

FRA SELVBEHERSKELSE TIL SELVOPOFRELSE FOUCAULTS UNDERSØGELSE AF ETISK PRAKSIS I ANTIKKEN

LARS ALBINUS

Indledning

Den franske filosof og idehistoriker, Michel Foucault, har, som mange vil vide, øvet en stor indflydelse på hele det humanistiske fagområde. Alligevel er han ringeagtet af mange antikhistorikere, grækologer og teologer, som b.l.a. har fundet hans historiske studier af oldtiden enstrengede, mangelfulde og misvisende. Måske skyldes det i nogen grad hans indfaldsvinkel, der er utypisk for en historiker eller en hvilken som helst forsker, der forsøger at forstå tekster fra en svunden tid. Foucaults tilgang til oldtiden går gennem et spørgsmål om *problematiseringer*. Hvornår opstår bestemte former for problematiseringer? Hvornår lader bestemte typer af spørgsmål sig stille? Foucault selv vil hellere stille spørgsmål end tilbyde færdige svar. Han er ikke interesseret i at finde ud af “wie es eigentlich gewesen” (med et udtryk fra Ranke) eller i, hvordan vi skal forstå en bestemt teksttradition, men i at forfølge den måde, vi tænker om os selv på i dag så langt tilbage i tiden som muligt. Dette fører ham tilbage til antikken og dermed til en fremstilling af forskelle og ligheder mellem en græsk-romersk og en kristen kultur.

Jeg vil begynde med at skitsere det sidste store projekt, Foucault arbejdede med, set i lyset af en repræsentativ kritik, som det blev udsat for. Mit egentlige formål er med afsæt i denne kritik at tydeliggøre, hvad Foucault forsøgte at sige.

Fra seksualitet til selvteknikker

Foucault begyndte allerede i 1976, otte år før sin død, på arbejdet med *Seksualitetens Historie* (HS), som skulle have omfattet hele 6 bind og have præsenteret en genealogisk rekonstruktion af forbindelserne mellem ‘subjekt’, ‘sandhed’ og ‘seksualitet’ fra den tidlige kristendom til moderne tid. Foucault indfrieede imidlertid aldrig det indledende binds løfte om at skrive den moderne seksualitets historie. I et interview fra 83 indrømmede han, at han fandt seksualitet kedsommelig, og at interessen havde forskudt sig til ‘selvets teknologier’ (1983:229). Således handlede andet og tredje bind om disse teknologier i forhold til en administration af krop og lyst.

Den historiske kontekst skulle med det aldrig udkomne fjerde bind have strakt sig til den kristne kirkes første århundreder med skrifter af kirkefædrene, heriblandt Tertullian, Augustin, Gregor af Nyssa og Cassian som de centrale. I stedet må vi nøjes med bind 2 og 3, som rækker fra det 4. årh.s klassiske Grækenland til den hellenistisk-romerske senantik fra det 1. til det 2. årh. e.Kr., og som primært koncentrerer sig om filosofiske og lægevidenskabelige skrifter. Ganske vist forblev seksualitet et omdrejningspunkt gennem hele fremstillingen, men et omdrejningspunkt for en anden historie end den oprindeligt planlagte. Ved at forfølge ideen om ‘et begærende subjekt’ (*sujet désirant*, 1984b:11) tilbage i historien, endte Foucault således med at specificere de antikke diskursers problematisering af ‘lysternes anvendelse’ (*chrēsis aphrodisiōn*). Et begreb om seksualitet eksisterede ikke.

Lysterne fordelte sig i 4 domæner: forholdet til kroppen, til ægtefællen, til drenge og til sandheden (op.cit. 30; 34). I den indbyrdes forbindelse mellem disse forhold så Foucault, at det i bund og grund handlede om selvets (primært den frie, græske mands) forhold til sig selv i det, han betegnede som en ‘eksistensens æstetik’ (*une esthétique de l'existence*). Dermed blev det selv-teknikkernes historie, snarere end seksualitetens historie, der begyndte at tegne sig. I det uudgivne fjerde bind om ‘kødets bekendelser’ (*Les Aveux de la chair*)¹ forfulgte Foucault Tertul-

1. Gennem interviews, forelæsninger og et enkelt udtog, samlet af Jeremy Carrette, 1999:154-197 (Foucault, 1980a, 1980b, 1980c, 1982), får vi et rimeligt klart indtryk af det fjerde binds indhold; se supplerende Foucault 1977:209-228; 1988a.

lians tanker om selvbekendelse (1977:209ff) samt den kristne munkeordens systematiske videreudvikling heraf (1982), og vi ved fra forelæsninger og interviews relateret til dette arbejde, at han generelt betragtede selvomsorgens transformation til en institutionaliseret bekendelsespraksis som hermeneutikkens (eller mere overordnet den humanistiske selvforståelses) historiske arnested (1980b:158ff). Hans interesse havde dermed samlet sig om en etisk problemstilling. Det hovedspørgsmål, der efterhånden tonede klart frem, drejede sig om, hvorledes det for et moderne subjekt – hinsides kristendom og humanisme – er muligt at forholde sig til sig selv. Her greb han tilbage til antikken som eksempel på en grad af frihed, som mere eller mindre forsvandt i den kristne pastoralmagts institutionelle omsorg for selvet, ligesom grækernes i *positiv* forstand magtbaserede opfattelse af mellem menneskelige relationer blev trængt i baggrunden af en religiøs lov, fra hvilken det ‘selvudslettende’, ‘ligeværdige’ og ‘samvittighedsfulde’ menneske opstod (1983:241-242). Hos grækerne fandt han med andre ord den ældste udgave af en ‘eksistensens æstetik’, som nutidens opgør med kristendommens moralske og metafysiske tradition atter har gjort til en etisk mulighed (Albinus 2004:231ff; Carrette 1999:46).²

Kritikken fra Bevis, Cohen og Kendall

Phil Bevis, Michèle Cohen og Gavin Kendall har i en kritisk anlagt artikel, der gør op med den konkrete genealogiske rekonstruktion i *Seksualitetens Historie* I-III, foreslået, at en af hovedårsagerne til disse studiers perspektivskifte skal søges i en eklatant skuffelse, som Foucault må have oplevet under arbejdet med de antikke kilder. Havde han sat sig for at finde en fri og ubekymret homoseksualitets guldalder hos de gamle grækere, så fremviste de historiske studier snart en helt anden virkelighed (1993:206). Hovedtesen i den undersøgelse, der dermed skiftede sigte, var, at bekymret og afholdenhed i forhold til kroppens erotiske udfoldelse ikke var noget, kristendommen introducerede, men blot noget den transformerede i en kontrol af selvets forhold til sig selv. En bekendelsesdiskurs, hvis moderne transformation kan konstateres i psykoanalysen, havde dermed taget sin begyndelse (ibid.; sml. Foucault 1977:209ff). I stedet for påvisningen af en seksuel guldalder oprullede Foucault derfor, som Bevis, Cohen og Kendall ser det, de ældste påviselige spor af en repressiv etik, som endnu er konstituerende for et moderne begreb om selvet (Bevis, Cohen, Kendall, op.cit. 207-9).

Flere ting går galt for Foucault, hævder de. Foucault forenkler fortolkningen af de kilder, han vælger; han fravælger kilder, som siger noget andet end det, han tager de valgte tekster til indtægt for; han anvender i en og samme forbindelse kilder, der strækker sig fra det 4. årh. f.Kr. til det 4. årh. e.Kr. (op.cit. 198, jf. 1984b, 109; 124). Med andre ord: Foucaults læsning af de antikke kilder er selektiv og utilstrækkeligt kildekritisk. Når Foucault således taler om en ‘afholdenhedsøkonomi’ (*austere economy*), indfører han ifølge artiklens forfattere et monolitisk begreb, der ikke afspejler heterogeniteten i de antikke diskurser. Forfatterne forsøger selv med enkelte historiske eksempler at modsige det billede af en bekymret afholdenhed, som Foucault giver af den klassiske filosofiske og lægevidenskabelige attitude, men vigtigere endnu: De hævder, at det mådehold, der snarere end afholdenhed, udgjorde en for så vidt karakteristisk attitude, ikke angik seksualitet som en sag for sig selv, men legemsaktiviteter af enhver art. Således synes det at være Foucault selv, der imod sin egen analytiske strategi, indfører seksualitet som en historisk konstant, der skal beskrive grækernes forhold til sig selv. Eftersom der hos Foucault foregår en begrebsmæssig glidning fra ‘mådehold’ (*tempérance*) til ‘afholdenhed’ (*austérité*),³ formår han

2. Foucault understregede ganske vist flere gange, at han ikke forestillede sig en tilbagevenden til antikkens førkristne værdier, men at den fortsatte interesse for selvomsorg, der i renæssancens fornyede stoicisme og senere i dandyismen, har eksisteret som modvægt til den institutionaliserede omsorg for individet, atter synes aktuel, se fx 1983:245; 249; 251; 1984a:41f. Som Hadot, hvem Foucault har henvist til som inspirationskilde, endvidere skriver: “His [Foucaults] description of the practices of the self – like, moreover, my description of spiritual exercises – is not merely an historical study, but rather a tacit attempt to offer contemporary mankind a model of life, which Foucault calls ‘an aesthetics of existence’”, 1995:208.

3. Se Bevis, Cohen, Kendall 1993:200, med henvisning til Foucault 1984b:249f; 273f.

ikke at stille skarpt på forskellen mellem den klassiske og den kristne etik, der, i det omfang den sidstnævnte udfoldede en asketisk retorik, snarere må tænkes inspireret af en afstandstagen til “the behavior of lower orders” (op.cit. 203), hvad det så end helt præcist betyder. Sagen er imidlertid, som artiklens forfattere ser det, at Foucault på den kristne diskurs’ vegne trækker på en stereotypi, der generaliserer en kristen etik som intimt forbundet med en lystfornægtende askese, hvilket, uanset en lignende opfattelse hos Nietzsche og Weber, ikke lader sig opretholde (op.cit. 208).⁴ Som indvending skriver forfatterne følgende:

There has been a seemingly endless stream of little-known, mostly small, often secret and sometimes isolated, sectarian or heretical movements [of Christianity], a number of which were explicitly committed in some degree to Eros as part of their practices of worship. (op.cit. 203)

Forfatterens pointe er, at Foucault både i forhold til hans rekonstruktion af den græske lægevidenskabs *diätetik* (individets forhold til sin egen krop) og i forhold til hans implicite for forståelse af en kristen selvforsagelse, opererer med en homogeniserende og selektiv udlægning af kildematerialet, der i sig selv afslører en langt større kompleksitet og heterogenitet, end han vil være ved. Snarere end en genealogi, der opløser psykoanalysens emancipatoriske selvforståelse i den kristne bekendelsespraksis (som igen er en transformation af de antikke selvteknikker), fremstiller Foucault, ifølge Bevis, Cohen og Kendall, en fortælling om den menneskelige selvundertrykkelses historiske oprindelse i kristendommen (op.cit. 206).⁵ Dels anklages Foucault for at foretage det, som han selv satte sig for at undgå: nemlig at søge et historisk fænomens rene oprindelse, dels anklages han for, at den afvisning af psykoanalysens repressionstese, som indleder første bind af *Seksualitetens Historie* “is a deconstruction in name only” (Bevis, Cohen, Kendall, op.cit. 205). Ifølge Bevis, Cohen og Kendall tænker Foucault altså, ligesom Nietzsche og Freud i undertrykkelsen af en naturlig selvudfoldelse.

Utilstrækkeligheden i Bevis, Cohen og Kendalls kritik

Lad mig først komme ind på den kritik, der går på, at Foucault selv forudsætter oprindelsen af det fænomen, han historisk vil beskrive.

Bevis, Cohen og Kendall hævder, at Foucaults analyse af de antikke diskursers seksualforskrifter bl.a. lægges til rette ud fra et forudfattet begreb om en asketisk kristen etik, som disse forskrifter i en vis forstand forbereder. Det er rigtigt, at Foucault implicit, og derfor uargumenteret, henviser til en sådan etik i generel forstand, men dertil er at sige, at de kristne diskurser først var beregnet på at udgøre et selvstændigt emne for det fjerde (ved hans død uafsluttede) bind om ‘kødets bekendelser’ (*Les Aveux de la chair*), hvorfor der blot i de tidligere studier henvises foregribende til, hvad der i dette bind skulle have været udfoldet nærmere. Hvad der forekommer mere uforståeligt er, hvorledes artiklens forfattere forestiller sig, at deres henvisning til sporadiske eksempler på en sekterisk kristen erotik skulle kunne tilbagevise Foucaults henvisning til en overordnet (ikke-sekterisk) etik omkring asketisk selvforsagelse (1980b:173; 1988a:22). Det er ingen kunst at opdrive modsigende vidnesbyrd. Foucaults hensigt var at beskrive en form, der syntes at gøre sig gældende for moralske overvejelser, ikke at beskrive deres indholdsmæssige variabilitet. Sagen drejede sig først og fremmest om at reformulere en generel problematisering, ifølge hvilken ‘seksuel aktivitet’ overhovedet blev gjort til genstand for moralsk overvejelse (1984b:43ff). Vel er der en tendens til homogenisering i Foucaults beskrivelse af den diætiske og økonomiske diskursformation, men hvis ambitionen er at finde frem til en slags grammatik,

4. Der kan henvises til en lignende kritik af Nietzsche og Foucault hos John Milbank, 1993:287-291.

5. De tilføjer endvidere: “HS1 had located psychoanalysis as an emergent technology of the self, which could now take its place as descendant not only from Christianity but also from antiquity”, op.cit. 207.

der overhovedet åbner for moralbegrebers anvendelse på 'seksuelle aktiviteter',⁶ så må der nødvendigvis henvises til underliggende fællestræk.⁷ Foucault holder sig vel at mærke til medicinske og filosofiske diskurser, der strækker sig i et kontinuum fra konkrete forskrifter til etiske refleksioner, og netop med denne begrænsning for øje forekommer det plausibelt at foretage visse generaliseringer. Det kan altså ikke være 'homogenisering' som sådan, der er det kritisable punkt i Foucaults analyse, men derimod indholdet af den konkrete generalisering. Selvfølgelig er det i den forbindelse et problem for troværdigheden af den overordnede fortolkning, hvis den enkelte tekst fordrejes, hvis relevante kilder udelades, eller der foretages en selektion på tværs af tid og kontekst, men det afgørende kriterium for den undersøgelse, Foucault satte sig for at gennemføre, var at sætte de grundlæggende former for problematisering på begreb, ikke at studere de enkelte tekster for sig selv. Foucault pegede på visse konstituerende træk i grækernes moralske overvejelser omkring den voksne, frie mands 'anvendelse af lysterne' (*chrēsis aphrodisiōn*, 1984b:39), og i et videre perspektiv hans omsorg for selvet, som gik på tværs af tid og kontekst, netop for så vidt som disse træk syntes at aftegne konturerne af en generel refleksionsform. Imod hvad Bevis, Cohen og Kendall hævder, er det fx ikke afgørende, om stoikeren Musonius Rufus overvejende anså seksuel aktivitet som noget godt eller naturligt (jf. Bevis, Cohen, Kendall, 1993:199), men at den advarsel mod overdrivelse, som Foucault kunne konstatere hos Rufus, kæder sig sammen med lignende advarsler i andre tekster, og at disse advarsler til sammen udpeger 'tilbageholdenhed' (snarere end egentlig afholdenhed), 'selvbeherskelse' (*enkrateia*) og 'mådehold' (*sōfrosynē*) som moralske begreber.⁸ Eftersom Foucault ikke læser tekster hermeneutisk, forsøger han ikke at fortælle os, hvad det egentlig var Rufus mente, men han vil påvise en etisk regularitet, der består i advarslen mod overdrivelse og som bl.a. kan konstateres hos Rufus.

Jeg vil slet ikke afvise, at Foucaults kritikere har held til at afsløre visse fejl i de enkelte fortolkninger og generaliseringer, hvilket dog ikke skal stå til debat her.⁹ Men den overordnede indvending, som går på hans monolitiske generaliseringer, mener jeg er forfejlet. Det var ikke Foucaults hensigt at fortælle én historie, som skulle udelukke alle andre. Det var hans genealogiske ambition at rekonstruere et forhold mellem 'subjekt', 'sandhed' og 'seksualitet' i antikkens diskurser, som endnu kan spores i modernitetens selvteknikker på en så afgørende måde, at de endda kan kaldes konstitutive. Dermed har han ikke sagt, at enhver af de udlagte tekster først og

6. Foucault understreger flere gange, at et egentligt begreb om seksualitet først introduceres langt senere. Se fx 1977, "We have had sexuality since the eighteenth century and sex since the nineteenth. What we had before was no doubt the flesh", 211. Med 'kødet' henviser han, som ovenfor nævnt, til den kristne bekendelsespraksis i antikken.

7. Eftersom Foucaults konkrete rekonstruktion af de fjerde århundredes diætetik og økonomi ikke er temaet i denne sammenhæng, henvises der til Albinus 2004:234ff; ligeledes Frandsen 1985:89ff.

8. Eller som Foucault selv siger i et interview med Francois Ewald: "It would be ridiculous to think that what Seneca, Epictetus, or Musonius Rufus had to say about sexual behaviour represented in any way the general practice of the Greeks and Romans. But I do believe that the fact that those things were said about sexuality, that they constituted a tradition that is to be found again, transposed, metamorphosed, and profoundly revised in Christianity, constitutes a historical fact", 1988b:256.

9. Der kan supplerende henvises til Hadots kritik af Foucaults i hans øjne overdrevne fremhævelse af den æstetiske omsorg for selvet. Hadot, som i høj grad selv har inspireret Foucaults opfattelse af antikkens, ikke mindst stoicismens etik, hævder således, at Seneca (som også optager en del plads hos Foucault) ikke først og fremmest anså 'selvet' og dets forhold til lysten, men derimod dyden (*arētē*) og en universel fornuft som kerneelementet i en etisk praksis, Hadot 1995:207. At dyden betragtes som en løn i sig selv (ibid.), peger endvidere tilbage på *eudaimonia*-begrebet, der hos Aristoteles dækker over andet og mere end den rent formale eksistens-æstetik, Foucault interesserer sig for. Og som Wolfgang Detel pointerer, kan *chrēsis aphrodisiōn* ikke adskilles fra den aristoteliske etiks teleologi, 1998:77f. At Foucault altså rigtignok forenkler billedet af antikkens etiske problemhorizont, betyder dog ikke, at han har uret i, at 'selvomorgen' udviklede en betydning, som videre influerede på den kristne bekendelsespraksis. Det er mere end noget andet denne linje fra en førkristen til en kristen konception af selvet som genstand for en etisk refleksion, Foucault interesserede sig for, og som han fremhævede på bekostning af en kompleksitet, der måske ikke ville have tilladt ham i tilstrækkelig grad at tydeliggøre den for ham afgørende forbindelse til en moderne selvhermeneutik.

fremmest handlede om dette forhold, endsige om seksualitet til forskel fra andre etisk relevante aktiviteter.¹⁰ Foucault gør selv opmærksom på, at vi i Hippokrates' *Peri Diaitēs* finder forskrifter for seksuel aktivitet ligestillet med forskrifter for de rette forhold vedrørende indtagelse af mad og drikke samt vedrørende søvn, gymnastiske øvelser og lignende (1984b:125f; Schmid 1987:53).

De kriterier, Bevis, Cohen og Kendall lægger til grund for deres kritik af Foucaults analyse, afslører et tilhørsforhold til en filologisk, historisk-kritisk metode, der, om end agtværdig i sig selv, ikke rammer det afgørende i den genealogiske ambition, for så vidt som den forfølger en form for subjektivitet, konciperet som en moralsk problematisering, tilbage i de socialhistoriske sammenhænge af praksis og diskursivitet, som kan hævdes at have fostret den. Denne bestræbelse har på ingen måde til hensigt at fremstille et repræsentativt billede af den eller de historiske perioder, der inddrages. Foucault sigter på at afdække visse (nødvendige, snarere end tilstrækkelige) historiske mulighedsbetingelser for den moderne opfattelse af seksualitet som et område for en videnskabelig sandhed om subjektet.

Foucault vil som Nietzsche (og for den sags skyld også Heidegger) undersøge den menneskelige erkendelsesproces i den historiske livssammenhæng, der som sådan transcenderer erkendelsens egen rækkevidde (eller som forud for erkendelsen selv betinger dens erkendelse af sig selv). Derfor henviser erkendelsens begreber ikke til en for sig selv given virkelighed, men er redskaber i en historisk situeret strategi. Hvor Nietzsche – og deri består hans naturalisme – henviser såvel historisk som antropologisk til en vilje til magt, hæfter Foucault sig ved en vesteuropæisk vilje til sandhed, som gør sig blind for, at den netop er vilje. Der opstår med andre ord i den græske oldtid en sandhedssøgen, der på forhånd udelukker den tilgrundliggende 'viljessandhed'. Foucault taler dog ikke om en naturgiven vilje, men om en sandhedsviljes historie (for på den måde at undslippe selvreferencen i naturalismens eget erkendelsesparadigme). Det er bl.a. denne historie, der (baglæns) fører fra den psykoanalytiske diskurs tilbage til en bekendelsespraksis, der først og fremmest har sine rødder i den tidlige kristendoms krav om selvransagelse.¹¹

Bevis, Cohen og Kendall forstår deres egen kritik af Foucaults projekt som en arkæologisk analyse af studierne ikke-tematiserede mulighedsbetingelser: Deres pointe er, at det alene er muligt for Foucault at fremstille et homogent billede af en seksuel afholdenhedsøkonomi strækkende sig fra det klassiske Grækenland til de kristne munkesamfund, fordi han tænker i en repressiøstese, som han ikke selv vil være ved. Dette forekommer mig alt andet end indlysende. Foucault indrømmede i et interview, at studierne af den antikke kristne tradition havde ført ham til en erkendelse af, at han måtte begynde med denne traditions forudsætninger i den græsk-romerske tænkning, hvis han skulle undgå at reproducere andet end stereotyper (1983:230; endvidere Carrette 1999:44). Det er svært at finde noget som helst belæg for, at rekonstruktionen af den græsk-romerske selvpraksis skulle have været et forsøg på at finde tilbage til seksualitetens guldalder (jf. Bevis, Cohen, Kendall, op.cit. 206), og det lader sig endnu mindre antage, at Foucault i skuffelse over at finde den samme bekymring hos grækerne, som han kunne konstatere

10. Når Bevis, Cohen og Kendall anholder eksemplet med epilepsi som et tegn på en anakronistisk tendens i HS-studierne (for så vidt som Foucault ikke gengiver de antikke opfattelser af epilepsi i deres variabilitet, men derimod selekterer forskellige tekster, som bringer 'fænomenet' i relation til et moderne begreb om epilepsi som sygdom, op.cit. 198ff), så kan de meget vel have ret i, at Foucault her fortegner begrebets antikke betydningsspektrum, men hvis pointen er, at en nutidig konception af epilepsi har antikke rødder, der angiver et konstitutivt spor for netop denne konception, så drejer det sig principielt set ikke om, hvor mange forskelligartede opfattelser af fænomenet, der i øvrigt herskede.

11. Foucault nævner helt specifikt Tertullian (og hans begreb om *didaske*) som en af de afgørende ophavsmænd til denne form for bekendelse, 1977:211. Bevis, Cohen og Kendall fejltolker efter min mening Foucault, når de hævder, at han rekonstruerer psykoanalysens udspring "not only from Christianity but also from antiquity", 1993:207. Det kristne 'selvforhold' har arvet sin 'strenghed' og 'agtpågivenhed' (over for seksuel adfærd) fra stoikerne, men institutionaliserer en bekendelsesform samt moralske krav om kyskhed og samvittighed, som er fremmed for den græsk-romerske kultur, Foucault 1977:212; 1983:249. Foucault ser psykoanalysen som en udløber af denne institutionaliserede 'dannelse' af subjektet, ikke af stoikerne personaliserede eller æstetiske selvpraksis.

hos de kristne, førte en implicit repressionstese tilbage på den førkristne selvpraksis. Det forholdt sig snarere således, at opdagelsen af denne praksis, og den heraf opståede interesse for selvteknikkernes historie, kom på tværs af den undersøgelse, der alene skulle have fortalt historien om formationen af en moderne seksualitetsdiskurs (se Fink-Eitel 1990:97). Incitamentet for at opspøge det historiske grundlag for forestillingen om 'det begærende subjekt' (*sujeet désirant*, Foucault 1984b:11) kan under ingen omstændigheder udledes af en implicit repressionstese, men derimod af opgøret med den. Når 'seksualitet' ikke kan føres tilbage på en given natur, men kun fremstår i et historisk sandhedsspil, er det selvfølgelig oplagt at spørge sig selv, hvorfra denne diskursive praksis da stammer? Dette spørgsmål førte, med rette eller urette, Foucault tilbage til antikken og til en etisk problematisering af forholdet mellem subjekt, sandhed og 'praktiseret lyst'. Det, som Bevis, Cohen og Kendall sætter op over for denne genealogiske rekonstruktionsproces, er derfor ikke en arkæologisk eller dekonstruktivistisk afsløring af uindrømmede forudsætninger, men en psykologiserende mistanke om, at Foucault i skuffelse over antikken, påstod, at alt er undertrykkelse. Dette er i mine øjne helt misvisende.

Bevis, Cohen og Kendall har vistnok misforstået Foucaults pointe med begrebet om afholdenhedsøkonomi. Den afholdenhed eller rettere 'strengthed' (*austérité*), Foucault taler om hos grækerne (så langt tilbage som til det 4. årh. f. Kr.), udmøntede sig ikke i et specificeret regelsæt for seksuelle handlinger endside i en generel fordømmelse af lystens natur, men foreskrev en stilisering eller æstetisering af lystens anvendelse (1984b:106f).¹² Afholdenheden, måske bedre angivet ved ord som 'tilbageholdenhed' og 'mådehold' – nemlig det, at man holder noget tilbage, at man ikke restløst giver sig hen, men tværtimod fremstår som en dominerende, kontrollerende og aktiv part – viser i den klassiske periode hen til den personlige selvkontrol (*enkrateia*): "la tempérance sexuelle est un exercice de la liberté qui prend forme dans la maîtrise de soi" [det seksuelle mådehold er en frihedspraksis som antager form i selvbeherskelsen] (107).¹³ De diætetiske og økonomiske forskrifter, Foucault tager den klassiske periode til indtægt for, betegner derfor alt andet end en ontologisk bestemmelse af seksualiteten (se fx 1984b:49), men går først og fremmest på den enkeltes forhold til – og kontrol over – sig selv (i forholdet til andre).

I kristendommen derimod handler det ikke længere om lystens anvendelse, men om begærets udrensning. Det drejer sig ikke om at handle i frihed, men – i en vis forstand – om at blive fri for sig selv. Kodificeringen af forholdet mellem begær og synd, der gør det muligt at fortolke menneskets dobbelte natur af ånd og materie, knytter afholdenheden til et religiøst moralkodex og en hidtil ukendt selvbekendelse, der skal sikre den enkeltes frelse. Selvom der i dette perspektivskifte fortsat, oven i købet i vid udstrækning, trækkes på moralske forskrifter fra ikke-kristne diskurser, ændrer subjektets forhold til sig selv fundamentalt karakter. Subjektet åbnes som et domæne for minutiøs selvransagelse, og begæret bliver i sig selv et vidnesbyrd om, at subjektet af natur hører hjemme i synden (Foucault 1984b:103). Som eksempel på modsætningen mellem det antikke og det kristne forhold mellem 'seksualitet'¹⁴ og sandhed modstiller Foucault Artemidoros' drømmetydning og Augustins tanker om Gudsstaten. Hvor drømme med seksuelt indhold

12. Se således Schmid, der pointerer, at det spørgsmål Foucault stiller til, hvornår og hvorfor lystbetinget legemsaktivitet blev gjort til genstand for moralsk bekymring i det førkristne Grækenland, fører ham til opdagelsen af "dass die 'ethische Sorge' um den rechten Gebrauch der Lüste nicht in Zusammenhang steht mit einem System von Verbot und Repression", 1987:29.

13. At Bevis, Cohen og Kendall har overfortolket Foucaults begreb om 'afholdenhed' er tydeligt i de efterfølgende linjer hos Foucault: "et celle-ce [*enkrateia*] se manifeste dans la manière dont le sujet se tient et se retient dans l'exercice de son *activité virile*, la façon dont il a rapport à lui-même dans le rapport qu'il a aux autres", op.cit. 107 ("and the latter [self-mastery (*enkrateia*)] was shown in the manner in which the subject behaved, in the self-restraint he displayed in his *virile activity*, in the way he related to himself in the relationship he had with others", 1985:93 (min understregning).

14. Ofte sniger vores begreb om 'seksualitet' sig også ind i Foucaults egen beskrivelse af den græske moral, hvilket imidlertid ikke skal forstås som en selvmodsigelse, eftersom anførselstegnene selvfølgelig fortsat er til stede, blot underforstået.

hos Artemidoros udlægges i overenstemmelse med aktørernes sociale status,¹⁵ og med penetration som udtryk for overlegenhed og kontrol, udlægges seksuel lyst hos Augustin som vidnesbyrd om subjektets manglende kontrol over sig selv. Således er det ikke 'penetration', der hos Augustin udgør det afgørende element, men derimod 'erektion' som vidnesbyrd om, at kroppen 'handler' mod subjektets vilje og bevidsthed (at kroppen altså derfor er udstyret med en egenvilje). Seksualitet udlægges ikke længere som udtryk for økonomiske, sociale (ikke-seksuelle) relationer, men får en ontologisk status som den kødets forbandelse, fra hvilken det gudsfrygtige menneske må søge sin udfrielse (1980c:185ff).

Den pastorale omsorg for selvet

Som sagt understreger Foucault, at den antikke etik er kendetegnet ved en mangel på moralsk kodificering. Den generelle bestemmelse af seksualitet som syndighed er en kristen opfindelse, som dermed indfører en for grækerne ganske ukendt normaliseringsstrategi. Det er først og fremmest på dette punkt, at Foucault slår følge med Nietzsche. Nietzsche analyserede den kristne omvurdering af de 'hedenske' værdier som et opgør med naturens lunefulde forskelsbehandling. Da de svage og fra naturens side mislykkede blev mange nok, fik de held til at gennemtvinge troen på en retfærdig Gud, der havde sat sådanne vilkår for menneskene som prøvelser på vejen til frelse. Foucaults fremstilling ligner på afgørende punkter Nietzsches. Hvor den græske tradition knytter magt til en lovmæssig selvbestemmelse, som afspejler subjektets forhold til sig selv i lyset af samfundets kosmiske orden, knytter den kristne tradition magt til en samfundsmæssig omsorg for den enkeltes frelse. Foucault hævder altså, at man må skelne mellem den form for magt, der giver sig til kende i lovgivning, og den form for magt, der giver sig til kende i individuel omsorg og selv-fortolkning, og han knytter denne forskel til en skelnen mellem det 'gnomiske selv' i den græske filosofi og kristendommens 'gnostiske' eller 'gnosnologiske selv' (1980b:180).¹⁶ I den græske, og siden i den romerske, tradition bekender den enkelte sig til reglerne for det gode liv. 'Selvet' formes i denne tradition som en kombination af vilje og viden, den positive enhed af sjæl og væren. Filosofens opgave er at formidle sandheden i form af en lære, gennem hvis stadige generindring den enkelte bliver *sig selv* som del af en helhed – som allerede angivet i det delfiske *gnothi sauton* (1988a:19). Foucault pointerer, at den sammenhæng, i hvilken dette 'at kende sig selv' skulle forstås, var en etisk problematisering af den praksis, der bestod i 'at tage vare på sig selv'. "In Greco-Roman culture knowledge of oneself appeared as the consequence of taking care of yourself" (op.cit. 22). Som sådan er dette princip blevet fremmed for en kultur, hvor det netop er selvets *viden* om sig selv, der indtil i dag udgør det konstituerende princip (ibid.). Baggrunden for dette skifte finder ifølge Foucault allerede sted i antikken med den platoniske og siden den kristne kulturs gnosnologiske udvikling af selvforholdet.

I den kristne bekendelsespraksis slår forholdet mellem 'selv' og vilje om i forsagelse. Det 'gnostiske' selv udskilles (fra væren, ord og natur) gennem en viden 'om sig selv' som tanke, der på sin side forsages gennem bekendelsen til Gud. Foucault udpeger i den forbindelse to former for bekendelse som grundlæggende. Den ene og tidligste form (bevidnet fra slutningen af det 2. årh.), *exomologesis*, angår kroppen, og består i, at den angrende gennem bodsøvelser stiller sig til skue for menigheden, den anden og specielt med munkevæsnen (i det 4. årh.) forbundne form, *exagoreusis*, angår sjælen, og består i, at den enkelte (såvel over for sig selv som over for pateren) verbaliserer sine inderste tanker. I begge tilfælde handler det om at stå frem i Guds lys. Kun de handlinger og ord, der, om man så må sige, tåler dette lys (den seende og lyttende Gud), for-

15. "For instance, if you dream that you have sex with your mother, that means that you will succeed as a magistrate, since your mother is obviously the symbol of your city", 1980c:184.

16. Foucaults egen kommentar til denne terminologiske forskel forekommer knap så afklarende, som man kunne ønske sig, men man må formode, at han ved at understrege den 'sandhedskraft', der knytter sig til *gnomē* (som poetisk billede, tankevignet eller litterært eksempel), tænker på noget i retning af en kosmisk sammenhæng mellem tanke, vilje og væren som styrende principper for selvforholdet, mens det 'gnostiske' eller 'gnosnologiske' går på selvforholdet som *selverkendelse*, dvs. en erkendelse ud fra en given sandhed om subjektet som natur.

ordner et 'Selv' i Guds billede, dvs. et selv, som det er muligt at frelse fra fortabelse. Resten er Satans værk. Selvet formes ved at ofre sig gennem en 'fortolkning af forskellen' (*discretio*) mellem det gode og onde i tankernes strøm (1980b:178). Selvydmygelsen og selvartikulationen er to sider af samme positive selv fremstilling, nemlig en teknik til at skabe kroppen og selvet gennem selvfornægtelse (op.cit. 179; 1988a:41ff). Den gnostisk-kristne 'selvteknologi' består således i *mortifikation*, en forsagelse af verden og 'en selv', der angiver en slags "mort quotidienne" – en 'daglig døen' (1981:147). Offerviljen skal imidlertid ses i forhold til pastorens (*pasteur*) og hyrdens (*berger*) omsorg for flokken. Denne omsorg gælder såvel den enkeltes liv som den enkeltes frelse, hvilket i det religiøse perspektiv er to sider af samme sag. Det kræver på den ene side flokkens underdanige vilje til bekendelse, og det kræver på den anden side pastorens underdanige vilje til at ofre sig for flokken. I den græske opfattelse, der for så vidt harmonerer med en traditionel opfattelse af magt som herredømme, udmærker den gode borger sig ved viljen til at ofre sig for samfundsrordenen eller kongen. I det pastorale samfund er det omvendt: "it is the king, the shepherd [pasteur] who accepts death in order to sacrifice himself" (1978:123, med henvisning til Joh 10,7-18). Dette knytter omvendt flokkens vilje til pastoren i et personligt forhold mellem 'det enkelte får' og 'hyrden'. Hvor grækeren anerkendte specialistens ekspertise, fordi den var rationelt overbevisende, eller udviste lydighed over for bystaten, fordi dens lov afspejlede en fælles vilje, måtte den kristne uden forbehold underkaste sig sin Herres – Guds og hyrdens – vilje (1981:145). Lydigheden var ikke, som hos grækerne, "ein Mittel zum Zweck, sondern Selbstzweck", som den tyske Foucault-inspirerede teolog Steinkamp formulerer det (1999:30). Dermed etablerede kristendommen inden for den græsk-romerske verden en ejendommeligt forbindelse mellem "l'obéissance totale, la connaissance de soi et la confession à quelqu'un d'autre" (Foucault 1981:147) [den totale lydighed, kendskabet til sig selv og bekendelsen over for en anden].

Det er en vigtig pointe hos Foucault, at kristendommen således blev til inden for rammerne af et græsk-romersk samfund, hvor den overtog de generelle principper for selverkendelse og selvkontrol, i særdeleshed de moralske regler for seksuel adfærd, samtidig med at den introducerede en ny form selvteknologi, en individualiserende, bekendelses- og lydighedsfordrende magt, som var ukendt i en græsk-romersk sammenhæng.¹⁷ De kristne stræbte på den ene side efter at tilvejebringe et kristent samfundsliv og bragte på den anden side et nyt ideal med sig (inspireret af hinduistisk og buddhistisk praksis) om det tilbagetrukne, asketiske liv, udmøntet ved de første munkeordener. I forsøget på at kontrollere en balance mellem det 'asketiske' og det 'borgerlige' liv indtog 'kødet' en kardinalrolle. 'Kødet' var den bestandige kilde til fristelse og fortabelse, som lod sig kontrollere gennem overvågningen af subjektets bekendelse. Den græsk-romerske etik, ifølge hvilken den enkeltes omsorg for sig selv harmonerede med samfundets orden på den ene side og på den anden side angav en subjektiv frihed inden for rammerne af dets love, var en uegnet model til styringen af den kristne borger. En styring, der tog hånd om den enkeltes liv, krævede til gengæld en intim viden om den enkeltes inderste hemmeligheder, en kontrol med kødets tilbøjeligheder, der overlod ansvaret til 'Guds repræsentant'. At undgå den totale afholdenhed, som truede med at opløse samfundet indefra, og samtidig knytte seksualiteten til reproduktion som dens eksklusive legitimitet, krævede en nøje overvågning af forholdet mellem krop og sjæl. 'Kødet' blev ikke fornægtet, men opfattet med mistro, som en bestandig kilde til fare og urenhed inden for subjektets forhold til sig selv og derfor genstand for den mest minutiøse opmærksomhed (1978:125f). Tanken er som en møllesten, siger Cassian, hvor møllestenen, dvs. subjektet, må skelne de gode korn fra de dårlige, dvs. 'det gode' fra 'det onde' (jf. Foucault 1980b:175f). Det redskab, pastoralmagten tog i anvendelse, var således en bekendelsespraksis, der etablerede den intime forbindelse mellem flokken og dens leder, og på den måde

17. Foucault henviser ganske vist til overgangen fra dialogens betydning i selvforholdet hos Platon til mesterens/lærerens mere autoritære betydning hos stoikerne, hvorfor vi hos disse kan konstatere "a new pedagogical game where the master/teacher speaks and doesn't ask questions and the disciple doesn't answer but must listen and keep silent", 1988a:32. Det betyder dog ikke, at den form for autoritetsbevidst selvunderkastelse, vi finder i kristendommen, uden videre kan sammenlignes hermed.

etablerede kristendommen en moderat moralitet (mellem asketisme og 'borgerlighed'), som skulle blive den afgørende funktion gennem hele 'det pastorale maskineris' historie (1978:126).

Som individualiserende magt etablerede kristendommen dermed en relation mellem sandhed og subjektivitet, en selvunderlæggelse (*mode d'assujettissement*), der tjente til at kontrollere og tilskynde til inderliggørelse, samvittighed, mistro til kødets natur, agtpågivenhed over for svaghed, fristelse, begær, med andre ord en selvbeherskelse, der samtidig – i modsætning til den klassisk græske etik – var en selvopofrelse.

Afrunding og perspektivering

Der er for så vidt oplagte paralleller mellem Foucaults beskrivelse af den pastorale samfundsmode og Webers beskrivelse af den kristne etik som generaliserede principper for en verdensaktiv asketisme. Weber følger da også grundlæggende Nietzsches opfattelse af, at kristendommen dermed sætter værdier for en livsførelse, der som magtstrategi muliggør en moderne formålsrationalitet (defineret omkring arbejde og fortjeneste) (se fx Nietzsche W II:618f). Hvor omkostningen for Weber er, at det kapitalistiske samfund udvikler autonome undersystemer, som ikke længere støtter sig til nogen moralitet, er omkostningen for Nietzsche en fordærvelse og degenereering af den menneskelige natur. Nietzsches aforistiske bestemmelse af det kristne offer (W II:610ff) harmonerer umiddelbart med Foucaults perspektiv, om end Foucault *ikke* viser tilbage til en ufordærvet natur, men derimod til et historisk spil mellem magt, subjekt, sandhed og lyst, der også, som hos grækerne, kan spilles på en anden måde. Med denne pointe afviser Foucault samtidig (imod Nietzsche, Weber og Heidegger) den pessimistiske forestilling om en samfundsautomatik, vi ikke længere har indflydelse på. Mennesket er et tænkende væsen og besidder som sådan evnen og magten til at sætte sig til modværge.

Umiddelbart har jeg svært ved at betragte Foucaults undersøgelser af antikken (i særdeleshed overgangen fra græsk-romersk til kristen etik) som en neopaganistisk dekonstruktion af kristendommens selvforståelse i forsøget på at bane vejen for en alternativ æstetisme eller værensetik. Sådan kunne det i en vis forstand godt se ud, ikke mindst fordi Foucault selv indrømmede sit tætte tilhørsforhold til Heideggers og Nietzsches tænkning. Forskellen er imidlertid, at Foucault underkaster sig selv en historikers begrænsning i den forstand, at han nøjes med at beskrive de historiske forhold af diskurs og praksis, der har formet vores nuværende subjektivitetsopfattelse. Den etiske tilføjelse består i, at han forbeholder sig retten til på egne og andres vegne at undersøge muligheden for, hvorledes dette selvforhold kan overskrides og stadig forblive et etisk, dvs. et reflekteret selvforhold. Etik er ifølge Foucault netop dette: en reflekteret frihedspraksis. I den forbindelse vidner den platoniske og ikke mindst stoiske opfattelse af en æstetisk-refleksiv selvpraksis om en marginaliseret tradition i aftenlandets historie, der ikke længere behøver at leve i skyggen af kristendommen, men tværtimod kan udfolde sig som modernitetsbevidsthed.

Litteratur

Albinus, Lars

2004. "Selvforholdets etik – en fremstilling af Foucaults begreb om eksistensens æstetik", *Det Brede & det skarpe – Religionsvidenskabelige studier, en gave til Per Bilde på 65 års dagen*, red., H.J. Lundager, J.P. Schjødt & A.W. Geertz. København: Anis, 229-247

Bevis, Phil, Cohen, Michèle & Kendall, Gavin

1993. "Archaeologizing genealogy: Michel Foucault and the Economy of Austerity", *Foucault's New Domains*, eds., M. Gane & T. Johnson. London & New York: Routledge, 193-215

Carrette, Jeremy

1999. "Prologue to a confession of the flesh", *Religion and Culture – Michel Foucault*, ed., J. Carrette. London & New York: Routledge, 1-47

Detel, Wolfgang

1987. *Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike*. Frankfurt a.M.

Fink-Eitel, Hinrich

1990. *Michel Foucault. Zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag

Foucault, Michel

1977. *Power/Knowledge. Selected interviews & other writings 1972-1977*. (ed.) C. Gordon. New York: Pantheon

1978. "Sexuality and Power", *Religion and Culture* (red.), Jeremy R. Carrette. New York: Routledge, 115-130

1980a. "On the government of the living", *Religion and Culture – Michel Foucault* (red.), Jeremy R. Carrette. New York: Routledge, 154-157

1980b. "About the beginning of the hermeneutics of the self", *Religion and Culture – Michel Foucault* (red.), Jeremy R. Carrette. New York: Routledge, 158-181

1980c. "Sexuality and Solitude", *Religion and Culture – Michel Foucault* (red.), Jeremy R. Carrette. New York: Routledge, 182-187

1981. "Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique", *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Quattro Gallimard, 953-980

1982. "The Battle for Chastity", *Religion and Culture – Michel Foucault* (red.), Jeremy R. Carrette. New York: Routledge, 188-197

1983. "On the genealogy of Ethics", *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2nd ed., red. H.L. Dreyfus & P. Rabinow. The University of Chicago Press, 229-252

1984a. "What is Enlightenment?", *The Foucault Reader*, red. P. Rabinow. London: Penguin. pp. 32-50 [er også trykt i *Michel Foucault: Ethics. Essential works of Foucault 1954-184, vol. 1*, ed., P. Rabinow. London & New York: Penguin Books, 303-319]

1984b. (HS2) *Historie de la Sexualité 2: L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard

1985. *The Use of Pleasure. The History of Sexuality 2*. Oversat af R. Hurley. London

1988a. *Technologies of the Self. A seminar with Michel Foucault*. (red.) L.H. Martin et al.. Amherst: University of Massachusetts Press [1982]

1988b. *Politics, Philosophy, Culture*. New York & London: Routledge, Chapman and Hall

Frandsen, Finn

1985. "Eksistensens æstetik – Michel Foucault og seksualitetens historie", *Foucault's Blik*, Lars-Henrik Schmidt & Jens Erik Kristensen (eds.). Århus: Modtryk, 82-98

Hadot, Pierre

1995. *Philosophy as a way of life*. Oversat af Michael Chase. Oxford: Blackwell [fra fransk *Exercices spirituels et philosophique antique*. Paris, 1981]

Milbank, John

1993. *Theology and Social Theory*. Oxford: Blackwell

Nietzsche, Friedrich

W *Werke in Drei Bänden*. I-III. Karl Schlechta (ed.). Carl Hanser Verlag München 1954-56

Schmid, Wilhelm

1987. *Die Geburt der Philosophie in Garten der Lüste*. Frankfurt a.M.

Steinkamp, Hermann

1999. *Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie*. Grünewald