

Peter Dews

Makt og subjektivitet hos Foucault¹

Den «begjærersfilosofien» som ble utviklet av Jean-François Lyotard og Gilles Deleuze i perioden fra slutten av 1960-tallet til midten av 70-årene, kan oppfattes som forsøket, innenfor rammene av poststrukturalismen, på å fastholde den uavhengige kraften ved en «indre natur» – den «transitivismen til en spontan estetikk» som *Discours, Figure* henviser til² – i opposisjon til antakelsen i både klassisk strukturalisme og lacaniansk psykoanalyse om at ingen genuin kamp, som innebærer undertrykkelsen av legemlige impulser og energier, er påkrevd for at språklige og samfunnsmessige regler skal etableres og gjøres varige. Denne argumentasjonen, og det estetiserte politikkbegrepet som ledsaget den, står åpenbart i et nært forhold til blomstringen av selvuttrykket, til forsvaret for fysisk og erotisk spontanitet i opposisjon til den moderne arbeidsverdens asketiske rutiner, som preget hendelsene i mai 1968. Men denne åpenbaringen av den potensielt eksplosive kraften i det individuelle «begjæret» var ikke den eneste måten hvorigjennom maiopprøret representerte en grunnleggende utfordring av den oppfatningen av det sosiale som noe som består av systemer av kommunikasjon eller symbolsk utveksling som strukturalismen fra tidlig på 1960-tallet hadde basert seg på. Den gjorde det også klart at symbolske strukturer, langt fra å utfolde seg i samsvar med en immanent logikk, var bestemt av og tjente til å dekke over maktrelasjoner. Teoretisk impliserer begrepene om begjær og makt, hvert av dem oppfattet som en «maktdimensjon som unndrar seg signifikantens logikk», hverandre.³ Lyotards og Deleuzes redegjørelse for

¹ Dette er en oversettelse av Peter Dews artikkel «Power and Subjectivity in Foucault», som ble trykt i *New Left Review*, 144, 1984, 72–93. Innholdet i artikkelen ble senere innarbeidet og videreutviklet i Dews' bok *Logics of Disintegration. Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory* fra 1987. [Red. anm.]

² Jean-François Lyotard, *Discours, Figure*. Paris: Klincksieck 1971, 213.

produksjonen av det selvbevisste subjektet gjennom oppdemmingen av libidinos energi krever en teori om den makten som tvinger gjennom denne oppdemmingen, for uten dette, noe utviklingen i deres tenkning demonstrerer, oppfattes begjæret som selvundertrykkende, og grunnlaget for politisk kritikk undergraves.⁴ På samme vis krever en maktteori med radikale ambisjoner en redegjørelse for det makten dominerer eller undertrykker, for uten en slik redegjørelse kan ikke maktrelasjoner lenger framstå som kritikkverdige.

Det er Michel Foucault som i løpet av 1970-årene vender seg bort fra de mer begrensede metodologiske overveielsene som hadde opptatt ham mot slutten av 1960-tallet, og som begynner å utarbeide den maktteorien som var påkrevd av skuffelsen over strukturalismens politiske uegnethet. Det vil likevel være et feilgrep å forstå Foucaults interesse for maktproblemet på 70-tallet som ganske enkelt den teoretiske kompletteringen av den begjærsfilosofien som var utarbeidet av Deleuze og Lyotard. Det er riktig at Foucault ofte synes å framsette teoretiske generaliseringer om maktens egenart. Men Foucaults tenkning er, på en måte som ikke har noe motsvar i begjærsfilosofenes verker, forankret i en høyst individuell historisk oppfatning, hvis hovedtema er overgangen fra tradisjonelle til moderne, industrielle samfunn, og den er spesielt opptatt av kunnskapsformene og samfunnsorganiseringen som særpreger den kapitalistiske moderniteten. Hans teoretiske formuleringer om maktens egenart lar seg ofte bare forstå fullt ut når de settes i sammenheng med denne oppfatningen. Faktisk kan det argumenteres for at det er utholdenheten Foucault har framvist, og med hvilken han har utarbeidet sin forståelse av det moderne Vestens historiske grunnlag, samt det slående ved det bildet og den allegorien han har anvendt for å uttrykke sitt forhold til moderniseringsprosessen, som har vært avgjørende for hans kraft og hans appell, snarere enn hans moteriktig fluktuerende, og ofte inkonsistente, teoretiske og filosofiske uttalelser. En vurdering av Foucaults historiske oppfatninger er derfor en avgjørende forutsetning for å ta stilling til hans maktteori.

³ Frasen er anvendt av Lyotard i *Dérive à Partir de Marx et Freud*. Paris: Union Générale 1973, 311.

⁴ Lyotards *Économie Libidinale* (Paris: Minuit 1974) avviker fra Gilles Deleuze og Félix Guattaris *Anti-Ødipus. Kapitalisme og schizofreni* (London: Athlone Press 1984) ved at den eksplisitt omfavner denne implikasjonen.

Foucaults historiske redegjørelse for moderniteten

Helt siden starten av sitt forfatterskap, om enn mer eksplisitt i enkelte perioder enn i andre, har Foucault vært opptatt av framveksten, ekspansjonen og konsolideringen av apparatene for administrativ intervensjon i, og kontroll over, den sosiale verden, av det han senere har kalt «hyrdemakt».⁵ Dette temaet er for første gang brakt på banen – på en måte som setter tonen for mange av Foucaults senere diskusjoner – i kapitlet i *Galskapens historie* som er viet «Den store innesperringen», hvor Foucault beskriver framveksten av institusjoner for segregering og tvangsarbeid, arbeidsanstaltene, *Zuchthaus* og *Hôpital Général*, i Europa i løpet av 1600-tallet. Foucault antar at disse institusjonene markerer en kvalitativ forandring i relasjonene mellom staten og dens borgere: galskap, sammen med fattigdom, arbeidsløshet og arbeidsudyktighet oppfattes for første gang som et «sosialt problem» som faller inn under statens ansvarsområde. Foucault benekter ikke innesperringens økonomiske dimensjon, som et middel for å redusere sosialt press i en periode preget av inflasjon og arbeidsløshet, men han er langt mer opptatt av virkningene og implikasjonene av det han oppfatter som en ny oppfatning av staten som en institusjon som opprettholder og forøker den allmenne velferden, og av måten hvorigjennom denne oppfatningen virker sammen med et prosjekt for å homogenisere og forme befolkningen gjennom moral. Arbeidsanstaltene, hvis oppgave med å innprente en ny «etisk arbeidsbevissthet» var – hevder Foucault – mer grunnleggende enn deres motsigelsesfulle økonomiske funksjon, røper «en stor drøm som borgerskapet kretset om i klassisismen: at statens og hjertets lover egentlig er de samme».⁶ Denne framstillingen av den store innesperringen vil dermed danne modellen for Foucaults diskusjon av framveksten av «humanitære» holdninger til den sinnssyke mot slutten av 1700-tallet. Åpningen av Tukes York Retreat og

⁵ Se Michel Foucault, «Omnes et Singulatum: Towards a Critique of Political Reason», i S. M. McMurrin (red.), *The Tanner Lectures on Human Values*. Cambridge: Cambridge University Press 1981. [Denne artikkelen finnes på norsk, som «Omnes et singulatum: mot en kritikk av den politiske fornuft», i Michel Foucault, *Forelesninger om regjering og styringskunst*, oversatt av Iver B. Neumann. Oslo: J. W. Cap-pelens Forlag 2002. O.a.]

⁶ Michel Foucault, *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason*. New York: Vintage 1973, 61. [Dette og de følgende sitatene fra denne boka er gjengitt fra den norske oversettelsen: *Galskapens historie i opplysningens tidsalder*, oversatt av Fredrik Engelstad og Erik Falkum. Oslo: Bokklubbens kulturbibliotek 2000, 70.]

Pinels frigjøring av de sinnssyke ved Bicêtre framstilles som noe som fører til den «gigantiske moralske fengslingen»,⁷ som er mer undertrykkende enn de tidligere praksisene knyttet til brutal innesperring, siden den virker på sjelen snarere enn på kroppen alene. Moderne former for offentlige tiltak og velferd er, underforstår Foucault, uatskillelige fra enda strammere former for sosial og psykologisk kontroll.

Et særtrekk ved Foucaults tilnærming til historisk analyse, som *Galskapens historie* tydelig introduserer, er hans tendens til å fortette en generell historisk argumentasjon i en oppsporing av spesifikke institusjoners framvekst. I Foucaults neste historiske verk blir denne konsentrasjonen enda mer åpenbar. Den er faktisk gjort eksplisitt i bokas tittel: *Klinikkens fødsel*. Samtidig gjør imidlertid Foucaults analyse av debattene om medisinen status og om egnede former for sosiale tiltak som ble iverksatt midt under den franske revolusjonen, og hans utlegning av politikkformene som fulgte, tydeligere det vidtfavnende grunnlaget for hans redegjørelse for moderniteten. *Klinikkens fødsel* kan oppfattes som en oblik polemikk mot den marxistiske oppfatningen om at statens rolle – under den seirende kapitalismen – typisk var begrenset til å opprettholde den private lovens orden for å sikre økonomisk virksomhet, og til å tilveiebringe en dertil hørende allmenn ordensgaranti. Ifølge denne oppfatningen har den borgerlige staten blitt drevet til økende intervensjon gjennom markedets dysfunksjonalitet, mens Foucault ønsker å vise at intervensjon og administrativ kontroll har definert den moderne staten helt siden begynnelsen. I debattene Foucault gjennomgår, blir det vist at den økonomiske liberalismens diktater, som ville ha understøttet en fullt ut deregulert, frilansstatus for medisinen, har blitt beseiret av kravet om overvåkning av nasjonens helse, et krav som allerede hadde gjort seg gjeldende forut for revolusjonen i grunnleggelsen av *Société Royale de Médecine*, som skulle virke som «et sentraliseringspunkt for kunnskap, en autoritet for registreringen og vurderingen av all medisinsk virksomhet».⁸ I dette perspektivet kan «klinikkens fødsel» forklares som et resultat av behovet for en type medisinsk institusjon som ville muliggjøre en systematisk observasjon av nasjonens helse, som innfridde kompromisset som besto i å tildele medisinen

⁷ Ibid., 278. [*Galskapens historie i opplysningens tidsalder*, op.cit., 296.]

⁸ Michel Foucault, *The Birth of the Clinic. An Archeology of Medical Perception*. London: Tavistock 1973, 28. Sitatene fra foreliggende engelske oversettelser av ikke-engelske verker er enkelte steder endret for å bidra til større presisjon og konsistens.

«et lukket område som var reservert for den alene, uten verken å gripe til de korporative strukturene fra *ancien régime* eller falle tilbake til former for statskontroll som minner om Konventets epoke».⁹ Det «medisinske blikket» som det henvises til i bokas undertittel, er formet av den nye uhemmede observasjonsformen som var gjort mulig for legen ved den innlagte pasientens seng, og som virket sammen med et system for å overvåke helse og hygiene som var etablert på statlig nivå. Således stadfester *Klinikkens fødsel* igjen oppfatningen, som allerede var uttrykt i *Galskapens historie*, til tross for at Foucault her er opptatt av fysisk snarere enn moralsk sykdom, om at overvåkning av, og intervensjon i, det sosiale domenet gjennom velferds- og kontrollinstanser er et mer grunnleggende trekk ved moderne samfunn enn en økonomi frisatt fra direkte politiske herredømmerelasjoner.

I Foucaults to etterfølgende bøker, *Tingenes orden* og *Vitensarkeologien*, er denne interessen for framveksten av moderne former for administrering av den sosiale verden knapt til stede overhodet, og Foucaults oppmerksomhet vender seg nærmest fullstendig mot vitenskapelige diskursers interne struktur, spesielt «menneskevitenskapenes» diskurs, hvis opprinnelse han mener er tett bundet sammen med disse administrasjonsformene. I dette henseende kan det hevdes at Foucault, i samsvar med objektivismen i den strukturalistiske bevegelsen som helhet, i løpet av 1960-årene beveget seg bort fra enhver form for politisk orientert analyse. Allerede i forordet til *Klinikkens fødsel* hadde Foucault erklært: «Denne boka dreier seg ikke om å framheve én form for medisinsk viten på bekostning av en annen, likeså lite som den er et angrep på legevitenskapen ut fra et ønske om å få den fjernet. Som i mine andre bøker er det tale om en strukturell analyse som i diskursens kompakthet prøver å utrede de historiske betingelsene som gjorde den mulig.»¹⁰ Det fantes uansett et åpenbart sammenfall mellom det politiske spørsmålet om institusjoner for sosial kontroll, som var gitt en ny aktualitet gjennom hendelsene i mai 1968, og Foucaults langvarige opptatthet av framgangsmåter for overvåkning og innesperring, slik at selv om Foucault, i likhet med de øvrige framstående skikkelsene som var assosiert med strukturalismen, ikke spilte noen direkte rolle i oppstanden, var det en forholdsvis enkel sak for ham å omgjøre sin posisjon og framstå som en viktig teoretiker for *gauchismen* ved overgangen til 70-årene.¹¹ I løpet av de

⁹ Ibid., 79.

¹⁰ Ibid., xix. Ordet «strukturell» er utelatt fra nyere franske utgaver.

tidlige 70-årene var Foucault aktiv i forskjellige debatter og intervensjoner langt ute på venstresiden, den mest offentlig kjente av dem var hans deltakelse i dannelsen av en Gruppe for Informasjon om Fengsler (GIF) i etterkant av en sultestreik som startet blant venstreradikale varetektstfanger i 1971. Og i 1975, seks år etter hans foreløpig siste bok, bar denne erfaringen som politisk militant teoretiske frukter i form av *Overvåkning og straff*, en historisk studie av det moderne fengselssystemets framvekst.

Overvåkning og straff tar tydelig opp igjen den historiske analysen som ble påbegynt av Foucault i *Galskapens historie* og *Klinikkens fødsel*, og som delvis ble forlatt under den strukturalistiske euforien på midten av 60-tallet. Som sine forløpere anvender den det organisatoriske grepet som består i å fokusere på framveksten av en spesifikk institusjon. Samtidig er det også det verket hvor Foucault introduserer og begynner å utarbeide sin maktteori, og derigjennom markerer han avstand fra mange av sine grunnleggende teoretiske antakelser fra 1960-tallet. Lanseringen av maktbegrepet gjør det mulig for Foucault å formulere langt mer systematisk enn tidligere sin oppfatning av omdannelsen i formene for sosial organisering og herredømmerelasjoner som kjennetegner overgangen fra *ancien régime* til det nittende århundrets postrevolusjonære samfunn, en omdannelse som han beskriver, i en konsis formulering, som en «dreining av individualiseringens politiske akse». ¹² Under et føydalt og monarkisk system, antar Foucault, er individualiseringen størst i samfunnets øverste lag. Makten er synlig legemliggjort i kongens person, like fullt danner den i sin virkemåte «et diskontinuerlig, sammenhengende, globalt system med liten kontroll over detaljene». ¹³ Under denne typen regime er forestillingen om for-

¹¹ Denne reorienteringen kan iakttas i et intervju fra tidlig på 1970-tallet, hvor Foucault erklærer: «Det jeg forsøker å gjøre, er å gripe de implisitte systemene som bestemmer atferden vi er mest fortrolige med, uten at vi er klar over det. Jeg forsøker å oppspore deres opphav, å framlegge deres formasjon, begrensningene de legger på oss. Jeg forsøker derfor å stille meg seg på avstand fra dem og vise hvordan man kan unnslippe dem.» «Interview with J. K. Simon», i *Partisan Review*, bind 38, nr. 2, 1971.

¹² Michel Foucault, *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*. London: Penguin Books 1977, 192. [Her gjengitt fra den norske oversettelsen: *Overvåkning og straff. Det moderne fengsels historie*, oversatt av Dag Østerberg. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag 1994, 173.]

¹³ Michel Foucault, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, redigert av Colin Gordon. Brighton: Harvester Press 1980, 151.

brytelse fremdeles ikke fullt ut atskilt fra forestillingen om vanhelligelse, slik at straffen utøves som et ritual som ikke tar sikte på å «reformere» overtrederen, men å uttrykke og gjenopprette lovens ukrenkelighet som har blitt overtredet, et prinsipp som er iøynefallende illustrert gjennom beskrivelsen, som innleder *Overvåkning og straff*, av henrettelsen av kongemorderen Damians. Slike former for gjengjeldelse, hevder Foucault, tar sikte på å manifestere kongens ubegrensede, enestående makt (*surpuissance*) over en mer eller mindre anonym samling subjekter. I moderne samfunn blir imidlertid straffeinstansene del av et altgjennomtrengende, upersonlig system for overvåkning og irrettesettelse som vier en stadig økende oppmerksomhet til det enkelte tilfellets idiosynkrasier, og framfor alt til individets «psykologi», ettersom hensikten snarere enn overtredelsen nå blir det avgjørende kriteriet for straffbarhet. Generelt tenderer makten i føydale samfunn mot å være vilkårlig og upresis, mens maktens virkninger i moderne samfunn «sirkulerer gjennom stadig mer finmaskede kanaler, og vinner tilgang til individene selv, til deres kropper, og alle deres daglige gjøremål». ¹⁴

Men sin karakteristiske teft for det frapperende bildet oppsummerer Foucault denne omdannelsen i «maktens økonomi» i sin beskrivelse av panoptikonet, en arkitektonisk anordning som ble fremmet av Bentham mot slutten av det attende århundret. Anordningen består av et sentralt, opphevet vaktårn omgitt av en sirkulær plassering av celler, hvor hver av dem lar seg overskue fra midtpunktet, og som dermed muliggjør at dens enkelte innsatte kan fanges, avtegnes i silhuett, av lyset som beveger seg forbi cellen fra utsiden. Dette arrangementet gjør det mulig for én enkelt observatør i sentraltårnet å overvåke en mengde individer, som hver enkelt er avskåret fra enhver sidestilt kontakt med sine medfanger. Videre: siden vakten, til tross for at han er ute av stand til å observere alle innsatte på samme tid, ikke kan ses fra utsiden av tårnet, oppnås en *virkning* av konstant, allvitende overvåkning. Siden ingen fange kan være sikker på når han eller hun ikke er observert, er fangene tvunget til hele tiden å holde orden i sin egen atferd på grunn av frykten for mulig oppdagelse: Panoptikonet muliggjør en ny, mye mer effektiv maktutøvelse, «uten andre fysiske begrensninger enn arkitektur og geometri». ¹⁵ Som Foucaults henvisninger til «dette panoptiske samfunn, hvor den fengselsaktige armatur er det allesteds-

¹⁴ Ibid., 151–152.

¹⁵ Michel Foucault, *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*, op.cit., 206. [*Overvåkning og straff. Det moderne fengsels historie*, op.cit., 184.]

nærværende»,¹⁶ antyder, tar beskrivelsen av panoptikonet sikte på å framlegge noe langt mer enn en redegjørelse for én type maktutøvelse. Den fortetter ikke bare argumentasjonen i *Overvåkning og straff*, men kan oppfattes som en oppsummering av analysen av moderne former for sosial administrasjon som Foucault har arbeidet med helt siden *Galskapens historie*, idet den forbinder temaene om en sentralisering og tiltakende effektivisering av makten med temaet om erstatningen av utilslørt vold med moralisering. Makt i moderne samfunn framstilles som avgjørende rettet mot produksjonen av disiplinerte, isolerte og selvforvaltende subjekter.

Foucault og Frankfurterskolen

Som Foucault selv nylig har bemerket, kan man finne en historisk-filosofisk analyse som i visse henseender ligger nær opp til hans egen – til tross for de åpenbare forskjellene hva angår intellektuelle tradisjoner – i Frankfurterskolens arbeider.¹⁷ Selv om den kritiske teoriens fokus ikke er så eksklusivt rettet mot moderne systemer for administrering av den sosiale verden som Foucaults, og enda mindre mot spesifikke institusjoners opphav, har tendensen i den kritiske teorien, både i den «klassiske» perioden representert ved tenkningen til Horkheimer og Adorno, og i arbeidet til dens mest framtreddende nåtidige representant, Jürgen Habermas, vært å forskyve betoningen vekk fra produksjonsforholdene som det bestemmende institusjonelle rammeverket for moderne kapitalistiske samfunn og, gjennom innflytelsen fra Weber, å analysere den kapitalistiske økonomien som bare én form for frisetning av den autonome dynamikken i en mål–middel-rasjonalitet. Denne muliggjør ikke bare en hittil ukjent vekst i produktivkreftene, og dermed i herredømmet over den ytre naturen, men også i herredømmet over mennesker, som er innpasset i produksjonssystemet gjennom sosial ingeniørkunst og psykologisk manipulasjon. I Webers opprinnelige formulering av teorien om «rasjonalisering» er bevissthetsstrukturene som muliggjorde moderne byråkratiske administrasjonsformer, og den systematiske profittjakten i det kapitalistiske foretaket, gradvis satt fri fra den «protestantiske etikken» som hadde oppfostret dem og gitt dem transcendent

¹⁶ Ibid., 301. [*Overvåkning og straff. Det moderne fengsels historie*, op.cit., 267.]

¹⁷ Se «Structuralism and Post-Structuralism: An Interview with Michel Foucault», i *Telos*, 55, våren 1983, 200.

mening. Regularitet, asketisisme og uforsonlig kalkulering er omdannet til et «jernbur», et atferdssystem som individene nå er tvunget til å tilpasse seg for å overleve. I Horkheimer og Adornos tenkning er disse utviklingstrekkene omdannet til en verdenshistorisk tingliggjøringsprosess, hvor den kalkulerende, instrumentelle rasjonaliteten, som er vilkåret for subjektets kamp for å vinne uavhengighet fra den ytre naturens overveldende krefter, avkrever en dertil sva- rende undertrykkelse av den indre naturens spontanitet. Kulminasjonen av denne prosessen er en tom, tilpasset subjektivitet som har tapt selve den auto- nomien for hvis skyld erobringen av naturen var satt i gang.

Det har allerede blitt antydnet at det som i Foucaults verk ofte framstår som abstrakte generaliseringer om maktens karakter, best lar seg forstå dersom de igjen settes i forbindelse med hans redegjørelse for overgangen fra tradisjonelle til moderne samfunn. En sammenlikning med Weber/Frankfurterskole-tradi- sjonen tenderer mot å bekrefte denne antakelsen, idet den avdekker at egenska- per Foucault tillegger makten *per se*, er historisk spesifikke. I løpet av 1970- årene legger Foucault betydelig vekt på å kritisere oppfatninger av makten som grunnleggende hindrende, idet han argumenterer for at «det sies altfor ofte at herredømmets virkninger er negative, at herredømmet 'utelukker', 'undertryk- ker', 'fortrenger', 'abstraherer' eller 'forkler'. Men faktisk er herredømmet pro- duktivt. Det frembringer noe reelt. Det frembringer emneområder og sannhets- ritualer.»¹⁸ Som kommentatorer har vært raskt ute med å påpeke, overser slike formuleringer mange altfor innlysende trekk ved maktutøvelsen i nåtidige sam- funn, trekk som Foucault selv ved andre anledninger har bemerket.¹⁹ Argumen- tet blir imidlertid godtakbart dersom Foucault ikke oppfattes dit hen at han beskriver makten *tout court*, men produktiviteten og effektiviteten i de formåls- rasjonelle organisasjonsformene som Weber avdekket i moderne byråkratier og i den kapitalistiske organiseringen av arbeidsprosessen. Slik blir Foucaults gjentatte benektelser av at makten kan oppfattes som noe grupper eller individer besitter, forståelig i lys av Webers redegjørelse for overgangen fra «karisma-

¹⁸ Michel Foucault, *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*, op.cit., 194. [*Over- våkning og straff. Det moderne fengsels historie*, op.cit., 174–175.]

¹⁹ I en diskusjon av det sovjetiske fengselssystemet beskriver for eksempel Foucault en form for moderne makt som er «autoritær», «kynisk», «fryktinngytende». «The Politics of Crime», i *Partisan Review*, bind 43, nr. 3, 1976. Foucault understreker at overvåknings- og kontrollsystemene anvendt av sovjetstaten ganske enkelt er en for- størret og perfektjonert utgave av de som ble utviklet av borgerskapet på 1800-tallet.

tiske» og «tradisjonelle» til «legal-rasjonelle» herredømmeformer: I moderne samfunn avhenger ikke makten av individers kampmot og prestisje, men utøves gjennom et upersonlig administrativt maskineri som virker i samsvar med abstrakte regler. Foucaults sammenstilling, i begynnelsen av *Overvåkning og straff*, av en spektakulær offentlig henrettelse og timeplanen i et «Hus for unge fanger i Paris» framhever nettopp denne overgangen. Denne opptattheten av det anonyme ved moderne administrasjonsformer bidrar til å forklare Foucaults ignorerer av klasseherredømme og hans utlegning av makt som «en maskin som alle er fanget i, de som utøver makt, like mye som de den utøves over».²⁰ For Weber, som for Frankfurterskolen, er det de sosiale formene som er forårsaket av den instrumentelle rasjonaliteten, med deres likegyldighet overfor personlige bånd, og deres smadring av idiosynkrasi og spontanitet, som representerer en dyptgripende trussel mot den menneskelige friheten snarere enn klasseundertrykkelsen som er særegen for det kapitalistiske samfunnet.

Selv om det ikke kan betviles at Foucault bestreber seg på å tenke om historiske utviklinger som også var sentrale for Weber og Frankfurterskolen, er rammeverket han har utarbeidet sine analyser innenfor – oppsummert i løpet av 1970-årene ved hjelp av det nietzscheanske uttrykket «genealogi» – konstituert av et svært annerledes sett av filosofiske antakelser. Forskjellene kommer til uttrykk i ulike oppfatninger av det menneskelige subjektet, for i moderne filosofi er det en oppfatning av subjektets status og kapasiteter som definerer innholdet i begrepene om herredømme og frihet. I den klassiske Frankfurterskolens tenkning er dannelsen av et selvidentisk subjekt som er i stand til å holde tilbake impulsenes spontanitet og handle i samsvar med rasjonelle nyttekalkuleringer, ikke en tilfeldig hendelse, men er et nødvendig utfall av selvoppholdelsesdriften, menneskers behov for å få kontroll over naturens truende, ukjente krefter som først framtrer i mytisk skikkelse. «Gjennom hele samfunnets formidling som gjennomtrenger alle relasjoner og følelser, er menneskene igjen gjort til det samfunnets utviklingslov, prinsippet om selvet, har vendt seg mot: rene artsvesener, nøyaktig like hverandre gjennom isolasjon i den tvangsmessig sammensluttede kollektiviteten.»²¹ Like fullt: til tross for at denne skjebnesvangre dialektikken, hvor «det subjektive momentet så å si blir omsluttet av

²⁰ Michel Foucault, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, op.cit., 156.

²¹ Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*. London: Verso 1979, 36.

det objektive, selv er objektiv, som en grense innprentet på subjektet»,²² avviser klassisk kritisk teori bestemt konklusjonen om at subjektiviteten selv må forkastes som et herredømmeprinsipp. Vilklårene knyttet til materiell tvang og kamp som det identiske selvet ble formet under, har med nødvendighet ført til at denne identiteten antar en tvangsmessig karakter. Likevel kan ikke disse vilklårene overvinnes gjennom en enkel forsakelse av selvidentiteten. I et av sine siste essays minnet Adorno sine lesere om at «den uatskilte tilstanden forut for dannelsen av subjektet var redselen for den blinde natursammenhengen, for myten»; at «dersom subjektet tilintetgjøres, snarere enn å opphøyes i en høyere form, vil det ikke bare medføre bevissthetens regresjon som sådan, men regresjon til et virkelig barbari».²³ For Adorno kunne en slik opphøyelse bare virkeliggjøres ved å bryte igjennom identitetens fasade til en form for subjektivitet som ikke lenger var fiendtlig til impulsenes diffusitet og spontanitet. Hans grunnleggende filosofiske antakelser hindret ham fra å formulere en slik omdannelse teoretisk: en framtidig forsoning – av forskjell uten herredømme og affinitet uten identitet – kan bare manes fram gjennom en virtuos utforskning av «identitetstenkningens» aporier.

I Jürgen Habermas' nåværende kritiske teori oppfattes denne dialektiske *blindgaten* i den klassiske Frankfurterskolen ikke lenger som uunngåelig, men er derimot forklart som Horkheimer og Adornos manglende evne til å bryte fullt ut med forutsetningene i moderne bevissthetsfilosofi. De grunnleggende begrepene i bevissthetsteorien slik de ble utarbeidet fra Descartes til Kant, hevder Habermas, tillater overhodet ikke at forestillingen om forsoning lar seg formulere, mens den i begrepene i den objektive idealismen, fra Spinoza og Leibniz til Schelling og Hegel, bare kan uttrykkes i en ekstravagant form.²⁴ Habermas' innovative brudd med den tidligere Frankfurterskoletradisjonen består i hans argumentasjon om at den kognitive og instrumentelle relasjonen mellom subjekt og objekt, og den dertil hørende rasjonalitetsformen, som har vært et sen-

²² Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*. London: Routledge & Kegan Paul 1973, 180.

²³ Theodor W. Adorno, «Subject and Object», i Andrew Arato & Eike Gebhardt (red.), *The Essential Frankfurt School Reader*. Oxford: Basil Blackwell 1978, 499. [Her gjengitt etter den norske oversettelsen: «Om subjekt og objekt», oversatt av Lars Bugge, i *Agora* nr. 3, 2004, 147.]

²⁴ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationaltät und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, 519.

tralt anliggende i moderne filosofi, må oppfattes som nedfelt i en mer omfattende kommunikativ fornuft som ligger implisitt i dialogens intersubjektivitet, og som subjektene må handle ut fra for å kunne nå fram til gjensidig forståelse og koordinere handlingsforløp. Instrumentell handling kan ikke reduseres pragmatisk til et moment i selvoppholdelsens syklus, men inneholder krav om gyldighet for erkjennelse og handlingers effektivitet som i siste instans bare kan avgjøres gjennom intersubjektiv debatt og testing.²⁵ I tillegg til dette gjør Habermas' overgang fra en bevissthetsorientert filosofi til en kommunikativ utvidet språkfilosofi det mulig for ham å argumentere for at det finnes andre rasjonalitetsformer enn den som regjerer den kognitivt-instrumentelle relasjonen mellom subjekt og objekt. Denne rasjonalitetsformen er knyttet til språkets kognitive dimensjon, som er framhevet gjennom konstative talehandlinger. Men enhver talehandling inneholder også en interaktiv og ekspressiv dimensjon – den etablerer en relasjon mellom talende subjekter og avdekker en intensjon hos taleren. Disse distinkte «kommunikasjonsformene» kan også stilles i forgrunnen i «regulative» og «representative» talehandlinger og danne grunnlaget for rasjonalitetsformer som Habermas kaller «moralsk-praktiske» og «estetisk-praktiske». Denne utvidede rasjonalitetsforståelsen innebærer at det er mulig å reise krav om normativ riktighet og subjektiv oppriktighet som ikke i mindre grad enn kognitive krav er mulig å tematisere diskursivt, selv om Habermas medgir at det i det siste tilfellet ikke er mulig å komme fram til endelige dommer gjennom argumentasjon alene, men bare ved å iaktta det fortsatte interaksjonsforløpet.²⁶

Ved hjelp av denne teorien tar Habermas sikte på å videreføre kritikken av den instrumentelle fornuftens forrang, samtidig som han unngår blindgaten som Horkheimer og Adorno endte opp i som en følge av at de identifiserte instrumentell fornuft og herredømme. Den instrumentelle fornuften lar seg ikke omdanne til en utøver av et verdenshistorisk tingliggjøringsforløp, hvis opphav projiseres tilbake på forhistorien, til tiden forut for den kapitalistiske moderniseringen. Adorno og Horkheimers mistak, hevder Habermas, består i at de ikke skiller mellom rasjonaliseringen av en livsverden og den særegne, patologiske formen for kapitalistisk modernisering som, til tross for sine ikke-klassespesifikke virkninger, i siste instans må forankres i klassekonfliktens dynamikk.²⁷ Med «rasjionali-

²⁵ Ibid., 27.

²⁶ Se Jürgen Habermas, «What is Universal Pragmatics?», i *Communication and the Evolution of Society*. London: Heinemann 1979.

seringen av livsverdenen» forstår Habermas forløpet hvorigjennom pretensjoner om kognitiv sannhet, normativ riktighet og ekspressiv oppriktighet ikke lenger er uatskillelig bundet til de religiøse og metafysiske verdensbildenes maskineri, og gradvis blir utskilt som tre separate verdisfærer: vitenskap, moralitet og kunst. Fra dette ståstedet kan fenomenet Horkheimer og Adorno erklærte som den tekniske fornuftens sømløse herredømme, ikke lenger tilskrives det faktum at i moderniteten er ikke lenger erkjennelsens og den effektive handlingens rasjonalitet vevd sammen med moralske og estetiske vurderinger. Det Horkheimer og Adorno oppfatter som en «totalisert formålsrasjonalitet», lar seg bedre beskrive som en «kolonialisering» av denne rasjonaliserte livsverdenen gjennom økonomiske og administrative systemer som utelukkende er styrt av funksjonelle imperativer, som selv bare kan vokse fram på grunnlag av en rasjonalisert livsverden, og som likevel forhindrer utviklingen av det fulle potensialet i denne kommunikative infrastrukturen. I kontrast til Adornos frammaning av en forsoningstilstand, tanken som «uforsonlig forbyr sin bekreftelse i begrepet»,²⁸ kan Habermas vise til mulighetene for selvuttrykk og kollektiv selvbestemmelse som ødelegges av en ensidig instrumentell fornufts hypertrofi, og som likevel forblir noe som ligger iboende i vår kulturelle modernitet.

Habermas' teori medfører naturlig en annen innstilling til det moderne subjektet enn den som fantes hos Horkheimer og Adorno. I den klassiske Frankfurterskolens tenkning er selv rommet for individuell ansvarlighet og initiativ som ble åpnet opp i kapitalismens tidlige faser, nå eliminert av det administrerte samfunnet. Om «tanken om individualitet syntes å riste seg løs fra metafysiske bindinger og bli en ren syntese av individets materielle interesser»²⁹ i den frie foretaksomhetens periode, fører den iboende logikken i et samfunn basert på forfølgelsen av private interesser, til den totalitære elimineringen av selve denne individualiteten som opprinnelig satte denne logikken i sving. For Habermas er derimot frigjøringen av formålsrasjonaliteten fra de tradisjonelle normenes bremsende rammer, og dens legemliggjøring i markedets «normfrie sosialitet», bare én dimensjon posttradisjonelle bevissthetsstrukturer uttrykker seg gjennom. Habermas beskriver denne overgangen som helhet som en overgang fra «rolleidentitet» til «jegidentitet», idet han forstår det siste som en form for

²⁷ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, 489–191.

²⁸ Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, op.cit., 160.

²⁹ Max Horkheimer, *Eclipse of Reason*. New York: Continuum 1974, 138.

personlig identitet som ikke lenger er bestemt av innhold som ureflektert overføres fra den kulturelle tradisjonen, men som er definert av det å beherske framgangsmåter for kritisk undersøkelse og argumentativ grunngeving utøvd i tilegnelsen av kognitive og moralske trosoppfatninger. Fra dette ståstedet kan Adornos argumentasjon – i likhet med argumentasjonen hos «begjærersfilosofene» – om at selve det identiske selvets form utgjør en undertrykkelse av den «indre naturens» spontanitet, oppfattes som suggerert av en kantiansk oppfatning av det moralske subjektet som delt mellom et autonomt – men upersonlig rasjonelt – og et individuelt – men heteronomt – selv. Adorno overser muligheten for at de kulturelt forutbestemte fortolkningene av menneskelige behov som moralske normer hviler på, lar seg underlegge revisjon innenfor den norm- og verdibyggende kommunikasjons medium. På denne måten må ikke den kulturelle tradisjonens innhold lenger fungere som et mønster som tvinges på behovene, men kan danne ekspressive ressurser for behov som søker sitt egnede uttrykk, noe som derigjennom bringer den estetiske erfaringen tilbake fra den marginaliserte posisjonen den innehar i den borgerlige kulturen. Således: selv om Habermas ville ta avstand fra Adornos oppfatning om at «naturens diffusitet [...] likner en intelligibel skapnings trekk, det selvet som ville være forløst fra egoet»,³⁰ siden han mener at det bare er den moderne identitetens økende formalisme som muliggjør større rikdom i innhold, argumenterer han faktisk for at den indre naturen kan gjøres «kommunikativt flytende og gjennomsluktig» i en ikke-repressiv form for jegidentitet.³¹ Muligheten for en form for selvhet som ville kombinere de kognitive, moralske og estetiske dimensjonene ved rasjonaliteten på en mer balansert måte, og tillate et mindre tvangsmessig samspill mellom dem, lar seg formulere teoretisk og må ikke nødvendigvis bli påkalt negativt gjennom en kvasieskatologisk «forløsning».

Subjektsdannelsen hos Foucault

Om Habermas' arbeid er en dreining henimot en mer optimistisk vurdering av den moderne subjektivitetens potensial enn det som finnes i arbeidet til den første generasjonen i Frankfurterskolen, beveger Foucault seg – i likhet med fler-

³⁰ Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, op.cit., 277.

³¹ Se Jürgen Habermas, «Moral Development and Ego-Identity», i *Communication and the Evolution of Society*, op.cit.

tallet av poststrukturalistene – i motsatt retning, til en posisjon som eliminerer opplysningens dialektiske karakter fullt og helt, og hevder at subjektene er fullstendig konstituert av maktens virkemåte. Foucaults filosofiske modell for dette forløpet finnes i det andre essayet i *Moralens genealogi*, hvor Nietzsche forteller «den lange historien om hvordan ansvarligheten ble til». Nietzsches hovedargument er at et refleksiv forhold til selvet, og da særlig en indregjort moralsk atferdskontroll, bare kan innprentes gjennom trusler og vold. For å kunne fø opp «et dyr som har retten til å inngå løfter» – og som derfor er i stand til å garantere for at dets framtidige handlinger har en konstans – må det utøves tvang som «gjør mennesket, opp til et visst nivå, regulært, uniformt, likemann blant likemenn, kalkulerbart».³² Denne oppgaven ivaretas ved å tvangsinnsatte en blokkering av instinktets spontane uttrykk, siden «alle instinkter som ikke retter seg utover, vender seg innover – dette er det jeg kaller internaliseringen av mennesket: det var således på denne måten mennesket først utviklet det som senere ble kalt dets 'sjel'».³³ Det reverserte instinktets energi omdannes til en fiendtlighet mot selvet som er grunnlaget for moralbevissthet, pinselen som Nietzsche ufavoriserende kontrasterer med «dyrets naive glede og uskyld»: «Dette frihetsinstinktet som tvangsmessig er gjort latent [...] drevet tilbake og undertrykt, fengslet på innsiden og endelig i stand til å fyre løs og utagere mot seg selv: dette, og dette alene, er opphavet til *dårlig samvittighet*».³⁴

I Foucaults første viktige verk, *Galskapens historie*, danner hans redegjørelse av teknikkene anvendt i de tidlige asylene, anledningen for å beskrive et liknende forløp der spontaniteten undertrykkes og impulsen rettes innover. Forestillingen om galskap bidrar gjennom hele verket til å antyde en sammen-smelting av det over- og undermenneskelige: Det minner om den utemmede naturens mytologiske krefter hvis eliminering Horkheimer og Adorno tvetydig sørger over i *Opplysningens dialektikk*, men den innebærer også noe av Nietzsches snedige identifisering av frigjøring med det uhemmede instinktsuttrykket. Om galskapen fram til renessansen hadde fungert som «et tegn på en annen verdens eksistens», avdekket den for den klassiske tidsalderens bevissthet, hevder Foucault, «en frihet som raser i det dyriskes heslige former».³⁵ Som Nietzsche analyserer Foucault overgangen fra en tilstand av utilslørt vold og brutalitet til en tilstand av innvendiggjort tvang, selv om dette forløpet i hans versjon

³² Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, II, 2.

³³ Ibid., II, 16.

³⁴ Ibid.

ikke projiseres tilbake på en forestilt fortid, men angår erstatningen av galehuset og fengselet med det moderne asyls prototyper. Og som Nietzsche reverserer han den humanistiske dommen over denne overgangen. Den sentrale antakelsen i hans kapittel om «Asylets fødsel» er at den direkte fysiske innesperringen og undertrykkelsen som preget den klassiske tidsalderen, ga galskapens større makt og frihet enn moderne behandlingsformer som tar sikte på å omdanne den sinnssykes bevissthet. «Den gale stod», argumenterer Foucault, «åpen for blikket også i klassisismens internering, men dette blikket nådde i grunnen ikke ham selv, bare hans avskyelige overflate, hans synlige animalitet; og det bar i det minste i seg en form for gjensidighet, siden den gale så å si var et spill hvor det sunne menneske kunne se den bevegelsen som truet med å føre til dets eget fall.»³⁶ I motsetning til dette er den kroppslige tvangen ikke lenger det avgjørende redskapet for kontroll i innretningene til Tuke og Pinel, men denne «frigjøringen» er mer enn oppveid av «at den juridiske instansen blir internalisert»: Der det tidligere hadde vært «galskapens frittsvevende redsel», hersker nå «ansvarets kvelende engstelse».³⁷ Den filosofiske gjenklangen i Foucaults redegjørelse gjør det klart at hans grunnleggende skyteskive ikke er det spesifikke regimet knyttet til det moderne asyl, men moderne selvrefleksiv subjektivitet som sådan: «Da den ble fratatt lenkene som gjorde den til et rent observert objekt, mistet galskapen på en paradoksal måte det essensielle i sin frihet, som var den ensomme eksaltasjon. Den ble ansvarlig for alt den visste om sin sannhet, den fengslet seg selv i et blick som i det uendelige viser tilbake til den selv, den var endelig lenket til ydmykelsen å være sitt eget objekt.»³⁸

Selv om Foucault deler den nietzscheanske kritikken av den dårlige samvittigheten – asyl, innsetter «[en rettergang] som ikke har noen annen ende enn en stadig ny begynnelse i form av det internaliserte samvittighetsnaget»³⁹ – atskiller han seg fra Nietzsche i sin forståelse av det forholdet at et refleksivt selvforhold ikke kan produseres ganske enkelt gjennom begrensningen og innoverrettingen av instinktet. Ren vold evner ikke, som vi har sett, å underlegge

³⁵ Michel Foucault, *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason*, op.cit., 115, 83. [*Galskapens historie i opplysningens tidsalder*, op.cit., 127, 93.]

³⁶ Ibid., 248. [*Galskapens historie i opplysningens tidsalder*, op.cit., 264.]

³⁷ Ibid., 267, 247. [*Galskapens historie i opplysningens tidsalder*, op.cit., 284, 263.]

³⁸ Ibid., 265. [*Galskapens historie i opplysningens tidsalder*, op.cit., 281–282.]

³⁹ Ibid., 269. [*Galskapens historie i opplysningens tidsalder*, op.cit., 286.]

seg galskapen for Foucault, som befinner seg nærmere Sartre enn Nietzsche idet han antar at det bare er konkret utsatthet for den andres blick som muliggjør den dertil hørende selvovervåkingen. I sin redegjørelse for asylet understreker Foucault gjentatte ganger at vilkåret for internaliseringen av moralen er et regime for uopphørlig observasjon og vurdering. «Når den fysiske tvangen delvis ble opphevet ved Hvilehjemmet», skriver han, «så var det en del av en helhet hvor det essensielle element var å bygge opp en 'self restraint' hvor pasientens frihet, som gikk opp i arbeidet og i de andres blick, stadig var truet av skyldserkjennelse.»⁴⁰ Igjen framsetter Foucault en dom som disfavoriserer den moderne tidsalderen, idet han introduserer en motsetning – som høres gjennom hans senere arbeid – mellom det «uopplyste» galehusets eller fangehullets halvbeskyttende mørke og en ubønnhørlig overvåking som blir mer detaljert etter som dens kilde blir stadig mer utydelig: «Den nærheten som ble opprettet i asylet, som ikke lenger skulle brytes av lenker eller gitre, gav ingen adgang til gjensidighet: den var bare blickets nærhet, blicket som overvåkte og spionerte, som nærmet seg for å se bedre, men som alltid fjernet seg enda mer, fordi det bare aksepterte og erkjente det som viste til den Fremmede.»⁴¹

I *Klinikkens fødsel* opptrer ikke moraliseringsforløpet, siden Foucault her er opptatt av reguleringen av kropper snarere enn kontroll over sinnene. Likevel er forestillingen om blicket sentral for bokas struktur, i den grad at den opptrer i dens undertittel: «Une archéologie du regard médical». Her er imidlertid blickets hovedfunksjon epistemisk – selv om det ikke taper sine overvåkingsimplikasjoner. Foucault legger merke til et sammenfall mellom de institusjonelle forutsetningene for dannelsen av en ny form for medisinsk kunnskap – moderne klinisk medisin – og for en sentralisert kontroll over en nasjons helse, i form av det nye læringssykehuset. Han hevder at det fantes en kopling mellom den «implisitte geometrien» i temaet om den uberørte observasjonen som støtte for medisinsk kunnskap og «det sosiale rommet Revolusjonen drømte om» («et rom av fri kommunikasjon hvor delenes forhold til helheten alltid var foranderlig og reversibel»),⁴² og argumenterer for at begge var grunnleggende illusoriske og ideologiske, ettersom blickets tilsynelatende renhet og gjennomsluktighet i realiteten bare kan etableres innenfor nye institusjonelle strukturer som er,

⁴⁰ Ibid., 250. [*Galskapens historie i opplysningens tidsalder*, op.cit., 266.]

⁴¹ Ibid. [*Galskapens historie i opplysningens tidsalder*, op.cit., 266.]

⁴² Michel Foucault, *The Birth of the Clinic. An Archeology of Medical Perception*, op.cit., 38.

om noe, mer innskrenkende enn de som eksisterte forut for dem. «Det medisinske blikket», hevder Foucault, vil bli «gitt sin teknologiske struktur i den kliniske organisasjonen»;⁴³ det revolusjonære temaet om «lysets majestetiske vold», som «gjør slutt på den privilegerte kunnskapens lenkede mørke kongedømme», blir oppfattet som noe som fører til en intensivert administrasjon av individer.⁴⁴

Hvor dypt forestillingen om blikket er plantet i Foucaults arbeid, avdekkes i dets tilbakevending, nærmest et og et halvt tiår etter *Galskapens historie*, i diskusjonen av «panoptisismen» i *Overvåkning og straff*. I dette verket forenes blikkets tre funksjoner, som vi har holdt atskilt så langt: det moralske, det epistemiske og det politiske. I vendinger som er mer eksplisitt nietzscheanske enn de vi finner i *Galskapens historie*, framhever Foucault nå sin interesse for dannelsen av det moderne subjektet, for en «genealogi for den moderne sjelen», og han utlegger – som Nietzsche – konstitueringen av «psyken, subjektiviteten, personligheten, bevisstheten» som resultatet av «metodene for avstraffelse, bevoktning og tvang».⁴⁵ Enda mer paradigmatisk enn asylet og sykehuset instituerer det panoptiske systemet et enveisrettet blikk hvis virkning er å frambringe moralsk selvovervåkende subjekter: «Myndighetens effektivitet, dens tvingende makt er undersåttens eget verk. Den som befinner seg i et synsfelt, og vet det, tar innover seg øvrighetens tvang. Han lar det spontant innvirke på seg, dvs. internaliserer herskeforholdet, og gjør seg til kilden for sin egen underkuelse.»⁴⁶ *Overvåkning og straff* legger også større vekt enn tidligere verker på hvordan blikkets epistemiske funksjon fletter seg inn i dets moraliserende funksjon. Panoptisk makt isolerer og individualiserer, og omdanner sine mål til mulige objekter for erkjennelse. «Det øyeblikket da vitenskapene om menneskene ble mulige», hevder Foucault, «var det øyeblikket da det ble iverksatt en ny maktteknologi og kroppens politiske anatomi ble en annen».⁴⁷ Til slutt generaliseres begrepet om panoptisk makt for å tilby en redegjørelse for den overordnede struktureringen av samfunnsmessige relasjoner i moderne samfunn. Den enveisrettede koplingen blikket etablerer mellom observatørens enhet og

⁴³ Ibid., 52.

⁴⁴ Ibid., 39.

⁴⁵ Michel Foucault, *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*, op.cit., 29. [*Overvåkning og straff. Det moderne fengsels historie*, op.cit., 31.]

⁴⁶ Ibid., 202–203. [*Overvåkning og straff. Det moderne fengsels historie*, op.cit., 182.]

⁴⁷ Ibid., 193. [*Overvåkning og straff. Det moderne fengsels historie*, op.cit., 174.]

de observertes flerhet, danner en metafor for den anonyme sentraliseringen av moderne makt.

Om både *Galskapens historie* og *Overvåkning og straff*, til tross for den kronologiske og teoretiske kløften som skiller dem, delvis er opptatt av dannelsen av den moralsk-praktiske relasjonen til selvet som Habermas – idet han utfordrer det epistemiske subjektets forrang – oppfatter som den sentrale dimensjonen ved moderne selvkritisk subjektivitet,⁴⁸ kan Foucaults neste bok, *Seksualitetens historie*, oppfattes som en som er opptatt av dannelsen av Habermas' tredje dimensjon: det estetiske forholdet til følelsenes og impulsenes indre verden. I *Seksualitetens historie* leder Foucault oppmerksomheten mot oppløsningen av gruppeidentitetsformer som kjennetegner tradisjonelle samfunn, og på erstatningen av disse med en type identitet som i økende grad avhenger av individets evne til å reflektere over og artikulere området for privat erfaring, og han antar at denne overgangen er sammenfattet i forandringen i ordet *bekjennelse* [fransk: *aveu*]: «Individet hadde lenge hentet sin troverdighet ved å henvise til andre og ved sin tilknytning til andre (familie, undersåttlig troskap, beskyttelse); dernest hentet det sin troverdighet fra den sannhetssøkende diskursen som det selv var i stand til å si eller tvunget til å utsi om seg selv.»⁴⁹ Foucault ser denne overgangen som korrelert med vendingen fra den episke fortellingen til den moderne innoverskuende litteraturen, og i sammenheng med framveksten av bevissthetsfilosofiene, «[d]e lange diskusjonene om muligheten for å konstituere en vitenskap om subjektet, introspeksjonens gyldighet, det opplevdes evidens eller bevissthetens tilgang til seg selv».⁵⁰ Likevel ønsker Foucault, på samme måte som i forbindelse med sin redegjørelse for dannelsen av moralbevisstheten, og på genealogisk vis, å hevde at vår utvidede tilgang til en «indre verden» som noe annet enn de ytre verdenene, både naturen og det sosiale, er resultatet av en glemt tvang: «Man bekjenner – eller man tvinges til å bekjenne. Når bekjennelsen ikke er spontan eller framtvinget av et indre imperativ, blir den presset fram; man driver den ut av sjelen og drar den ut av kroppen.»⁵¹ Ved

⁴⁸ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, op.cit., 115–117.

⁴⁹ Michel Foucault, *The History of Sexuality. Volume 1: An Introduction*. New York: Vintage 1980, 58. Undertittelen på den franske originalutgaven, *La Volonté de Savoir* [Viljen til viten], gir et mye mer informativt hint om Foucaults intensjoner. [Her gjengitt fra den norske oversettelsen: *Seksualitetens historie 1. Viljen til viten*, oversatt av Espen Schaanning. Halden: Exil 1995, 68–69.]

⁵⁰ Ibid., 64. [*Seksualitetens historie 1. Viljen til viten*, op.cit., 76.]

å knytte bekjennelsesevnen til skriftemålets eksaminering er Foucault i stand til å argumentere for at «plikten til å bekjenne strømmen nå til oss fra så mange forskjellige punkter, den er heretter så dypt innpodet i oss, at vi ikke lenger oppfatter den som virkningen av en makt som tvinger oss. Tvert imot synes det som om sannheten, som utgjør det aller hemmeligste i oss selv, 'ønsker' å komme fram i lyset.»⁵²

Illusjonen om selvbestemmelse

Det kan ikke være tvil om at den sentrale hensikten med denne formen for genealogi, slik den utvikles i Foucaults arbeid fra *Galskapens historie* til *Seksualitetens historie*, er å oppløse den filosofiske koplingen – som den marxistiske tradisjonen har arvet fra den tyske idealismen – mellom bevissthet, selvrefleksjonen og friheten, og å benekte at det gjenstår noe progressivt politisk potensial i idealet om det autonome subjektet. Idet han beveger seg bakenfor Horkheimer og Adornos motvillige dechiffrering av paradokset med en autonomi som fører til sin egen opphevelse, søker Foucault å etablere et direkte, utvetydig forhold mellom «subjektivering» [*subjectification*] og «underleggelse» [*subjection*]. I løpet av 1970-årene utlegger han de politiske implikasjonene av denne argumentasjonen med utgangspunkt i relasjonene mellom «disiplinens» virkemåte og prinsippet om «suverenitet». Ifølge Foucault impliserer bruken av suverenitetsbegrepet antakelsen om at makten avgjørende ligger i evnen til å vedta og tvinge gjennom lover, og suverenitetsteorien er opptatt av rettferdiggjøringen av det å besitte denne evnen. Han peker da på at suverenitetsbegrepet selv ikke forkastes i overgangen fra det føydale eller eneveldige kongedømmet til den moderne, borgerlige staten. «Det er denne samme suverenitetsteorien», argumenterer Foucault, «gjenaktivert gjennom Romerrettens doktriner, vi finner hos Rousseau og hans samtidige [...] nå er den opptatt av konstruksjonen, i opposisjon til de administrative, autoritære og eneveldige kongedømmene, av en alternativ modell, modellen for det parlamentariske demokratiet.»⁵³ Likevel bidrar denne fortsatte opptattheten av suverenitetspro-

⁵¹ Ibid., 59. [*Seksualitetens historie 1. Viljen til viten*, op.cit., 69.]

⁵² Ibid., 60. [*Seksualitetens historie 1. Viljen til viten*, op.cit., 70.]

⁵³ Michel Foucault, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, op.cit., 103.

blemet, hevder Foucault, bare til å dekke over den virkelige omdannelsen av maktens virkemåte som finner sted med framveksten av den borgerlige staten: Den skjuler ekspansjonen og konsolideringen av en disiplinær makt, av en stadig strammere tvangsmessig kontroll over kroppen og av normaliserende «atferdsteknologier».

Vi bør ikke få oss til å tro at Foucault her ganske enkelt peker på – på kvasimarxistisk vis – det manglende samsvaret mellom borgerlige prinsipper for juridisk likhet og demokratisk suverenitet og klassemaktens fortsatte materielle ulikheter og undertrykkelse, eller mellom «det allmenne lovverket som i prinsippet garanterte de samme rettighetene for alle», og «alle disse [...] ulikhetspregede og asymmetriske mikromaktsystemer, som utgjør de disiplinære metoder».⁵⁴ For en slik kritikk gjennomføres ved å stille den eksisterende demokratiske suverenitetens begrensninger i opposisjon til en mer adekvat oppfatning av kollektiv selvbestemmelse, som ville fremme elimineringen av disse diskrepansene, mens Foucaults argument er at enhver teori om suverenitet eller selvbestemmelse må forkastes, siden det «frie subjektet» som slike teorier hviler på, i realiteten er iboende heteronomt, konstituert av makt. For Foucault danner den «reelle og kroppslige disiplin» ikke en *begrensning* av, men snarere «*grunnlaget* for de formelle og juridiske friheter»;⁵⁵ slik at *Overvåkning og straff* gjentatte ganger vender tilbake til forskjellen mellom illusjonen om en samfunnsmessig orden grunnlagt på alles vilje, og den ubarmhjertige virkeligheten ved en maktteknologi som hele tiden tvinger gjennom normkonformisme og sikrer «kreftenes og kroppenes underkastelse». Videre: til forskjell fra Frankfurterskolen, som oppfatter denne motsigelsen mellom subjektets illusoriske autonomi og dets reelle trelldom som noe som røper «det framherskende ved det objektiverte i subjekter som forhindrer dem fra å bli subjekter»,⁵⁶ innebærer den for Foucault et ønske om å «destruere subjektet som pseudosuveren».⁵⁷

⁵⁴ Michel Foucault, *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*, op.cit., 222. [*Overvåkning og straff. Det moderne fengsels historie*, op.cit., 196–197.]

⁵⁵ Ibid. (Min kursivering) [*Overvåkning og straff. Det moderne fengsels historie*, op.cit., 197. «Legemlige disiplin» er her erstattet med «kroppslige disiplin», «grunnvollene for» med «grunnlaget for». O.a.]

⁵⁶ Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, op.cit., 171.

⁵⁷ Michel Foucault, «Revolutionary Action: Until Now», i *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*, redigert av Donald Bouchard. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press 1977, 222.

«Det mennesket vi hører så mye om», skriver han, «og som skal frigjøres, er selv virkningen av mye dypere underkuelse.»⁵⁸

Motstandsproblemet

Foucaults genealogi om den moderne sjelen reiser åpenbart en rekke politiske problemer. Som vi har sett, er Foucaults tendens på 1970-tallet å nedtone maktens repressive og negative aspekter og legge fram maktens virkemåte som hovedsakelig positiv og produktiv. Dette dreier seg ikke bare om å understreke – på weberiansk vis – det effektive ved moderne former for økonomisk og administrativ organisering, men å framheve det forholdet at makten konstituerer individene som den virker på og deretter gjennom. «Individet», skriver Foucault, «skal ikke oppfattes som en form for elementær kjerne, et opprinnelig atom, et sammensatt og tregt materiale som makten begynner å binde fast, eller som den slår ned på, og på den måten underkuer eller smadrer individer. Faktisk er det allerede en av de første virkningene av makten at visse kropp, visse gester, visse diskurser, visse begjær, blir identifisert og konstituert som individer.»⁵⁹ Likevel: om maktbegrepet skal ha noen kritisk politisk betydning, må det finnes *et eller annet* prinsipp, *en eller annen* kraft eller *en eller annen* entitet som makten «smadrer» eller «underkuer», en størrelse hvis befrielse fra denne undertrykkelsen oppfattes som ønskelig. En *ren* positiv redegjørelse for makt ville ikke lenger være noen redegjørelse for makt overhodet, men ganske enkelt en utlegning av sosiale systemers konstitutive virkemåte. Ved mange anledninger synes Foucault å mene at det er mulig å innta en slik nøytral innstilling – faktisk kan dette beskrives som den standardposisjonen han faller tilbake på – samtidig som han ved andre anledninger fortsetter å bruke maktbegrepet kritisk. Hans arbeid må derfor inneholde, om enn bare implisitt, en redegjørelse for det den moderne makten, og følgelig det selvrefleksive subjektet som er formet av denne makten, undertrykker.

I *Galskapens historie* ivaretas denne funksjonen av forestillingen om «galenskap». Til tross for at Foucault i utgangspunktet undersøker systemer for inne-

⁵⁸ Michel Foucault, *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*, op.cit., 30. [Overvåkning og straff. *Det moderne fengsels historie*, op.cit., 31]

⁵⁹ Michel Foucault, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, op.cit., 98.

sperring og sosial kontroll, kan det hevdes at *Galskapens historie* like mye er opptatt av situasjonen for den dagligdagse bevisstheten i den moderne verden som av den egenartede skjebnen til de som klassifiseres som sinnssyke. Det virkelige objektet for Foucaults undersøkelse, som han erklærer i forordet til den franske originalutgaven, er øyeblikket for delingen, tidspunktet da det gjensidige, deltakende båndet mellom fornuften og galskapen ble hugget over, som grunnleggende sett etterlot seg, på den ene siden, en rasjonell sikkerhet om selvet avstengt fra enhver erfaring av det ærefryktinngytende eller det transcendent og, på den andre, at en slik erfaring var trivialisert som sykdom, redusert til en psykologisk determinismes mekanismer.⁶⁰ Grunntemaet i *Galskapens historie* er derfor «avmystifisering» i den weberianske betydningen, og den eleisiske grunntonen i boka plasserer Foucault implisitt, men ubønnhørlig blant kritikerne av opplysningen. For Foucault er det ikke det rasjonelle selvets frihet som svekkes gjennom galskapens inntrengning, men snarere galskapen som avkles sin «makt og prestisje» gjennom dannelsen av den rasjonelle bevisstheten: «Der man trodde det dreide seg om en enkel negativ handling som løste lenkene og frigjorde galskapens dypeste natur, må man erkjenne at det heller dreide seg om en positiv handling som lukket galskapen inne i et system av belønning og straff og tok den med i den moralske bevissthets bevegelse.»⁶¹ Av dette følger betydningen av forfattere som Nietzsche og Artaud i dette verket, som var beredte til å gjennomføre kritikken av den moderne bevisstheten selv om dette skulle medføre at de selv ble brakt til taushet, og som «for første gang» gir galskapen «et uttrykk, en slags borgerrett og et grep om den vestlige kultur som gjør all tvil mulig, selv det totale opprør».⁶²

Foucault forkaster aldri fullstendig sin opptatthet av oppløsningen av den rasjonelle bevisstheten. Selv på slutten av 1960-tallet, da Foucault var på sitt mest «strukturalistiske», vender dette motivet tilbake i en diskusjon av bruken av bevissthetsdreiende stoffer.⁶³ Men i løpet av 70-tallet, da han igjen tar opp den politiske – i motsetning til den strukturalistiske-metodologiske – kritikken

⁶⁰ Se «Préface» i Michel Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Librairie Plon 1961.

⁶¹ Michel Foucault, *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason*, op.cit., 250. [*Galskapens historie i opplysningens tidsalder*, op.cit., 266.]

⁶² Ibid., 281. [*Galskapens historie i opplysningens tidsalder*, op.cit., 299.]

⁶³ Se Paolo Caruso, *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*. Milan: U. Mursia 1969, 98–100.

av subjektet, vender han oppmerksomheten fra den moderne bevissthetens avmystifiserte karakter mot prosessene for kroppslig regulering og kontroll som produserer et stabilt selv. I sin diskusjon av den disiplinære maktens framvekst i *Overvåkning og straff* hevder Foucault at nye teknikker for en detaljert parsellering og ordning av tid, rom og gester som hadde sitt opphav i en militær kontekst, gradvis ble overført til produksjonsprosessen. Denne overføringen rommer videreutviklingen av nye former for kunnskap om menneskelig atferd som former «objektene» de anvendes på, slik at sjelen kan oppfattes som «motstykket til den teknologi for makt over kroppen som rår grunnen i dag», faktisk som «kroppens fengsel».⁶⁴ Likevel: til tross for denne språklige insisteringen forblir forestillingen om kroppen lite annet enn et chiffer i Foucaults arbeid i denne perioden. Selv om det er logisk nødvendig for at Foucault på ny skal kunne iscenesette dramaet om produksjonen av det indre som er fortalt av Nietzsche i *Moralens genealogi*, er Foucaults diskusjoner av kroppen merkelig avsvekkede, uten noe som helst hint som minner om Nietzsches feiring av «de gamle instinktenes styrke, glede og grusomhet» som ble lammet gjennom selvbevissthetens framvekst – en feiring kritikken av den dårlige samvittigheten avhenger av hvis den skal være polemisk anklage. Uten en eller annen henvisning til kroppens iboende krefter, uten en eller annen teori som gjør det korporale til noe mer enn en føyelig *tabula rasa*, er det umulig å beregne kostnadene som følger av «en uendelig makt over den aktive kropp» eller offeret som skyldes at «arbeidskraften [...] oppløses i sine individuelle komponenter».⁶⁵

Foucaults forbehold på dette punktet, hans motvilje mot å ta del i den villere feiringen av det frisatte libidoet som hans samtidige utøver, skal ikke oppfattes som noe som innebærer et mer adekvat rammeverk for å formulere teorier om forholdene mellom makt, subjektivitet og kontrollen over kroppen. At Foucault mangler ethvert begrep om drifter – som utvilsomt er framskyndet av hans fiendtlighet til psykoanalysen – er et tomrom, snarere enn en styrke i hans arbeid, for i sine politiske diskusjoner på 1970-tallet graviterer han henimot en posisjon hvor selve målsettingen for politisk handling viser seg å være å avskaffe refleksjonen og eliminere selvbevisstheten. Siden det autonome sub-

⁶⁴ Michel Foucault, *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*, op.cit., 29, 30. [*Overvåkning og straff. Det moderne fengsels historie*, op.cit., 31, 32. «Legemet fengsel» er erstattet med «kroppens fengsel». O.a.]

⁶⁵ Ibid., 137, 145. [*Overvåkning og straff. Det moderne fengsels historie*, op.cit., 126, 134.]

jektet for Foucault allerede er resultatet av underleggelsen under makten, kan ikke målsettingene for politiske handlinger være å forsterke eller utvide denne autonomien. Faktisk går han så langt som til å hevde at «politisk kamp i klassekrigføringens kontekst» kan fungere som «'avsubjektivering' av viljen til makt», og at «bevisstheten som grunnlaget for subjektiviteten er borgerskapets prerogativ».⁶⁶ Selv når den uttrykkes mindre ekstravagant, innebærer Foucaults posisjon i det minste en ekstrem spontanisme, eksemplifisert av hans argumentasjon, i en debatt med maoister, om at «folkelige rettferdighetskamper» bør skje i form av umiddelbar gjengjeldelse uten å gå rettens vei, eller ikke engang gjennom et revolusjonstribunal.⁶⁷ Videre: i mange av disse diskusjonene overlapper to perspektiver med hverandre på et aldri adekvat klargjort sett. På den ene siden fortsetter Foucault å tale som om politisk kamp var et spørsmål om strid mellom klasser og sosiale grupper med uforenlige målsettinger og interesser. På den andre siden medfører hans teoretisk utviklede forestilling om «motstand» en kroppslig forankret opposisjon mot makten som – på det mest grunnleggende nivået – gjør mennesker til selvidentiske subjekter, en fiendtlighet til enhver form for bevisst formulering av målsettinger eller strategiske kalkulasjoner. Denne inkoherenen gikk ikke ubemerket hen, for i en diskusjon om Benthams panoptikon spurte en av samtalepartnerne treffende: «Har motstand mot makt dermed en avgjørende fysisk karakter? Hva med innholdet i kampene, aspirasjonene som manifesterer seg i dem?»⁶⁸ I sitt svar søkte Foucault tilflukt i en serie unnvikelser.

Makt, begjær og nytelse

I en forstand løste Foucaults politiske forlegenhet seg for han da post-68-bølgen av militant aktivisme ebbet ut. *Overvåkning og straff* forblir i stor grad testamentet etter Foucaults *gauchisme*, dens argumentasjon er båret oppe av en indignasjon hvis komplementære bestanddel er en trosoppfatning – uansett hvor spinkel den er – om at opprør har positiv verdi. I siste halvdel av 1970-tallet var imidlertid *gauchismens* kraft i stor grad uttømt, og spontanistiske dok-

⁶⁶ Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice*, op.cit., 222, 208.

⁶⁷ Michel Foucault, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, op.cit., 8–9.

⁶⁸ Ibid., 164.

triner om frigjøring begynte å fortone seg mer og mer kunstferdige, om ikke også positivt farlige. Foucaults arbeid etter *Overvåkning og straff* gjenspeiler denne dreiningen i den politiske bevisstheten. Han begynner å distansere seg fra den *gauchistiske* feiringen av galskap, barndom, kriminalitet, seksualitet, og han gjør igjen retrett til en olympisk objektivitet. «Det er nødvendig å gå over til den andre siden – den motsatte siden av 'den gode siden' – for å kunne forsøke å frigjøre seg fra disse mekanismene som gjorde at to sider kom til syne, for å oppløse den falske enheten ved denne andre siden hvis parti man har tatt. Det er der det virkelige arbeidet begynner, arbeidet til nåtidens historiker.»⁶⁹ Foucaults engasjement i dette arbeidet, i *Seksualitetens historie*, skjer i form av et angrep på det han kaller «den repressive hypotesen», antakelsen om at det borgerlige samfunnets asketisme og arbeidsdisiplin krevde en undertrykkelse av seksualiteten, som kulminerte i det nittende århundret, og som vi fremdeles kjemper for å fri oss fra. Foucault benekter ikke at det har eksistert en viktoriansk puritanisme som tvang gjennom en dypere diskresjon og en strengere sømmelighet i diskusjonen av seksuelle emner, og i visse deler av seksuallivet, men han hevder at slik puritanisme må oppfattes som «en digresjon, en forfinelse, en taktisk avledning» innenfor det som i realiteten var en uopphørlig ekspansjon i «den store prosessen der kjønnnet omsettes til diskurs».⁷⁰ Hovedargumentet i boka er at seksualitet ikke er en nøytral virkelighet, men produktet av et *dispositiv*, et system av diskurser og praksiser som er en del av den intensiverende overvåkingen og kontrollen over individet, Foucaults sentrale historiske tema. Fra dette ståstedet kan forestillingen om kjønn som en «opprørs energi», som en «spesifikk og irreduserbar drift», som hadde dannet grunnlaget for teorier om seksuell frigjøring fra D. H. Lawrence til Wilhelm Reich, oppfattes som «det elementet i seksualitetsdispositivet som er mest spekulativt, ideelt og innvendig, og som makten setter i verk».⁷¹ Selve forestillingen om slik frigjøring er del av vårt trelldomssystem.

⁶⁹ «Non au Sexe Roi» [intervju med Michel Foucault], i *Le Nouvel Observateur*, nr. 644, 12–21, mars 1977, 113.

⁷⁰ Michel Foucault, *The History of Sexuality. Volume 1: Introduction*, op.cit., 22. [*Seksualitetens historie 1. Viljen til viten*, op.cit., 31.]

⁷¹ Ibid., 155. [*Seksualitetens historie 1. Viljen til viten*, op.cit., 170. «Seksualitetsanordningen» er her erstattet med «seksualitetsdispositivet», siden «dispositiv» er brukt om det franske «dispositif» i resten av artikkelen. O.a.]

Det er en umiskjennelig parallell mellom endringen i Foucaults posisjon – den ledende maktteoretikeren – etter *Overvåkning og straff* og utviklingen i Jean-François Lyotards tenkning – den ene av de to «begjærersosialitetene» – i første halvdel av 1970-tallet. I Lyotards arbeid oppfattes den sosiale moderniseringsprosess utelukkende ut fra ekspansjonen av markedsøkonomien, i den grad at han er forpliktet til å utlegge selv et så åpenbart intervensjonistisk botemiddel mot markedets dysfunksjonalitet som den universelle obligatoriske utdanningen som en type kapitalistisk foretak.⁷² I utgangspunktet framstiller Lyotard kommodifisering som et ambivalent, tosidig forløp. Fordi den hele tiden kaster av seg og avsakraliserer tradisjonen, har vareformens ekspansjon en frigjørende, «revolusjonær» virkning, som for Lyotard er mest iøynefallende i den uopphørlige eksperimenteringen i modernistisk kunst. Samtidig abstraherer den kapitalistiske arbeidsprosessen også fra det levende individet og absorberer libidinøs energi inn i varebyttes likegyldige kretsløp. Hvis Lyotards historiske redegjørelse hadde vært mindre skjev, hvis han hadde hatt en maktteori så vel som en begjærsteori, ville han ha vært i stand til å forklare hva det er som er repressivt ved dette forløpet, hva det er som er patologisk i denne abstraksjonen fra det sansemessige selvet. Uten en slik teori er han i siste instans tvunget til å forkaste antakelsen om at denne abstraksjonen i det hele tatt er påtvunget. I et essay om maleren Jacques Monory begynner Lyotard å argumentere for at kulturen, og i særdeleshet den utsettelsen av behovstilfredsstillelsen som påkreves av arbeidsprosessen, fungerer som en intensivering av – snarere enn at den krever at vi gir avkall på – nytelsen.⁷³ Med utgivelsen av *Economie Libidinale* (1974) finnes det ikke lenger noen konflikt mellom det diskursive og det figurale tegnet og tensoren, bytteverdi og bruksverdi, siden tegnet – enten det er et ord eller en vare – framstilles som alltid allerede investert med libido. Således: slik Foucault konkluderer med at frigjøring er en form for trelldom, ettersom vår tilsynelatende «naturlige» seksualitet i realiteten er et produkt av makten, avdekker Lyotard at trelldom er en form for frigjøring, ettersom selv vareformens anonymitet og likegyldighet kan fungere som en orkestrerer av libidinøs «intensitet».

Om Lyotard utelukkende framhever de revolusjonære virkningene av markedets «normfrie sosialitet» i sin redegjørelse for den kapitalistiske moderniteten, slutter Foucaults arbeid seg til en like ensidig oppfatning, i sin ubøyelige

⁷² Se Jean-François Lyotard, *Dérive à Partir de Marx et Freud*, op.cit., 145.

⁷³ Se Jean-François Lyotard, «Contribution des Tableaux de Jacques Monory», i *Figurations 1960–1973*. Paris: Union Générale 1973, 154–238.

understrekning av ekspansjonen av rasjonaliserte systemer for administrasjon og sosial kontroll. Foucault har derfor ingen problemer med å beskrive moderne samfunns funksjonsmåte som determinert av maktsystemer, men han har problemer med å definere hva denne makten virker i opposisjon til, siden han – i motsetning til «begjærstilte» – ikke har noen positiv teori om den libidinøse kroppen. Resultatet av denne simplifiseringen er imidlertid at makt, i likhet med begjær hos «begjærstilte», ettersom den ikke har noe bestemt den kan settes i motsetning til, mister all forklaringskraft og blir et allestedsnærværende, metafysisk prinsipp. For bare dersom vi kan framsette noe kontrafaktisk, som spesifiserer hvordan en situasjon ville endre seg hvis makten ble opphevet, eller et undertrykt begjær ble gjort bevisst, kan disse begrepene anvendes empirisk. I kapitlet «Metode» i *Seksualitetens historie* utelukker Foucault muligheten for noe slikt kontrafaktisk, siden han taler om at «makten er allestedsnærværende: slett ikke fordi den skulle ha det privilegium å samle alt under sin uovervinnelige enhet, men fordi den er oppstår i hvert øyeblikk, i ethvert punkt eller snarere i enhver relasjon mellom et punkt og et annet. Makten er overalt. Dette skyldes ikke at den omfatter alt, det skyldes at den kommer alle steder fra. Og det permanente, gjentagende, trege, selvreproduserende ved makten er bare den helhetseffekten som avtegner seg ut fra alle disse bevegelsighetene, den sammenkjedningen som støtter seg på hver enkelt av disse bevegelige elementene, og som dessuten søker å stabilisere dem.»⁷⁴ Dette bildet av en opprinnelig, altgjennomtrengende kraft som virker tilbake på seg selv og disiplinerer seg selv, lar seg anvende i like stor grad på «begjærstiltes» begjær som på Foucaults «makt». Akkurat slik begjæret vender tilbake på seg selv fra oven, filtrerer makten seg nedenfra og oppover: at man godtar en monisme med én «maktdimensjon som unndrar seg signifikantens logikk», oppløser koplingen mellom makt og undertrykkelse og begjær og frigjøring, og dermed oppløses også det politiske innholdet i begrepene selv.

Likevel: akkurat slik Lyotard, omtrent på den tiden da *Economie Libidinale* ble utgitt, fullt ut oppgir tanken om at det kan finnes privilegerte estetiske og politiske områder for intensitet, og fortsetter å forsvare et angrep på subjektets selvidentitet som et redskap for å frigjøre driftenes uorden, kan ikke Foucault si seg fornøyd med sin kritikk av naturalismen, hans forsøk på å overskride fore-

⁷⁴ Michel Foucault, *The History of Sexuality. Volume 1: Introduction*, op.cit., 93. [*Seksualitetens historie I. Viljen til viten*, op.cit., 104.]

stillingen om at det finnes «to sider». *Seksualitetens historie* er, som vi har sett, opptatt av å detronisere forestillingen om seksualiteten som «en gjenstridig drift som av natur er fremmed for og nødvendigvis ulydig mot en makt som på sin side bruker opp sine krefter på å kue den og ofte mislykkes i å beherske den».⁷⁵ Foucault hevder i motsetning til dette at «kjønn» – som seksualitetens kjerne – må oppfattes som produktet av et apparat eller *dispositiv*, som det illusoriske forsvinnende punktet i et system av diskurser og praksiser, noe som gjør at han tilsynelatende overvinner naturalismen han mener har skjemet hans tidligere arbeider. I realiteten er denne overvinnelsen kun tilsynelatende. Foucault latterliggjør forestillingen om kjønnet som «den uutholdelig og altfor farlige sannheten»,⁷⁶ ikke først og fremst på grunn av dens naturalisme, men på grunn av den rollen seksualiteten har i å bestemme moderne subjekters konkrete identitet. Likevel: for at hans redegjørelse for slik identitet som tvangsmessig skal lykkes, kan ikke Foucault unngå å bruke sin egen «uutholdelige, for farlige sannhet» som seksualiteten selv utestenger: «den repressive hypotesen» er derfor ikke forkastet, men ganske enkelt forskjøvet. Dette kommer tydelig fram gjennom Foucaults vedvarende, men ufokuserte henvisninger, gjennom hele *Seksualitetens historie*, til «kroppen og dens nytelser» og til en *ars erotica* som ville ha stått i grunnleggende opposisjon til den oksidentalske rasjonaliteten og dens *scientia sexualis*, en kunst hvor «man tar nytelsen i betraktning», «ikke i forhold til en absolutt lov om det tillatte og forbudte», «på ingen måte ved henvisning til et nyttekriterium», «men den må først og fremst erkjennes i forhold til seg selv».⁷⁷ Foucault hintet her tydelig til den erfaringen av intensitet, som er fiendtlig både til formålsrasjonalitetens kalkulasjoner og den moralske overveielser, som Lyotard søker å utlegge i *Economie Libidinale* og Deleuze og Guattari i *Anti-Ødipus*. Slik det er tilfelle med Lyotards redegjørelse for det «labyrintiske libidinøse beltet», eller Deleuze og Guattaris teori om «begjærsmaskiner», hviler Foucaults argumentasjon på en implisitt forkastelse av den lacanianske oppfatningen om at den «fragmenterte kroppen» ikke er annet enn en retrospektiv illusjon, en fantasi som uttrykker frykten for å tape en identitet som allerede er tilegnet. For Foucault, som for «begjærstilosophene», kan selvidentiteten bare dannes gjennom den tvangsmessige enhetliggjøringen av den fragmenterte kroppen. Det er «bruken av seksualiteten», fastholder Foucault,

⁷⁵ Ibid., 103. [*Seksualitetens historie 1. Viljen til viten*, op.cit., 114.]

⁷⁶ Ibid., 53. [*Seksualitetens historie 1. Viljen til viten*, op.cit., 62.]

⁷⁷ Ibid., 57. [*Seksualitetens historie 1. Viljen til viten*, op.cit., 67.]

som frambringer illusjonen om at det finnes «noe annet enn kroppene, organene, de somatiske lokaliseringene, kroppsfunksjonene, de anatomisk-fysiologiske systemene, sanseførmelsene og nytelsene».⁷⁸ Således er det teoretiske resultatet av *Seksualitetens historie* ikke en tilbakevisning av naturalismen, eller bortfallet av illusjonen om frigjøring. Det er snarere nok en formulering av den grunnleggende poststrukturalistiske kritikken av selvidentitetens fengsel og av den ledsagende undertrykkelsen av det kroppslige andre.

Det poststrukturalistiske dilemmaet

Denne tolkningen bekreftes av Foucaults introduksjon til Herculine Barbins memoarer, som ble utgitt to år etter *Seksualitetens historie*. Her frammaner Foucault «ikke-identitetens lykelige limbo» hvor hans hermafroditiske helt/heltinne oppholdt seg forut for de medisinske autoritetenes brutale, klassifiserende intervensjon, og han hevder at moderne vestlige samfunn «hardnakket har satt i spill spørsmålet om et 'sant kjønn' innenfor en orden hvor man kunne ha forestilt seg at alt som telte, var kroppens virkelighet og intensiteten i dens nytelser».⁷⁹ Likevel: fordi Foucault også er fortrolig med det problematiske i å appellere til en eller annen påstått naturlig kraft som grunnlaget for motstand mot makten, kan selv ikke den skjulte innsettelsen av «kroppens virkelighet og intensiteten i dens nytelser» som seksualitetsdispositivets undertrykte tillates å passere uten forbehold. Det finnes passasjer i *Seksualitetens historie* som synes å gjenta mønsteret i begjærstilosophiene, siden «nyttelsen» – som Foucault andre steder stiller i motsetning til kjønn og seksualitet – utlegges som noe som vender tilbake på seg selv i form av seksualitetsdispositivet. Maktens virkemåter er selv erotisert, slik at motsetningen Foucault behøver for at hans redegjørelse skal fungere som en maktteori overhodet, nok engang oppløses: «Den makten som på denne måten tar hånd om seksualiteten, gjør det til en plikt å berøre kroppene, den kjærtegner dem med øynene, den intensiverer områder i dem, den antenner overflatene, den dramatiserer de vanskelige øyeblikkene. Den omfavner den seksuelle kroppen. [...] Nyttelsen sprer seg til den makten som

⁷⁸ Ibid., 152–153. [*Seksualitetens historie* I. Viljen til viten, op.cit., 167.]

⁷⁹ Michel Foucault, «Introduction» i *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite*. Brighton: Harvester Press 1980, xiii, vii.

forfølger den, makten forankrer den nytelsen den nettopp har jaget ut.»⁸⁰ Således svarer de «uopphørlige spiralene mellom makten og nytelsene» som Foucault oppsporer, til de teoretiske spiralene i hans eget arbeid, splittet mellom den politiske nødvendigheten av en eller annen form for naturalisme, av en appell til en «generell nytelsesøkonomi som ikke er basert på seksuelle normer»,⁸¹ og en bevissthet om at selv seksualitetsapparatet må grunnlegges på «kroppens og nytelsens positive økonomi».⁸²

Aporiene i *Seksualitetens historie* kan oppfattes som en oppsummering av blindgaten i den andre fasen av poststrukturalismen som helhet, fasen der den symbolske ordenens, signifikantens eller skriftens forrang forkastes til fordel for teorier om utenomspråklige krefter som virker på og bestemmer diskursformene. I tilfellet med Deleuze og Guattari er selvfølgelig blindgaten mye mer iøynefallende, siden deres «revolusjonære» ambisjoner proklameres uten hemninger, mens Foucault, selv på sitt mest aktivistiske, alltid foretrekker å gi seg selv et rom å manøvrere i. Det både Foucaults og «begjærstilosophenes» foretak avdekker, er imidlertid at den nietzscheanske naturalismen, en ren teori om krefter, ikke er i stand til å bringe til veie en erstatning for den politiske kritikens normative grunnlag.⁸³ Grunnene til at dette slår feil, bør nå være åpenbare. Hvis selvidentitet oppfattes som noe som iboende undertrykker et begjær som forstås som grenseløs flyt, da kan enhver kollektiv konstruksjon av en ny type sosial identitet bare fortone seg som en videreført form for undertrykkelse; mens dersom subjektskonstituerende makt oppfattes som prinsippet for ethvert tenkelig sosialt system, er opptiningen av en fastfrosset pseudoautonomi ikke lenger en gang en mulighet. Ingen av posisjonene levner noe teoretisk rettferdiggjort rom for det Manfred Frank har kalt en «moralitet for kontrafaktisk engasjement».⁸⁴ Men dette dilemmaet i den poststrukturalistiske kritikken er i

⁸⁰ Michel Foucault, *The History of Sexuality. Volume 1: Introduction*, op.cit., 44–45. [*Seksualitetens historie 1. Viljen til viten*, op.cit., 55–56.]

⁸¹ Michel Foucault, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, op.cit., 191.

⁸² Ibid., 190.

⁸³ Det bør bemerkes at Nietzsches begrep om «viljen til makt» inneholder både en makt- og en begjærsteori. Nietzsche er villig til å akseptere at én persons frigjøring er en annens undertrykkelse – faktisk til å bekrefte denne relasjonen som avgjørende for «livet» – mens hans franske etterfølgere streber mot å unngå denne konklusjonen. Nietzsche er mer konsistent når han aksepterer konsekvensene av forkastelsen av normativ tenkning.

sin tur resultatet av den overfladiske vurderingen av det moderne subjektet som preger hele den strukturalistiske og den poststrukturalistiske tradisjonen. Som Adorno ofte understreker, ville en frigjøring av «begjæret» fra enhver begrensende identitet ikke lenger være en frigjøring i det hele tatt, siden det ikke lenger ville finnes et selv som gleder seg over at barrierene brytes ned. Schizofreni, feiret av Deleuze og Guattari, framlegger faktisk «bildet av et mulig subjekt», men dette bildet er «kortvarig og fordømt»; dersom det identifiseres med subjektiv frihet, er det «en destruktiv kraft som innlemmer menneskene så mye mer i naturens fortryllelse». ⁸⁵ På samme vis forblir Foucaults beskrivelse av panoptikonet en henvisning til individets isolasjon og maktesløshet i det borgerlige samfunnet, som stadig hjemsøker oss, samtidig som hans kategoriske identifisering av subjektivering [*subjectification*] og underleggelse [*subjection*] visker ut distinksjonen mellom at føyeligheten under et bestemt normsystem tvinges gjennom, og dannelsen av en refleksiv bevissthet som i neste omgang kan stilles i *opposisjon* til det foreliggende normsystemet på en kritisk måte. En vurdering av det moderne subjektet som kan unnsnippe den vaklingen mellom irrasjonalistisk opprør og resignasjon som kjennetegnet den franske filosofien på 70-tallet, må derfor begynne med å innse at det i den kapitalistiske moderniteten finnes et samspill mellom progressive og regressive elementer som er langt mer komplekst enn noe av det poststrukturalismen synes i stand til å se i øynene.

Oversatt av Maria Esholt Selvik

⁸⁴ I Manfred Frank, «The World as Will and Representation: Deleuzes and Guattaris Critique of Capitalism as Schizo-Analysis and Schizo-Discourse», i *Telos*, 57, høsten 1983, 176.

⁸⁵ Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, op.cit., 281, 241.