to discover or unearth, no human essence to be freed or unshackled. There is only the ever-renewed task to create ourselves freely, to pursue and give new impetus to the undefined work of freedom.²¹⁴

Modernitetens holdning er for Baudelaire og Foucault verken essensialistisk eller nostalgisk. Den betrakter ikke passivt seg selv og sin samtid som en interessant kuriositet. Denne siste holdningen vil være holdningen til det Baudelaire kaller en *flâneur*.²¹⁵ Foucault selv omtaler denne passive betraktningen av samtiden og av seg selv som en anti-moderne holdning ("a countermodernity") som stadig truer det moderne prosjektet.²¹⁶

4.2 Foucault som en slags opplysningsfilosof, kantianer og modernist

Ut fra Foucaults sene artikler som "What is Enlightenment?" og "Kant on Enlightenment and Revolution" mener jeg vi godt kan velge å kalle Foucault en slags modernist, en slags kantianer og en slags *opplysningsfilosof*. Dette fordi Foucault søker å realisere en aktiv, kritisk holdning til seg selv og sin samtid, en selv-"lovgiving", en autonomi eller en frigjøring fra autoriteter. Foucault søker en *selvopplysning* i motsetning til passiv opplysning eller erkjennelse gjennom andre. Foucault uttrykker dermed den samme holdning som han gjenfinner hos Baudelaire

²¹³ At Foucault forstår moderniteten på denne måten er jo et uttrykk for Foucaults aktive holdning til sin egen samtid ettersom Foucault levde i den moderne tid. Det må også påpekes at Baudelaire begrenser seg til kunstens verden, til forskjell fra Foucault.

²¹⁴ Ibid.: 42

²¹⁵ Foucault, M., 1991 [1984a]: 40

²¹⁶ Ibid.: 42

og Kant og som kan ses som et kjennetegn ved den opplysningsfilosofiske tradisjonen.

Men det er klart at Foucault selv bare søker å videreføre den *ene* av de to former for kritikk han finner i opplysningsfilosofien, hos Kant, og i den nyere, moderne filosofien: Han markerer filosofisk avstand til den kritikk som tar form av en sannhetsanalytikk og utøver selv den type kritikk som tar form av en nåtidsontolog, eller en ontolog over oss selv. I tillegg til å markere filosofisk avstand til den ene av to kritiske former i opplysningsfilosofien og i moderniteten, mener jeg at Foucault også markerer avstand til en anti-moderne holdning (countermodernity) som truer det moderne prosjektet, eller opplysningsprosjektet. Når Foucault snakker om en anti-modernisme er det grunn til å tro at han vil distansere seg fra den franske post-strukturalismen i sin egen samtid. Jeg har tidligere i denne diskusjonen sagt at Foucault er notorisk uvillig til å posisjonere seg, noe som blant annet følger av at han vil vekk fra filosofi som en teoridannelse fordi dette uvilkarlig vil resultere i dogmatikk. Men i Foucaults siste artikler og manuskript mener jeg vi kan se en klarere posisjonering hos Foucault. Jeg mener vi kan forstå dette bedre dersom vi ser nærmere på den historiske konteksten som Foucaults opplysningsartikler ble skrevet innenfor.

I mars 1983 holdt Jürgen Habermas en forelesningsrekke ved Collège de France.²¹⁷ Der kritiserte Habermas den franske poststrukturalismen og postmodernismen, og argumenterte for at denne type filosofi representerte en neokonservativ underminering av opplysningsprosjektet og modernitetsprosjektet, noe som for Habermas er ett og samme ufullendte prosjekt. Hans kritikk var først og fremst rettet mot Derrida, Bataille og Foucault, og var sterkt kritisk til den franske moderne filosofiens bruk av Heidegger og Nietzsche. Det går frem av disse forelesningene at Habermas deler Foucaults kritikk av bevissthetsfilosofien, eller den essensialistiske subjektstilfilosofien fra Kant til Husserl, men Habermas er kritisk til Foucaults arkeologiske og genealogiske metode fordi denne i følge Habermas gjør en hermeneutisk praksis umulig.²¹⁸ Habermas kritiserer også den måten Foucault knytter makt til sannhet, og

²¹⁷ Denne forelesningsrekken ble i 1985 publisert under tittelen *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Det modernes filosofiske diskurs). Habermas, J. 1985

²¹⁸ Habermas 1985: kap. 9

Habermas insisterer selv på et universelt sannhetsbegrep som ikke kan sluttes ut fra maktrelasjoner.²¹⁹

I følge Erhard Bahr fremprovoserte Habermas påstander om at Foucault var en ”irrasjonalist”, en reaksjon hos Foucault som kommer tilsyne i Foucaults egne forelesninger i 1983 og 1984. Bahr mener Foucault bruker 200-årsjubileumet for Kants ”Was ist Aufklärung?” som en anledning for å ta et oppgjør med sin egen filosofi, og denne filosofiens relasjon til Frankfurterskolen og Habermas’ kritiske filosofi, på den ene side, og relasjonen til den franske poststrukturalismen, på den andre siden.²²⁰ I følge Bahr innebærer Foucaults valg av Kants opplysningstekst et brudd med den nyere franske filosofien og en tettere allianse med den tyske opplysningstradisjonen og tysk kritisk filosofi.²²¹ Når Foucault i ”What is Enlightenment?” skriver om den anti-moderne holdningen (”the countermodernity”) er det ut fra en slik lesning rimelig å anta at han sikter til post-strukturalismen i sin egen samtid.²²² En ting som kan tale mot Bahrs tolkning er at Foucault allerede i 1978-artikkelen ”What is Critique?” diskuterer Kants opplysningsartikkel fra 1784. Men jeg mener at man i ”What is Critique?” kan se en klar ambivalens i måten Foucault omtaler opplysningsprosjektet på, en ambivalens som ikke lenger er tilstede i hans manuskripter fra 1983 og 1984. Det er også talende at Foucault i 1984 skriver en artikkel om seg selv i *Dictionnaire de Philosophes*, der han skriver at Foucault klart hører hjemme i den kritiske tradisjonen etter Kant – men han velger likevel å skrive artikkelen under psevdonymet Maurice Florence.²²³ Det er altså flere ting som tyder på at Foucault fikk et klarere, men kanskje ikke helt nytt, syn på sin filosofi i årene før sin død.²²⁴

²¹⁹ Hoendahl, P., 1986: 60

²²⁰ Bahr, E. 1988: 102

²²¹ Ibid.

²²²“ I think it would be more useful to try to find out how the attitude of modernity, ever since its formation, has found itself struggling with attitudes of “countermodernity””. Foucault, M., 1991 [1984]: 39

²²³ Florence, M: (Foucault, M.) 1999 [1984]: 314

²²⁴ Foucault er åpen om denne endringen i tre intervjuer foretatt i januar, mai og juni 1984 ”The Ethics of Care of the Self as a Practice of Freedom” red. Bernauer (1988), ”The Concern for Truth” og ” The Return of Morality” i *Philosophy, Politics, Culture*, red. Lawrence & Kritzman (1988) I hans publiserte verker kommer dette til uttrykk i innledningen til *Bruken av Nyttelsene*. Foucault, M., 2001 [1984b]: 3-13

Poenget her er ikke å vise at Foucault står i en historisk kontinuitet til tidligere epokers tenking, eller til filosofer i hans egen samtid.²²⁵ Det interessante er ikke at Foucault adopterer en tysk opplysningstanke, eller at han står nærmere andre kritiske tendenser i egen samtid enn man ofte har tenkt. Det interessante er at Foucault omformer opplysningsfilosofiens holdning på en måte som er helt egenartet, og som klart skiller seg fra andre måter å bruke opplysningsfilosofien på: Foucault omformer opplysningsfilosofien til en moderne prosedyre eller en moderne prosess som man kan kalle *kontinuerlig opplysning*.²²⁶

I have been seeking to stress that the thread that may connect us with the Enlightenment is not faithfulness to doctrinal elements, but rather the permanent reactivation of an attitude – that is, of a philosophical ethos that could be described as a *permanent critique of our historical era*.²²⁷

Når Foucault snakker om en permanent kritikk av vår historiske samtid mener han en kontinuerlig opplysning av vår samtids og vår subjektforms *historisk a priori* grenser. I denne permanente kritikken, eller kontinuerlige opplysningen, inngår alle de teknikker som jeg til nå har sett på som del av Foucaults filosofiske metode; dvs. arkeologien, genealogien, en kritisk tenkehistorie, en ontologi over vår samtid og en ontologi over oss selv. Foucaults kontinuerlige opplysning er det jeg har kalt hans historisk-filosofiske metode. I denne metoden tar Foucault selvsagt utgangspunkt i hva som muliggjør transgresjon i en gitt historisk situasjon, men hans poeng synes likevel å være generelt nok: En avdekning av og frigjøring de måter vi blir formet på, kan ikke abstrahere fra de historisk a priori formene dette skjer gjennom, men må ta form av en refleksjon over dette historiske a priori.

4.2.1 Foucaults opplysning i kontrast til andre moderne opplysningsprosjekter

Jeg har diskutert hvordan Foucaults kritikk skiller seg fra Kants kritikk, men det kan være interessant å se nærmere på hvordan Foucaults opplysningsprosjekt skiller seg

²²⁵ Dette er noe som for eksempel Maurizio Passerin d'Entrèves er opptatt av i sin artikkel "Between Nietzsche and Kant: Michel Foucault's Reading of "What is Enlightenment?" d'Entrèves, M. P., 1999. Her hevder han at Foucault står mye nærmere Nietzsche enn Kant, og advarer mot det han kaller "[...]the American taming of Foucault" Ibid.: 356. For eksempel Dreyfus og Rabinows fortolkning av Foucault som en tilbakevending til "[...] the fold of a reasonable, accommodating community of "enlightened" inquiry". Ibid.:355f.

²²⁶ Foucault, M., 2004 [1983]: 17 Jmf. Bahr 1988: 104ff

²²⁷ Foucault, M. 1991 [1984a]: 42, min kursiv.

fra den moderne form for opplysning som han på mange måter står nærmest i sin samtid. Jeg tenker her først og fremst på den kritiske filosofien til Habermas.²²⁸

For det første mener Foucault at moderne opplysningsfilosofer som Habermas skaper en "utpressingssituasjon" i forhold til opplysningsfilosofen ("The "blackmail" of Enlightenment").²²⁹ Foucault mener at disse filosofene stiller opp et autoritært alternativ; man må enten være "for" eller "mot" opplysningen. Er man for opplysningen ser man på opplysningens rasjonalitetsprinsipper som gode og vil realisere disse, i motsatt fall kritiserer man opplysningsfilosofien og vil bort fra dens rasjonalitetstenkning og er dermed anti-modernisme. Jeg tror Foucaults poeng her er at dette innebærer en forståelse av opplysning som et sett doktriner, og ikke som en holdning.

For det andre advarer Foucault mot tendensen mot å sammenblande opplysning og *humanisme*. Foucault ser humanismen som et tema, eller et sett av tema, som i mange tilfelle har fungert som et kritisk prinsipp. Men i historien finner Foucault at også at bevegelser som kristendommen, marxismen, nasjonalsosialismen og stalinismen har påberopt seg en slags humanisme. Dette betyr ikke at Foucault mener at all humanisme skal avvises, hans poeng er heller at "[...] the humanistic thematic is in itself too subtle, too diverse, too inconsistent to serve as an axis of reflection".²³⁰ Et kanskje større problem, slik Foucault ser det, er at humanismen siden 1600-tallet har bygget på oppfatninger om mennesket som er hentet fra religionen, vitenskapen og politikken, således kan humanismen bli et essensialistisk og legitimerende prinsipp, snarere enn et kritisk og overskridende prinsipp. Denne kritikken er nært knyttet til en kritikk av det Foucault ser som en essensialistisk subjekts- og rasjonalitetsforståelse hos filosofer som Habermas.

Habermas deler Foucaults kritikk av Kants forestilling om en ren fornuft. Han avviser altså som Foucault at man kan komme frem til en ren rasjonalitet ved å undersøke bevissthetens strukturer. Men selv om Habermas ser at vi også blir konstituerte av vår historie, gir han ikke opp å søke etter universelle formale strukturer for rasjonalitet.

²²⁸ For diskusjoner av Foucault-Habermas debatten jmf. McCarthy 1990: 437ff, Love, N.S., 1989: 269ff og Frasier, N, 1989: 17ff

²²⁹ Foucault, M., 1991 [1984a]: 42f

²³⁰ Ibid.: 43

Habermas går bare over til å lete etter disse universelle formale strukturene i den intersubjektive kommunikative praksisen, i stedet for som Kant å lete etter dem i bevissthetens konstitusjon. Dermed operer Habermas fremdeles med et rasjonalitetsbegrep som ikke primært blir forstått utfra rasjonalitetens historiske a priori, og hans kritikk tar således form av en universelt orientert sannhetsanalyttikk, ikke en ontologi over sin samtid eller oss selv. I motsetning til denne form kritikk vil Foucault som vi har sett ha en kritikk som tar form av en "...a historical investigation into the events that have led us to constitute ourselves and to recognise ourselves as subjects of what we are doing, thinking, saying."²³¹ Foucaults kritikk søker det lokale, singulære og kontingente i rasjonaliteten og subjektformen, i stedet for det universelle;

[If] the Kantian question was that of knowing what limits knowledge has to renounce transgressing, it seems to me that the critical question today has to be turned back into a positive one: in what is given to us as universal, necessary, obligatory, what place is occupied by whatever is singular, contingent, and the product of arbitrary constraints? The point, in brief, is to transform the critique conducted in the form of necessary limitation into a practical critique that takes the form of a possible transgression"²³²

Foucault legger altså fram sin kritikk som en praktisk kritikk styrt av den etiske, aktive interessen for mulig overskridelse, og som en ledd i det han kaller "the undefined works of freedom".²³³

4.3 Avslutning

Det vi frigjør oss til gjennom å opplyse og overskride grensene for vår egen erfaringsform, kan i følge Foucault aldri bare avdekkes; det må alltid skapes. Denne måten å forstå autonomi på innebærer en radikaliserings av den aktive kunnskapssøkende holdningen, eller en radikaliserings av det etos som Foucault også identifiserer i Kants kritikk og opplysning: Det er ikke nok å ha en modig, analytisk og kritisk holdning slik Kant og andre opplysningsfilosofer skisserer. Vi må ikke bare overskride illusjoner, vi må også overskride hvem vi er. Vår holdning må derfor være

²³¹ Ibid.: 45f

²³² Ibid.: 45

²³³ Ibid.: 46

kreativ eller skapende, vi må skape oss selv i den grad vi klarer å overskride de gitte erfaringsrammer.

Foucaults permanente opplysning, eller permanente kritikk er en slags opplysning uten Subjekt, dvs. uten et Subjekt med stor S. Foucaults opplysning er en opplysning av erfaringsgrenser og subjektsgrenser som stadig flytter seg, i stedet for å stå fast. Foucault bidrar på denne måten med en annen form for opplysningsfilosofi, en opplysningsfilosofi som ikke selv ender opp i dogmatikk og som representerer et viktig korrektiv til dogmatisk filosofi i vår tid.

Man kan også verdsette Foucaults singulære historiske beskrivelser fordi de utfyller vår tids kritiske sosialteori. Slik jeg ser det er Foucaults beskrivelser ikke bare utfyllende, men også en viktig *motvekt* til disse teoriens vektlegging av det teoretiske, normative og generelle. Foucault utfordrer kritiske teoretikere av i dag til å detranscendentalisere sin forståelse av begreper som ”fornuft”, ”sannhet” og ”frihet” i enda større grad enn de til nå har gjort.²³⁴ For at kritisk sosialteori skal ha en praktisk funksjon, må den begynne med de singularitetene som lar seg omforme og overskride, slik Foucault insisterer på i sin historisk-filosofiske metode.

²³⁴ Jmf. McCarthy, T., 1990: 463

LITTERATURLISTE

Årstall i hakeparentes viser til førsteutgaven av verket, årstall i parentes viser til sitert eller referert utgave.

Aristoteles:

(1999) *Den nikomakiske etikk*, Bokklubben Dagens Bøker, Oslo.

Audi, R. (red.) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Bahr, E.:

(1988) "In Defense of Enlightenment: Foucault and Habermas" i *German Studies Review*, Vol. 11, No. 1 (Feb., 1988), s. 97-109.

Bernauer, J. og Rasmussen, D. (red):

(1988) *The Final Foucault*, Cambridge University Press, MA.

Canguilhem, G.:

(1999) "The death of man, or exhaustion of the cogito?" i Gutting, (red.) *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 71-91.

Copleston, F.:

(1994) *A History of Philosophy*, Vol. VI, Image, New York.

de Cuzzani, P.:

(2003) "Arkeologien og medisinen. Michel Foucault og medisinfilosofien" i *Å lese medisinen*, Spartacus forlag, Oslo. s.155-187.

Deleuze, G.:

(2000) [1986] *Foucault*, University of Minnesota Press, New York.

(1988) [1970] *Spinoza: Practical Philosophy*, City Lights Books, San Francisco.

d'Entrèves M. P.:

(1999) "Between Nietzsche and Kant: Michel Foucault's Reading of "What is Enlightenment?", *History of Political Thought* Vol. XX. No 2. Summer 1999, s. 337-356.

Descartes, R.:

(1993) [1641] *Meditations on First Philosophy*, Routledge, London.

- Dreyfus, H. L. & Rabinow, P.:
 (1983) [1982] Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics*,
 The University of Chicago Press, Chicago.
- Falkum, E.:
 (1973) "Innledning" i Foucault, M., (1973) [1961] *Galskapens historie i
 opplysningens tidsalder*, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo, s. 7-15.
- Florence, M., (Foucault, M.):
 (1999) [1984] "Foucault, Michel 1926- " i Gutting, G. (red.) *The Cambridge
 Companion to Foucault*, Cambridge University Press, s. 314-319.
- Foucault, M.:
 (1992) [1985] "Livet som erfaring og vitenskap" i *Agora*, nr. 1-2, s. 84-94.
 (1991) [1984a] "What is Enlightenment?" i *The Foucault Reader*,
 Rabinow, P. (red.), Penguin, New York, s. 32-50.
 (2001) [1984b] *Seksualitetens historie 2, Bruken av nytelsene*, Pax Forlag, Oslo.
 (2002) [1984c] *Seksualitetens historie 3, Omsorgen for seg selv*, Pax
 Forlag, Oslo.
 (1983) [1982] "Subject and Power" i Dreyfus, H. L. & Rabinow (red.)
Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, The
 University of Chicago Press, Chicago, s. 208-226.
 (2004) [1983] "Kant on Enlightenment and Revolution" i Gane, M. and
 Johnson, T. (red.) *Foucault's New Domains*, Routledge, London,
 s.10-18.
 (1997) [1978] "What is Critique?" i Lotringer, S. and Hochroth, L. (red.) *The
 Politics of Truth*, Herder & Herder, New York, s. 23-82.
 (1999) [1976] *Seksualitetens historie 1, Viljen til viten*, Pax Forlag, Oslo.
 (1980) [1975] "Body/Power" i C. Gordon (Red.) *Power/Knowledge:
 Selected Interviews & Other Writings*, Pantheon Books, New
 York, s. 55-62.
 (2001) [1975] *Overvåkning og straff-Det moderne fengsels historie*, Gyldendal,
 Oslo.
 (1991) [1971] "Nietzsche, Genealogy, History" i Rabinow, P. (red.) *The
 Foucault Reader*, Penguin Books, London, s. 76-100.
 (1996) [1966] *Tingenes Orden*, Aventura Forlag, Oslo.

- (1977) [1963] "A Preface to Transgression" i Bouchard, D. F. (red.) *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Cornell University Press, Ithaca New York, s. 24-40.
- (1973) [1961] *Galskapens historie i opplysningens tidsalder*, Gyldendal norsk forlag, Oslo.
- Frasier, N.:
 (1989) "Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions" i *Unruly Practices*, Minneapolis, s. 17-34.
- Freud, S.:
 (1993) [1930] *Ubehaget i kulturen*, Cappelens upopulære skrifter, Cappelen forlag, Oslo.
- (1970) [1930] *Three Contributions to The Theory of Sex*, Nervous and Mental Disease Publishing, New York.
- (2000) [1900] *Drømmetydning*, De Norske Bokklubbene, Oslo.
- Gordon, C.:
 (2004) [1993] "Question, ethos, event: Foucault and Kant on Enlightenment" i Gane, M. and Johnson, T. (red.) *Foucault's New Domains*, Routledge, London, s. 19-35.
- Habermas, J.:
 (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, Cambridge Polity Press, New York.
- Hippokrates:
 (1923) [400 f.kr.] *Epidemics*, oversatt av W.H.S. Jones, Harvard University Press.
- Hobbes, T.:
 (1996) [1651] *Leviathan*, i Morgan, M. L. (red.) *Classics of Moral and Political Theory*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge.
- Hoendahl, P.:
 (1986). "Habermas *Philosophical Discourse of Modernity*" i *Telos* 69 (Fall 1986), s. 49-65.
- Kant, I.:
 (1995) [1790] *Kritikk av dømmekraften*, i utvalg, oversatt av Espen Hammer, Pax Forlag A/S, Oslo.

- (1997) [1785] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* i (norsk oversettelse ved Eivind Storheim) *Morallov og frihet*, Gyldendal norsk forlag, Oslo.
- (2006) [1784] "What is Enlightenment?" (Was ist Aufklärung?)
www.forhdam.edu/halsall/mod/kant-whatis.html [10.01.2006].
- (1997) [1784] *Kritikk der praktischen Vernunft* i (norsk oversettelse ved Eivind Storheim) i *Morallov og frihet*, Gyldendal norsk forlag, Oslo.
- (2003) [1781/1787] *Kritik af den rene Fornuft* (dansk oversettelse ved Claus Bratt Østergaard på grunnlag av Jens Zimmermanns redaksjon av 1. og 2. utgaven), Det lille forlag, Fredriksberg.
- Kritzman, D.L. (1988) *Michel Foucault. Politics, Philosophy, Culture*, Routledge, New York.
- Marx, K. og Engels, F.:
 (1996) [1848] *The Communist Manifesto* i Morgan. M. (red.) *Classics of Moral and Political Theory*, s.1168-1204.
- Macherey, P.:
 (1998) [1988] "Foucault: Ethics and Subjectivity" i *In a Materialist Way*, Verso, London, s. 96-107.
- McCarty, T.:
 (1990). "Critique of Impure Reason" i *Political Theory*, Vol.18, No,3, s. 437-469.
- Nietzsche, F.:
 (1994) [1887] *Moralens genealogi*, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo.
- Platon:
 (1946) *Staten*, (oversatt av Henning Mørland), Dreyers Forlag, Oslo.
- Rabinow, P. (red.):
 (1991) *The Foucault Reader*, Penguin, New York, s. 32-50.
- Schaanning, E.:
 (2002) "Etterord" i Foucault, M., [1984b] *Seksualitetens historie 2, Bruken av nytelsene*, Pax forlag, Oslo, s. 293-310.
- (1999a) "Forord" i Foucault, M., [1976] *Seksualitetens historie 1, Viljen til viten* Pax forlag, Oslo, s. 7-12.
- (1999b) *Fortiden i våre hender, Foucault som vitenshåndtør*, Bind 2, Institutt for kulturstudier, Universitetet i Oslo.
- Spinoza, B.:
 (2002) [1677] *Etikk – Bevist på geometrisk vis*, De Norske Bokklubbene, Oslo.

Utaker, A.:

(2000) "Michel Foucault: Maktens forvandlinger" i Iver B. Neumann (red.) *Maktens strateger* Pax Forlag A/S, Oslo, s. 25-50.

(1999) "Michel Foucault. Tenkning og historie" i *Agora* nr. 3/4-99, Res Publica, 46/47, s. 152-174.

Veyne, P.:

(1997) [1993] "The Final Foucault and His Ethics", i A. I. Davidson (red.) *Foucault and His Interlocutors*, University of Chicago Press, Chicago, s. 225-233.

(1997) [1971] "Foucault Revolutionizes History", i A. I. Davidson (red.) *Foucault and His Interlocutors*, University of Chicago Press, Chicago, s.146-182.

Østerberg, D. (2001) veiledende kommentarer til Foucaults *Overvåkning og Straff*, Pax Forlag, Oslo.