

# Det asketiske ideal

## Iagttaget af Nietzsche og Foucault

LARS ALBINUS

**ENGLISH ABSTRACT:** *This article presents a view of religious and philosophical asceticism in two prominent critics of modernity, Friedrich Nietzsche and Michel Foucault, who, despite obvious differences, agree on crucial points including the location of their own thinking within an ascetic ideal. However, where Nietzsche primarily attacks the ancient invention of asceticism as a self-renouncing will to truth among the weak, Foucault focuses on asceticism as 'a practice of truth' the goal of which is a creative exercise of self on self. Nevertheless, he does agree with Nietzsche that the element of self-improvement takes the form of self-renunciation in Christianity. Where Nietzsche, in this respect, reluctantly admits to being influenced by an ascetic culture, Foucault embraces asceticism as a way of life that manifests a subjective courage to truth independent of traditional values.*

**DANSK RESUME:** *Denne artikel præsenterer Friedrich Nietzsches og Michel Foucaults opfattelse af religiøs og filosofisk asketisme. Det interessante er, at de ser deres egen tænkning omfattet af det asketiske ideal, som samtidig gøres til genstand for deres kritik af kristendom og modernitet. Hvor Nietzsche imidlertid angriber oldtidens værdiomvurderende opfindelse af asketismen som en selvforsagende vilje til sandhed, udleder Foucault af samme fænomen en 'sandhedspraksis', der gør det menneskelige subjekt i stand til at skabe sig selv gennem øvelse. Han er ikke desto mindre enig med Nietzsche i, at dette element af selvoptimering i kristendommen slår om i selvforsagelse. Hvor Nietzsche i den henseende vedkender sig dekadente tendenser, som er affødt af en asketisk kultur, tager Foucault asketismen op som en livsform, der i sit modige 'valg af sandhed' ikke dækker sig ind under traditionelle værdier.*

KEYWORDS: *Askēsis; Nietzsche; Foucault; The will to truth; Care for the self; Christianity; Ancient Greece*

Og denne hemmelighed fortalte livet selv til mig. 'Se', sagde det, 'jeg er det, der altid må overvinde sig selv' (Friedrich Nietzsche: *Således talte Zarathustra*)

## Indledning

Fænomenet askese er typisk forbundet med en ritualiseret selvdisciplin, der i henhold til religiøse forskrifter består i en forsagelse af umiddelbare behov. Ordet selv kommer fra det oldgræske *askēsis*, der betød 'øvelse' eller 'træning', og dækkede over optimeringen af ens ydeevne samt selvkontrol i forskellige sammenhænge som fx udøvelsen af sportspræstationer. Det giver i forængelse heraf god mening at tale om askese i en generel, tværkulturel forstand som en livsindstilling, der rækker langt udover religionens kultiske domæne. Som sociologen Max Weber haft vist, gælder dette såvel i en østlig som en vestlig kulturkreds (2003, 323-357). En af dem, der i kulturkritisk øjemed tog sit udgangspunkt i det sidste, er Friedrich Nietzsche. Som jeg skal forsøge at demonstrere i denne artikel, havde hans syn på 'det asketiske ideal' rødder i en problemstilling, der var langt mere kompliceret end det angreb på kristendommen, som det umiddelbart kom til udtryk i. Nietzsche var selv af den opfattelse, at hans samtid ikke var parat til at forstå ham; og selvom det måske siger noget om hans enspændernatur, har hans tanker jo har sat tydelige spor i det 20. århundredes filosofi. En af dem, der mest direkte videreførte Nietzsches kulturkamp, om end ud fra nye erkendelsesmæssige forudsætninger, var den franske idehistoriker Michel Foucault, og netop det asketiske ideal skulle i Foucaults sidste leveår indtage en altoverskyggende plads i hans tænkning. Formålet med denne artikel er således at præsentere det mellemværende med det asketiske ideal, som ikke blot udgjorde et omdrejningspunkt for Nietzsche og Foucault i deres kulturkritik, men som også viser ind til kernen af deres filosofiske stil. Fremstillingen giver dermed et eksempel fra den vestlige kulturkreds på, hvorledes en praksis med sine rødder i oldtidens religion og filosofi har udøvet en fortsat indflydelse på kulturen, ikke mindst inden for den moderne tænknings forhold til sig selv.

## Nietzsches syn på det asketiske ideal

I sit 'stridsskrift' *Moralens Genealogi*<sup>1</sup> sætter Friedrich Nietzsche sig for at afsløre de kristne værdiers tilblivelse i et historisk og eksistentielt dobbeltperspektiv. Bogens

<sup>1</sup> *Zur Genealogie der Moral* (1887) er oversat som *Moralens oprindelse* ved Niels Henningsen (jf. Nietzsche 1993). Når jeg foretrækker betegnelsen 'genealogi' skyldes, at den bedre angiver det processuelle i moralens tilblivelse, hvilket snarere end et bestemt tidspunkt for dens oprindelse udgør bogens perspektiv.

tredje og afsluttende del består i en fremstilling af 'det asketiske ideal'. Den historiske ramme, som dette ideal fremstilles inden for, er nok i normal forstand en fortidig kontekst, men danner samtidig en narrativ scene for en alment menneskelig viljesnatur. Det historiske parres derfor med en principiel diagnose af mennesketyper og de valg, der altid tages af enkelte individer. Ikke for intet regnes Nietzsche derfor også som en af eksistentialismens fædre.

Det valg, som typisk gemmer sig bag det asketiske ideal ifølge Nietzsche, er en fornægtelse af livet (1993, 104-177). Allerede i det gamle Grækenland, på overgangen fra arkaisk til klassisk tid, dvs. fra Homer til Euripides, ser Nietzsche tydelige eksempler på, at det menneskelige blik flyttes fra verden, som den er, til verden som den burde være. Det asketiske ideal, der var ukendt i heroernes verden, opstår altså som en stræben efter at ændre tingenes tilstand. Og hvis ikke verden lader sig ændre, så må ændringen foregå i en selv.

I askesen vender menneskets naturlige vilje til selvopretholdelse, viljen til magt, sig indad mod menneskets eget selv, og for at forsvare den unatur, der ligger i denne indadvendthed, omtydes bevægelsen, der egentlig udspringer af manglende livsduelighed, til et moralsk anliggende. Nietzsche, der på sin egen måde havde arvet romantikkens fokus på den menneskelige ånds poetiske, dvs. meningsskabende, kraft, betragtede mennesket som et væsen, der mere end noget andet tørster efter mening. Derfor er det ikke som dyrene drevet af rene instinkter, men af *vilje*. Nietzsche lagde ikke selv skjul på, at det primært var Arthur Schopenhauers reviderede kantianisme, der havde åbnet hans øjne for dette. I stedet for, som Kant, at bestemme menneskets særegne natur ud fra fornuftserkendelsen, ville Schopenhauer nemlig vise, i hvilken forstand menneskets erkendelse af verden allerede i sit udgangspunkt er bestemt af viljen. I sit biologiske afsæt er menneskets vilje nok blind og animalsk; men da den samtidig er ånd, dvs. evnen til selvrefleksion, er den tillige den kraft i mennesket, som gør det i stand til at overskride sig selv og de umiddelbare livsbetingelser.<sup>2</sup> Heri har den asketiske tilbøjelighed sin rod. En af de bærende tanker hos Schopenhauer var således, at egenviljen i forsøget på at mætte sit eget udtømmelige behov dømte sig selv til lidelse, hvorfor den eneste, rene kilde til lykke måtte bestå i viljens selvfor-sagelse. Af samme grund var det først og fremmest buddhismen, som ifølge Schopenhauer kunne indfri håbet om salighed i denne verden (2014, kap. 15).

Selvom Nietzsche bevarede en grundliggende fascination af denne tanke, blev det ham magtpåliggende at vende Schopenhauers pointe på hovedet. I sit sene værk *Hinsides Godt og Ondt* (1886), hvis titel utvetydigt angiver en anti-moralsk synsvinkel, beskriver Nietzsche således Buddha og Schopenhauer som ofre for moralens tryllebinding, og han appellerer til den frie ånd, der (som han selv) får øjnene op for 'det modsatte ideal', nemlig "idealet om det mest sprudlende, mest livlige og mest verdensbekræftende menneske, der ikke blot har affundet sig og lært at forlige sig med

<sup>2</sup> På netop dette punkt lægger den i disse år meget omtalte filosofiske etik hos Alain Badiou sig direkte i forlængelse af Nietzsche (og Foucault), jf. Badiou 2003.

det, der var og er, men vil have det igen, *som det var og er*, ud i al evighed umætteligt råbende da *capo*" (Nietzsche 2002,68). Det er Nietzsches tanke om 'den evige genkomst', der er på spil her, og som i den interne sammenhæng forbindes med en mennesketype, der i stedet for at problematisere lidelsen tager den på sig som en naturlig del af livet. Viljen til at sige ja til livet, som det *er*, viljen til gentagelse, hyldes her som modvægt til det asketiske ideal. Ikke tilfældigt associeres der samtidig til den gud, til hvis ære det antikke teaters tilbagevendende kultudrama finder sted, nemlig den døende og genopstående Dionysos. Referencen rækker egentlig tilbage til den unge Nietzsches bog om *Tragediens fødsel af musikkens ånd* (1872), der på samme måde demonstrerer faldet fra en naturlig lidelsesparathed (hos en tragedieforfatter som Sofokles) til en ængstelig og moraliserende tilværelsestolkning (som hos Euripides) (jf. Nietzsche 1999a). Grundtanken er her, at den græske kultur gennemtrænges af en dualitet mellem det dionysiske og det apollinske, nemlig den rå og altfortærende livskraft over for den formidlende og fortolkende repræsentation af livet. Lidt forenklet kan man sige, at Nietzsche sigter til en modstilling mellem natur og kultur, som netop i den kultiske (og derfor også allerede kulturelle) form kommer til udtryk hos henholdsvis Dionysos og Apollon. Men netop i musikken, der både er (dionysisk) vilje og (apollinsk) form, forenes kræfterne. I kunstværker, der endnu ikke var inficerede af moralen, finder den unge Nietzsche derfor det perspektiv, der giver livet mening – "for kun som *æstetisk fænomen* er tilværelsen og verden evigt *retfærdiggjort*" (op.cit. 61). Senere forlader han dog denne kunstmetafysiske ansats, men holder fast i tanken om, at mennesket higer efter en forklaring, en mening med livet.

Forskydningen fra det dionysiske til det apollinske er en forskydning fra livet selv til en forklaring og retfærdiggørelse af det, og heri ligger selve roden til den moral, som det asketiske ideal i dets sygdomsbefængte udgave næres af. Da denne tanke atter dukker op i *Hinsides og Godt og Ondt*, har Nietzsche i mellemtiden placeret Schopenhauer i den apollinske lejr og knytter selv det modsatte ideal til det dionysiske. Men perspektivet, der i sin tid udsprang af Nietzsches filologiske omgang med den græske oldtid, er nu udvidet til det, han med alment sigte kalder 'det religiøse væsen' (*Das religiöse Wesen*, 1955, 609), og det afgørende perspektiv anlægges i forholdet mellem den fornemme mennesketypes overlegne kraft og det svage menneskes hævngrænsede selvbeskadigelse. Igen danner historiske referencer (i et *vue* fra græsk og romersk oldtid over luthersk reformation til en religionstræt nordeuropæisk samtid) en dramatisk skueplads for dette forhold, som tjener til at vise den hævn, naturen i det lange løb tager over menneskets forsøg på at forsage den.

Med tanken om 'det modsatte ideal', som underforstået forholder sig til det asketiske, sætter Nietzsche sin lid til overmennesket, den mennesketype, der overvinder nihilismen – alle værdiers sammenbrud – og som hinsides al moralsk tilbøjelighed genopretter den ubekymrede livsudfoldelses egne værdier. Tanken bringes for alvor til udfoldelse i *Således Talte Zarathustra* (1885), der gennem profeten Zarathustras ord ser det som den nuværende mennesketypes indre formål at gå under for at bane

vejen for overmennesket (Nietzsche 1999b, 252-255). Nietzsche vil her med poetiske midler opnå det, han i sine kulturkritiske skrifter som *Moralens Genealogi* og *Hinsides Godt og Ondt* forsøger anskueliggjort på historiens scene, nemlig at afsløre den eksisterende kulturs dekadente tilstand. Han er imidlertid klar over, at han selv er dybt præget af denne tilstand, desuagtet at han betragter sig selv som en profet, der stiger ned blandt mennesker, som endnu ikke er rede til at forstå hans budskab. Således *Talte Zarathustra* er derfor en utopi. Når han i sin selvbiografiske *Ecce Homo* (1888) beskriver bogen som det første modideal til det asketiske (1994, 107), betyder det, at den forestiller sig en placering uden for det asketiske ideal. Men det er ikke det sted, Nietzsche selv befinder sig. I sin kamp mod den udgave af det asketiske ideal, som under moralens fortegn lyver for sig selv, ser Nietzsche sig nødsaget til at appellere til det modsatte ideal. Fastholdt i dette modsætningsforhold bliver Nietzsche imidlertid selv en repræsentant for den asketiske tilbøjelighed, og det er han udmærket klar over.<sup>3</sup>

### Den kristne askese

Den udgave af det asketiske ideal, som Nietzsche først og fremmest går i rette med, både i *Moralens Genealogi* og i *Hinsides Godt og Ondt*, er som bekendt kristendommen. Kristendommens historiske tilblivelse ser Nietzsche som udtryk for slavemoralens sejr. Allerede i den selvbekymrende udgave af viljen, hvormed Sokrates lokkede den enkelte til at flytte fokus fra det naturlige livs forgængelighed til den filosofiske sandheds uforgængelighed, havde denne moral dryppet sin gift. Mistanken til at livet ikke var nok i sig selv, at det kun gav mening i lyset af en højere orden, som det måtte underkaste sig, var den spire til fordærvelse og degeneration, som også kristendommen voksede ud af. De svage menneskers misundelse over for de stærke, der ikke syntes at støtte sig til andet end deres egen livskraft, havde fået et urokkeligt fundament. I stedet for en naturlig evne til at give sin magtvilje et direkte og uforstilt udtryk, var den svage således henvist til selvundertrykkende at omtolke den. Konsekvensen var, at et grundliggende, men nu i stigende grad ubevidst, had til den stærke fik tilført yderligere næring. I det kristne budskab om næstekærlighed, der stillede alle lige, kunne den nagende og hævngherrige magtvilje, af Nietzsche kaldet *ressentimentet*, således skjule sig for sig selv som dyd og godhed. I den kristne lære om at vise barmhjertighed og vende den anden kind til kom netop den moral til udtryk, som gjorde den selviske handlen til synd og den uselviske handlen til et ydmygt og selvforsagende billede på Guds evige retfærdighed. Da de svage, fra hvem den kristne mission udgik og til hvem den ligeledes henvendte sig, blev talrige nok, fik de

<sup>3</sup> Noget andet er den form for askese, der også kommer til udtryk i *Ecce Homo*, hvor Nietzsche hævder, at han altid har tilsidesat teologernes bekymringer for sjælens frelse med spørgsmålet om legemlig ernæring (1944, 1082). Med slet skjult ironi, men også en god portion alvor, påpeger han således forbindelsen mellem legemets og åndens stofskifte (ibid. 1085).

magt, som de havde agt, og kunne i Guds navn understrykke den livskraft, som hidtil havde kendetegnet de frie ånder. Kristendommen havde dermed realiseret sig selv som en "platonisme for 'folket'" (2002, 18). Det var i denne form, at kristendommen, historiens længste løgn, som Nietzsche døbte den, udviklede sig som en naturstridig kulturtradition, der fra begyndelsen af bar på kimen til sin selvafvikling.<sup>4</sup>

Men det var i den enkeltes forhold til sig selv, at det egentlige livtag med det asketiske ideal blev taget. Her lå muligheden for en selvforsagelse, som i modsætning til den almindelige slavemoral, der ikke krævede mere, end den kunne få tilbage i arbejdskraft, helt og holdent kunne hellige sig *den anden verden*, nemlig via klostertilværelsen. Her overskred den asketiske praksis den bekvemmelighed, hvormed gennemsnitsmennesket stillede sig tilfreds med middelmådighedens trygge rammer. Her krævedes en kraftanstrengelse, der måtte gøre indtryk på selv den mest vantro. Som Nietzsche skriver i *Hinsides Godt og Ondt*: "Hidtil har de mægtigste mennesker til stadighed bøjet sig i højagtelse for helgenen som værende en gåde af selvbetvingelse [...] Et sådant uhyre af fornægtelse og naturstridighed kan ikke være blevet begæret for ingenting?" (2002, 65). Det, de frie ånder genkender i denne selvforsagelse, er magtviljen. Og det, der gør indtryk, er, at den vender sig indad, at den gør sig til slave af sig selv. Her er der ikke længere tale om en ressentimentsbestemt omfortolkning af det almindelige livs fortrædeligheder, men om et bevidst valg, en afståelse af kødet til fordel for ånden. Og det, der driver ånden, er viljen til en sandhed, der overgår tilfældets og forgængelighedens vilkår, begæret efter en *anden* verden, hvor ånden kan se sig selv uendeligt forstørret i Gud. Betingelsen er imidlertid, at den må rense sig fra synden, dvs. ofre det, der i dens egen natur adskiller den fra Gud. Til gengæld har denne Gud allerede ofret sig selv for menneskets skyld, og i dette paradoks, hvor den sande betydning af, at mennesket er skabt i Guds billede afslører sig (op.cit. 61), forener det asketiske ideal sig med en målsætning, der består i selvforsagelsens egen uophørlige, men indadvendt opædende repetition.

Med det asketiske ideal er en bevægelse sat i gang, der ikke lader sig standse, før intet er tilbage. Det er denne tilstand, nihilismen, Nietzsche har for øje. Men netop kun for øje. Selv befinder han sig endnu i kløerne på den sygdomsbefængte tradition, han vil bekæmpe. Det, der fra den sokratiske til den kristne forlokkelse af ånden har bidt sig fast som en uigendrivelig livsløgn er, paradoksalt nok, viljen til sandhed. Og denne vilje kommer om noget til udtryk hos Nietzsche selv. Hele hans mistanke til kristendommen som en kulturelt iscenesat livsløgn, en kollektiv forherligelse af ressentimentsmennesket, er drevet af en vilje til sandhed, som aldrig kan vide sig sikker for sig selv. Således er det i Nietzsches optik viljen til sandhed, der i kristendommen sikrer den enkeltes lydighed mod en højere orden (Gud) på livets bekostning, og den samme vilje til sandhed, som senere på Guds bekostning tildeler videnskaben et

<sup>4</sup> Dette er en ofte fremsat tanke, som ikke mindst den nulevende franske filosof, Jean-Luc Nancy (2008) har lagt til grund for sin bestemmelse af moderniteten.

moralsk ansvar for udryddelsen af alle illusioner i lydighed mod naturens orden. Atter er vi vidne til samme overvurdering af sandheden, samme blinde tro på dens 'uvurderlighed' og 'ukritiserbarhed' (1993, 167). "Man skal ikke komme til mig med videnskaben", siger Nietzsche i *Moralens Genealogi*, "når jeg søger efter den naturlige antagonist til det asketiske ideal" (ibid.). Videnskaben gør på ingen måde op med det asketiske sandhedsideal, men alene med dets religiøse ikklædning. "Spær øjnene op for dette", fortsætter han, "den 'moderne videnskab' er foreløbig den bedste forbundsfælle til det asketiske ideal og netop, fordi den er den mest ubevidste, mest ufrivillige, mest hemmelige og mest underjordiske" (ibid., 168). Videnskaben inverterer altinds værdi i erkendelsen og tør derfor ligeså lidt som religionen kaste sig i armene på livet selv. Det samme gælder filosofien, hvis tryllebinding Nietzsche erkender på egne vegne: "den ærværdige filosof-affholdenhed, som en sådan tro [på sandheden] forpligter sig til, den intellektets stoicisme, der til sidst forbyder sig selv nej'et ligeså strengt som ja'et, det at ville blive stående over for kendsgerningerne" (ibid., 165). Jagten på sandheden ledsages af åndens stadige mistanke til sig selv. Det asketiske ideal tilsiger den at forsage alle veje til selvindbildning, hvilket i sidste i sinde retter den afgørende brod mod selve troen på sandhed. Den filosofiske erkendelse, der uvægerligt ender i erkendelsens selvkritik, er derfor selv et stykke 'unatur', der "i dag er ude på at snakke mennesket fra dets hidtige selvagtelse" (op.cit. 169 f.).

Sæt at alt, hvad mennesket 'erkender' ikke tilfredsstiller dets ønsker, men tværtimod er i skrækindjagende modstrid med dem, hvilket guddommeligt påskud er det da ikke at kunne søge skylden for det ikke i 'det at ønske', men i 'det at erkende'!... 'Der gives ingen erkendelse: følgelig gives der ingen Gud': hvilken ny elegantia syllogismi! Hvilken triumf for det asketiske ideal! (op.cit. 170 f)

I forhold til den fastlåshed i det asketiske ideal, som Nietzsche altså også synes at indrømme på egne vegne, foretager han imidlertid en dobbeltbevægelse, som spænder det til bristepunktet, nemlig en stræben efter at krænge sig fri af løgneren, som samtidig er et forsøg på at indhente kunsten. På den ene side sætter han alt ind på – i det asketiske ideals egen tjeneste – at komme den forløjethed til livs, som har skrevet dets sygehistorie fra præsten til filosofen. "Det asketiske ideal kan have min ærbødighed", som han skriver, "hvis det bare er ærligt! Så længe det tror på sig selv og ikke skaber sig for os!" (op.cit. 172). Det er selvfølgelig den ærlighed, Nietzsche selv tilstræber; men ærlighed indbefatter et forhold til sandheden, og det er den, han med metaforiske midler forsøger at smyge sig uden om. Problemet er da også, at det asketiske ideal sjældent vil se sig selv i øjnene som blot ideal. Det vil se sig selv som sandheden, ikke som den blotte vilje til sandhed. Og dette gælder om nogen alle idealistiske filosoffer fra Sokrates til Kant.

At menneskelivet prøver kræfter med sig selv og er bevidst om det, er til gengæld den frie ånds kendetegn. Heri ligger netop den særskilte bevægelse mod kunsten,

hvormed Nietzsche inde fra kernen af det asketiske ideal udpeger dets egen modsætning, viljen til indbildning (Täuschung) (op.cit. 168). I kunsten udveksles den værdi, som den religiøse, videnskabelige og filosofiske erkendelse tillægger sandheden, med den værdi, der tillægges 'skinnet' (Schein). Det er imidlertid afgørende for Nietzsche at adskille 'skinnet' fra det blot tilsyneladende, som ikke er, hvad det giver sig ud for at være. "Jeg bryder mig ikke om de ærgerrige kunstnere", skriver han således, "der så gerne vil gå for at være asketer og præster og i grunden bare er tragiske klovner" (op.cit. 173). Så længe skinnet blot giver sig ud for at være noget, det ikke er (jf. den klassiske modstilling mellem Schein og Sein), er det intet værd. Men når skinnet træder i stedet for den sandhed om væren, som i sidste ende er løgn, fordi den ikke tjener livet, men alene forstanden, får det realitet som kunst. "Vores religion, moral og filosofi", skriver han i *Viljen til Magt*, "er menneskets dekadenceformer" og "modbevægelsen" er slet og ret "Kunsten" (1964, 533, egen oversættelse). Kunsten, som han også senere formulerer det i samme bog, er "den eneste overlegne modkraft til al livsfornægtende vilje" (op.cit. 577). "Vi har kunsten," som han tilføjer i sine efterladte papirer, "for at vi ikke skal gå til grunde på sandheden" (1956, 832, egen oversættelse). Og her drejer det sig ikke i første omgang om kunsten som et kunstværk, der lader sig beskue, men om det menneske, der er i stand til at skabe sit eget liv som et kunstværk. I dette lys skal Nietzsches egen *Zarathustra*-bog også forstås, dels som det kunstværk, der i positiv forstand giver mæle til det, som ingen af hans kulturkritiske tekster kan udtrykke, dels som et vidnesbyrd om den mennesketype, overmennesket, der skal træde i stedet for den nuværende type, som uvægerligt må gå til grunde i askesens vold.

### Nietzsches *aporia*

Hvad er dette overmenneske andet end en utopisk menneskeånd, der ikke bekymrer sig om sandheden, fordi den, nu hvor den tidligere menneskeart er gået til grunde, er født uden kendskabet til den? Overmennesket er ikke en *befriet* ånd, men en *genfødt*, fri ånd, for hvilken livets egne værdier, naturen selv, optræder som grundlag for den vilje til magt, der uforstilt kan ytre sig i kunsten (og i livet som kunst). Men betyder den ubelastede tilstand af nyfødt viljesytring ikke i sidste ende, at Nietzsche snarere vil udlede viljen til skin og indbildning af en biologisk livsvilje, den naturlige livsudfoldelse, som den *nu engang er*, end af en værdisættende suverænitet *over for* naturen? Hvor det sidste udtrykker det modsætningsforhold, som det asketiske ideal *lever af*, er det første udtryk for det asketiske ideals utopiske ikke-eksistens. For mig at se er det intet andet end denne uskyldstilstand, Nietzsche med tragisk bevidsthed om dens umulighed har i tankerne. Og netop fordi dette paradys ikke er af denne verden, selvom det ikke desto mindre er udtryk for drømmen *om intet andet end* denne verden, må Nietzsche tale som profet, som præst, som asket.



Som han i sine kommentarer til sin egen Zarathustra-bog udtrykker det i *Ecco Homo*:

Min opgave: at forberede et øjeblik af højeste selvbesindelse for menneskeheden, en stor middag<sup>5</sup>, hvor den skuer tilbage og skuer udad, hvor den træder ud af tilfældets og præsternes herredømme og for første gang stiller spørgsmålet om hvorfor? hvortil? som helhed (1994, 85).

Hvad er denne selvbesindelse andet end resultatet af et asketisk ideal, en profetisk forhåbning om at kunne få folk til at se sandheden i øjnene og lave om på tingenes tilstand? Spørgsmålet er, om det er ærlig snak? Har Nietzsche rent mel i posen, eller henter han i virkeligheden sandhedsviljen ind af bagdøren, når han, om end kun implicit, henviser til en ubesmittet naturtilstand, hvor livet har højere værdi end sandheden? Som han skriver: "Viljen til skin, til illusion, til indbildning, til tilblivelse og forandring, er dybere, mere 'metafysisk', end viljen til sandhed, til virkelighed, til væren" (1956, 693, egen oversættelse)<sup>6</sup>, og videre "min filosofi er omvendt platonisme: jo fjernere fra det sandt værende, desto renere, skønnere og bedre er det. Livet i skin som mål [*Das Leben im Schein als Ziel*]" (1988, p. 199, egen oversættelse).

I en af sine forelæsninger om Nietzsche fremhæver Martin Heidegger således, hvorledes denne sætter 'skønhed' som genstand for kunsten op over for 'sandhed' som genstand for erkendelsen. Det, det kommer an på ifølge Nietzsche, er den kunstneriske skaben (*Schaffen*) og ikke den teoretiske erkendelse (*Erkennen*), der netop som platonisme gør det virkelige til det oversanselige. Dermed er det første skridt nemlig allerede taget i retning af nihilismen, som alene kunsten atter kan overvinde (Heidegger 1961, I, 179 ff). Men som Heidegger endvidere pointerer, betyder denne omvendte platonisme, at Nietzsche i realiteten gennem sin kritik af metafysikkens sandhedsbegreb erstatter det med sit eget. "I gennemførelsen af omvendingen bliver det sanselige til det egentligt værende, dvs. til det sande, til sandhed" (ibid. 179, egen oversættelse). Den omvendte platonisme er stadig *platonisme*. Nietzsche bevarer tvetydigheden ved på den ene side at kalde skinnet (*Schein*) for 'den virkelige og eneste realitet' (*die wirkliche und einzige Realität*) og på den anden side kalde sandhed (*Wahrheit*) for en livsnødvendig løgn, "en form for skin i betydningen 'blot og bart' skin" (*eine Art von Schein im Sinne 'blossen' Scheins*), dvs. illusion, fejltagelse (jf. Heidegger, ibid 248); men hermed benytter han sig blot af en retorisk – eller metaforisk – strategi, hvor ordet 'realitet' i det første udsagn (implicit) dækker over et stedfortrædende sandhedsbegreb, mens 'sandhed' i det andet udsagn refererer til et (falsk) platonisk virkelighedspostulat. Viljen til sandhed ophæves altså ikke; men ordet 'sandhed' skifter prædikativ betydning, fra en ontologisk til en eksistentiel referenceramme.

<sup>5</sup> Udtrykket refererer til *Således talte Zarathustra*, jf. Nietzsche 1999b, 242.

<sup>6</sup> Den tyske originaltekst lyder: "Der Wille zum Schein, zur Illusion, zur Täuschung, zum Werden und Wechseln ist tiefer, 'metaphysischer' als der Wille zur Wahrheit, zur Wirklichkeit, zum Sein".

Eftersom menneskenes verden alligevel kun er et spørgsmål om vilje og fortolkning, er kriteriet for sandheden alene at finde i den mest kunstneriske, mest livsduelige fortolkning. Ikke desto mindre synes Nietzsche klar over, at afvisningen af det platoniske værens- og sandhedsbegreb, der knytter sig til *Sein*, river betydningen af *Schein* med sig i faldet. Det får da også den konsekvens, påpeger Heidegger, at han ikke blot vender platonismen om, men i sidste ende vender sig *fra* den. Dermed truer hele perspektivet imidlertid, selv i dets metaforiske vekselvirkning, med at underminere sit eget grundlag. For Heidegger afspejler denne *apori* derfor også Nietzsches rent mentale sammenbrud: "I den periode, hvor omvendingen af platonismen for Nietzsche blev til en vendt sig bort fra den [*Herausdrehung*], overmandede galskaben ham" (ibid., 233, egen oversættelse). Hvis man alene forholder sig til Nietzsches egen livshistorie på det dramatisk iscenesættende tankeplan, hvormed han selv beskrev askesens historiske udvikling, kan man altså se hans tankers forsøg på at undvige sig selv i det udbrud af sindssyge, hvormed det asketiske ideals selvopslugende grådighed ubønhørligt blev fulgt til døds.

### Foucaults syn på det asketiske ideal

Michel Foucault, der både læste Nietzsche og Heidegger, og ikke mindst Nietzsche igennem Heidegger, førte afgørende tankebaner videre fra førstnævntes kristendoms-kritik. Men han gjorde det med særlig henblik på sin egen forståelse af askese som *selvomsorg*, hvilket uvægerligt bringer tankerne hen på sidstnævntes begreb om *Sorge* (i den danske oversættelse af Heideggers *Sein und Zeit* gengivet som 'omhu'). Hvor *Sorge* imidlertid for Heidegger betegnede en tidlig struktur ved den menneskelige tilværelses *almene* væremåde, hentede Foucault sit begreb om selvomsorg, *epimeleia heautou*, fra Platon (Foucault 1986, 44f.), hvorfor det *alene* fremstår som en historisk betinget praksis. Og hvor drømmen om en ufordærvet natur præger Nietzsches tekster fra først til sidst, giver Foucault afkald på et henvisningsgrundlag uden for en allerede historisk tilvejebragt virkelighed. Hvor Nietzsche undlader at spørge bag om den subjektivt givne vilje, og hvor Heidegger endnu kan tale om autentisk væren (*Sein* forstået som *Dasein*) på vegne af den enkelte, præsenterer Foucault sig i forlængelse af den franske sociologis begreb om 'sociale repræsentationer' som en samtidsdiagnostiker, der indvarsler det kantianske subjekts død. Ganske vist ser han dette som en allerede foregrebet konsekvens af den dødsannonce, Nietzsche indsendte på Guds vegne; men i modsætning til Heidegger (og vel til dels også Nietzsche) betragter Foucault yderligere denne omstændighed som et sidste led i filosofiens selvafvikling. I stedet for at forsøge at indhente 'det sande' som sådan anvender Foucault (fra og med 1970) Nietzsches genealogiske fremstillingsform til en iscenesættelse af 'sandhedens' *historiske* tilblivelse (Foucault 2001). Hvor langt dette ligger fra Nietzsche selv, kan diskuteres; men under alle omstændigheder gives der ikke længere i Foucaults optik en naturlig modvægt til den praksis, hvormed det menneskelige

subjekt i en given historisk periode tager form. For Foucaults historisk-deskriptive blik opløser viljen til magt sig i de asymmetriske relationer, som ansigtsløst træder frem i forholdet mellem individer i et givet samfund, og som desuden, hvad særligt angår Foucaults sene interesse for den asketiske praksis, viser sig i den enkeltes forhold til sig selv.

”Askēsis”, siger Foucault, ”is exercise of self on self” (2005, 315), og er som sådan allerede omtalt hos en etableret praksis hos de ældste pythagoræere, Platon, Isokrates, kynikerne og stoikerne (op.cit. 316). Det er vigtigt for Foucault i den forbindelse at understrege, at den asketiske praksis i denne førkristne form ikke bør betragtes som en selvforsagende praksis, men som en kreativ selvkonstitution (op.cit. 319), der kan sammenlignes med atletens selvoptimerende træningsprogram (op.cit. 321).<sup>7</sup> Selv ’den kristne atlet’, der ganske vist underkaster sig Gud, ”is on the indefinite path of progress towards holiness in which he must surpass himself even to the point of renouncing himself”(op.cit. 322). Som vi har set, gjorde Nietzsche en lignende tanke gældende i forhold til de helgener, der ærefrygtindgydende anvender deres styrke til undertrykkelse af egen natur. En moderne tænker, der både lægger sig i forlængelse af Nietzsche og Foucault, nemlig Peter Sloterdijk, tager specielt udgangspunkt i Foucaults sammenligning med det atletiske træningsprogram selvoverskridende karakter og anvender det som perspektiv på en elitær stræben internt i alle religiøse traditioner (2009; jf. Lundager Jensen 2013).

### Viljen til sandhed i Foucaults udgave

Selvom Foucaults forfatterskab fra begyndelsen af bærer præg af Nietzsches kulturkritik, er det først fra og med det stort anlagte værk om *Seksualitetens Historie*, at Foucault specifikt overtager hans diagnose af viljen til sandhed inden for rammerne af sit eget projekt. Han lægger da heller ikke skjul på sin nietzscheanske vinkel, for så vidt som han bl.a. kalder første del af det planlagte 6-binds værk for *La volonté de savoir (Viljen til viden)*.<sup>8</sup> Dog er viljespektet, som ovenfor omtalt, transformeret til anonyme magtrelationer, som gennemtrænger subjektet via samfundet, snarere end omvendt. Det perspektiv, Foucault overtager fra Nietzsche er, at viden og sandhed ikke (længere) lader sig betragte som absolutte, ahistoriske størrelser, men må ses i lyset af en kamp om retten til at definere, hvad der er sandt. I første omgang fører det Foucault til en kortlægning af seksualitetens historie som skiftende strategier for en disciplinering (dvs. en kontrollerende normalisering) af menneskets krop, der vel at mærke ikke ses som en biologisk konstant, men som et formligt medium for det,

<sup>7</sup> En af hovedeksponenterne for den teologiske bevægelse ’radical orthodoxy’, John Milbank, har under ét kritiseret Nietzsche og Foucault for at skabe en nihilistisk distance til en historisk overleveret, kristen etik (1990, 287f.), og selvom der i visse henseender kan siges at være noget om snakken, tager han dog fejl, som det her fremgår, når han hævder, at Foucault i lighed med Nietzsche fremstiller oldkristen etik som asketisk selvfornægtelse.

<sup>8</sup> Bogen foreligger i dansk oversættelse ved Søren Gosvig Olesen, jf. Foucault 1994.

Foucault kalder en bio-magt. Imidlertid løb han allerede efter første bind, der udkom i 1976, sur i denne synsvinkel, da han, efter eget udsagn, begyndte at vende blikket mod den moderne seksualitetsdiskurs' antikke forhistorie (1983, 229 ff). Først i 1984, kort før Foucaults død, udkom andet og tredje bind af *Seksualitetens Historie*, og da havde hele projektet radikalt ændret form. Det, der nu optog Foucault, var den problematisering af det begærende subjekt (*sujet désirant*, 1984, 11), der i en antik kontekst bedst lod sig anskue som en 'selvteknologi' (1988a). Det var bl.a. i den forbindelse, at Foucault med reference til Platon fokuserede på begrebet om selvomsorg (*Apologien 29: epimeleia heautou, Alkibiades 127d: epimelēsthai seautou*) som en (filosofisk) praksis, der havde til formål at knytte subjektivitet og sandhed sammen. I modsætning til en cartesiansk tradition, i forlængelse af hvilken man har været tilbøjelig til at udlægge den delfiske maksime 'kend dig selv' (*gnothi seauton*) som udtryk for subjektets evne til at *erkende* sig selv og sine egne grænser, så Foucault det som henvisningen til en praksis for omgangen med sig selv, med andre ord: som et asketisk ideal (1988a, 19). I sine sene forelæsninger ved Collège de France, hvor han havde udskiftet en problematisering af det begærende subjekt med en problematisering af viljen til sandhed i form af *parrhēsia*, dvs. modet til at *sige* sandheden (ordret: at sige *det hele*), stillede han skarpt på den praksis, der under filosofisk vejledning bestod i at etablere et forhold til sandheden. En af forudsætningerne for dette var, at den enkelte var indstillet på at bekende sine fejl over for en vejleder. Sokrates var i den henseende den forbilledlige vejleder, for så vidt som han i stedet for at lære novicen, *hvad* han skulle tænke, instruerede ham i, hvorledes han skulle *forholde sig* til sig selv for at kunne etablere et forhold til sandheden. Fra modet til at sige sandheden, dvs. tale givne autoriteter imod med risiko for sit eget liv, slog *parrhēsia* altså efterhånden over i villigheden til at 'sige alt' om sig selv.<sup>9</sup> En bekendelsestradition, der skulle vise sig at strække sig helt fra Platon til Freud, havde dermed taget sin begyndelse, og antog sin særlige selvforsagende form i kristendommen, der med Foucaults term grundlagde en 'pastoralmagt', som virker helt ind i vor tid (2003, 222; 2007, 227ff). På linje med Nietzsche hævdede han i den forbindelse, at den kristne askese havde vendt den kyniske og stoiske askese om ved at sætte *sandheden om livet før det sande liv* (2012, 338).

Hos Platon selv og frem til stoicismen, hvor selvbekendelsen groft sagt bestod i at føre dagbog, havde selvomsorgen endnu ikke antaget den selvforsagende karakter, som siden fulgte af det kristne ydmyghedsideal, men afspejlede tværtimod et ideal for selvbeherskelse (*enkrateia*, 1984, 107). Den øvelse, *askēsis*, som omfattedes af selvomsorgen, både i form af hippokratisk diætetik, af husholdning (*oikonomia*) og af filosofisk samtalekunst (dialektik), havde alt sammen til formål at sikre den enkelte herredømme over sig selv. Askesens formål var at manifestere sandheden i praksis (2010, 347), dvs. ikke ved blot rent intellektuelt at erkende sin egen natur, men ved at *realisere* sig selv som et subjekt, der i praksis står inde for, hvad det betragter som

<sup>9</sup> Om denne overgang handler Foucaults forelæsninger foråret 1983, jf. Foucault 2010.

sandt. Når Seneca således gjorde regnskab over den forløbne dag og noterede de fejl, han havde begået, skal han ikke ses som sin eget livs dommer, men som dets administrator (1999, 164 f). Formålet var at rette fejlene, ikke at erkende en principiel fejl i ens egen natur.

I kristendommen blev denne asketiske praksis overtaget i lyset af læren om arvesynden, hvorfor selvbekendelsen ikke længere var et instrument til at 'rette fejlen', men tværtimod en demonstration af menneskets egen utilstrækkelighed. Vejlederens rolle var derfor ikke at hjælpe én til at stå på egne ben, men til at underkaste sig Gud. Hvor det i de græske skoler var novicen, der lydigt skulle lytte til mesteren, var det nu vejlederens pligt at lytte til den enkelte i lydighed mod Guds ord. Med sin historiske baggrund i den semitiske hyrde-tradition var vejlederen blevet til en pastor, hvis opgave det var, på vegne af Gud, at tage vare på hvert enkelt medlem af flokken: den kristne menighed. Forudsætningen for, at pastoren (hyrden) således kunne ofre sig for den enkelte m.h.p. dennes frelse, var imidlertid, at den enkelte betingelsesløst måtte bekende sig til pastoren (op.cit. 123). Målet var, på samme måde som i den græsk-romerske askese, at manifestere en relation mellem subjektivitet og sandhed. Sandheden var blot en anden, nemlig at subjektet i sin egen utilstrækkelighed var dømt til fortabelse, med mindre det i lydighed mod kirkens forkyndelse forsagede sit eget syndige væsen og alene stræbte efter at ligne den Gud, i hvis billede det var skabt.

Heller ikke i den kristne sammenhæng er der tale om en rent mental erkendelse, men om troen på Gud som et praktiseret selvforhold, der udfolder sig i bøn og bekendelse, en stadig selvydmygelse (*mortifikation*) med konnotationer af 'en daglig afdøen fra sig selv' (1981, 966). Dermed er den asketiske praksis i dens kristne udformning, som Foucault ser det, spundet ind i en dialektik, der binder forholdet mellem subjektivitet og sandhed uløseligt sammen, for så vidt som at 'vi' (som Foucault siger) som kristne "have to sacrifice the self in order to discover the truth about ourselves, and we have to discover the truth about ourselves in order to sacrifice ourselves" (1999, 179).

## Nietzsche og Foucault

Det fremgår med al tydelighed, at Foucault således tilslutter sig Nietzsches begreb om kristendommen som en form for selvofring, ligesom han også i nietszscheansk optik beholder blikket fæstnet på en vilje til sandhed, som opløser filosofiens *theoria* i selvforholdets praksis. Foucault deler således Nietzsches opfattelse af askese – og af hvad et asketisk *ideal* vil sige – i den forstand, at han ikke tænker ånd og krop hver for sig, men netop betragter tænkningen som en aktivitet, der indbefatter kroppen, dvs. hele mennesket i dets daglige omgang med sig selv som subjekt. Faktisk er det netop dette begreb om askese, som Foucault retrospektivt kan knytte til sit begreb om det moderne samfunds disciplinerende bio-magt, men nu i form af det kontakt-

punkt mellem den enkeltes forhold til sig selv og forholdet til andre, som han forbinder med en moderne 'styringskunst' (*gouvernementalité*, 1988b, 19). I kort begreb ser Foucault således det post-feudale samfund som en samvirken af romersk, lovgivende magt, der sætter grænser for den enkeltes frihed, og en jødisk-græsk pastoralmagt, der gennem en asketisk internalisering af pastorens funktion sætter den enkelte fri til at handle under opsyn af sin egen samvittighed.

I modsætning til Nietzsche har Foucault til gengæld afskåret sig fra referencen til en bestemt menneskenatur, hvis magtvilje i henseende til styrke og svaghed skulle kunne afsløre hemmeligheden bag det asketiske ideal. For Foucault er der ingen sidste hemmelighed, som skjuler sig i menneskets mistanke til sin egen natur eller i dets stræben efter at optimere sin egen formåen; der er alene en socialt indstiftet praksis, en historisk form for subjektivitet, som giver sig til kende på et bestemt tidspunkt under bestemte samfundsmæssige forhold. Ganske vist kan den genealogiske optrævelse af en sådan given form for subjektivitet være med til at punktere den selvforståelse, der ledsager den, og i den forstand er Foucaults historisk-deskriptive projekt demaskerende på en måde, der ligner Nietzsches. Men der er ikke som hos Nietzsche en ubesmittet natur at falde tilbage på. Tilbage hos Foucault står alene en altid åben mulighed for at forandre sig, og selvom hans genealogiske narrativer ikke har et eksplicit normativt, eller emanciperende, formål, tjener deres rekonstruktioner af historiens forskellige, på hinanden følgende, installationer af subjektivitet og sandhed som demaskerende baggrund for, at en enhver (læseren) kan reflektere kritisk over for muligheden for at være en anden, for at forme sit eget liv, i lyset af at intet med nødvendighed er, som det er.

Dog går Foucault undertiden endnu videre og taler om *spiritualitet* som en vilje til selvoverskridelse (1989, 443; 2005, 15). Her fornemmer man klart personen Foucault, der gennem sit eget liv kæmpede med at komme til rette med sin egen homoseksualitet og som altid reagerede afvisende over for enhver tanke om en universel moral og human identitet. Foucault var filosofen og historikeren, der også i politisk sammenhæng altid talte de undertrykte sag, mere af hensyn til, at de var undertrykte, end om de ud fra en abstraherende, almen synsvinkel havde ret eller ej. Den samme indstilling mærker man tydeligt i hans sene forelæsninger om *parrhēsia*-begrebet, hvor den bærende interesse for den platoniske eller kristne 'sandhed' beror på ønsket om at rekonstruere den praksis, hvormed et begreb om sandhed manifesterer sig i tale og handling, nemlig som 'a philosophical life'.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Dette danner indfaldsvinkel for Edward F. McGushins anbefalelsesværdige bog om Foucault som asketisk filosof (2007). Historikeren Pierre Hadot, der tilslutter sig Foucaults begreb om antik filosofi og askese som selv-praksis, hævder imidlertid, at han ikke tilstrækkeligt tager højde for for den spirituelle identifikation med den fysiske omverden, som gør den antikke praksis til andet og mere end et selv-forhold i forholdet til andre. "Interiorization is going beyond oneself: it is universalization" (1995, 211). Dette er selvfølgelig en interessant indvending, som jeg ikke kan forfølge yderligere i denne sammenhæng; men min klare fornemmelse er, at Foucault må betragte den oplysningsambition, der indgår i Hadots synspunkt, som et metafysisk tilbagefald.

Man kunne nu på samme måde som i forhold til Nietzsche spørge, om ikke Foucault blot undviger sandhedsspørgsmålet i stedet for at tage stilling til det? Om han ikke kun indirekte og uindrømmet abonnerer på en sandhed om, at der ikke gives noget, som i absolut forstand er mere sandt end andet, men altid kun noget, som i en bestemt praktisk og historisk sammenhæng manifesterer sig som sandt? Hvis dette er tilfældet, har han så ikke gjort vold på det selvsamme vilkår ved at fremstille det som absolut – ved at hæve det over historien som en målestok for at forstå det, der foregår nede i den? Hvis man spørger en filosof som Jürgen Habermas, er det netop denne dobbeltbundethed af beskrivelse og kritik, der anfægter gyldigheden af såvel Nietzsches som Foucaults kulturforståelse (1998 [1985], 104-129. 279-343). Dertil er der på Foucaults vegne at sige, at han helt bevidst opgav den traditionelle filosofis abstrakte gyldighedskrav for – som en slags historieskriver, der samtidig var sig sin fiktionsskabende stil bevidst (1989, 301) – at kunne koncentrere sig om konkrete begivenheder. Formålet med hans bøger var ikke at fortælle læseren, hvordan alting forholder sig, men med historiske referencer at udfordre verserende selvopfattelser, der ligger under for en illusion om selvfølgelighed. Ambitionen var ikke at oplyse fra en privilegeret position som en ny Zarathustra, en 'sandhedens apostel', der viser, på hvilket punkt alle tidligere filosoffer har taget fejl, men at interagere som forfatter i kampen om retten til at tale. I den forbindelse skriver han:

[E]xperience has taught me that the history of various forms of rationality is sometimes more effective in unsettling our certitudes and dogmatism than is abstract criticism. For centuries, religion couldn't bear having its history told. Today, our schools of rationality balk at having their history written, which is no doubt significant (Foucault 1988b, 83).

*Parrhesia*, 'det at turde sige sandheden', hvilket for Foucault betyder: i ord og gerning at stå inde for det, man hævder som sandt, forudsætter allerede en modstand, der søges overvundet. Og ligesom religionen engang (men ikke kun engang) vægrede sig ved at få stukket den relativiserende betydning af historiske vilkår i næsen (som fx i Bibelkritikken), således er det Foucaults pointe, at det filosofiske krav om uangribelige (dvs. *a priori*) gyldighedsbetingelser dækker over en uvilje mod at se sin egen historiske begrænsning i øjnene.

Som bl.a. Foucault-forskeren Edward F. McGushin (2007) har påpeget, anvender Foucault sin rekonstruktion af den græske model for selvomsorg som en platform for sit eget filosofiske projekt. Og det er netop her, i de sidste studier af oldtiden, at det, som flere har påpeget, vil være rigtigt at tale om Foucault som en forfatter, der atter kan se sig selv som filosof (Gillan 1988). Ikke fordi han har genvundet tilliden til en universel sandhed, men fordi han i selve det *at stå inde for noget, som anses for at være sandt*, ikke blot mener at have sporet filosofiens væsen, men også ser sig selv tale med filosofiens stemme. At sandheden i andet end banal forstand altid er partikulær, at den i forhold til subjektet altid må tilegnes, fordi den ikke allerede er givet bagud som vilje og slet ikke *objektivt* kan lokaliseres, hverken uden for eller inden i subjektet

selv, betyder, at den alene afhænger af subjektets spiritualitet, dets villighed (for ikke at sige vilje) til forandring. Og heri ligger netop for Foucault askesens *inderste væsen*, ikke som en selvundertrykkende internalisering af sociale magtrelationer, men som den frihedspraksis, der består i den enkeltes reflekterede forhold til sig selv i forholdet til andre. Dette forhold, der ikke længere lader sig begrænse til bio-magtens rent empiriske optik, kan ingen bæredygtig samfundsmagt (*pouvoir*), men alene den rå vold (*violence*) og tvang (*puissance*) sætte en stopper for.

I såvel den oldgræske som den kristne *askēsis* mener Foucault med andre ord at have fundet modellen for et selvforhold, der som stiliseringskunst, hinsides tilbage-lagte historiske udformninger (dvs. former for underkastelse eller gøren-til-subjekter, *les modes d'assujettissement*, 1975, 30), arbejder med livet og subjektet som formbare størrelser. En moderne verden, hvor en videnskabelig tingsliggørelse og moralsk normalisering af individet ifølge Foucault truer med at blokere for subjektivitetens transformative potentiale, fremstår den asketiske livsførelse i hans øjne som et individuelt (for ikke at sige subversivt) modsvar, der i forholdet til andre byder disse mekanismer imod. I et sent interview forklarer Foucault: "In the Greek and Roman civilizations, such practices of the self were much more important and especially more autonomous than they were later when they were taken over to a certain extent by religion, pedagogical, medical or psychiatric institutions" (1989, 432). Hertil replicerer intervieweren: "Thus there has been a sort of shift: these games of truth no longer involve a coercive practice, but a practice of self-formation of the subject." Foucault svarer:

That's right. It is what one could call an ascetic practice, taking asceticism in a very general sense, in other words, not in the sense of a morality of renunciation but as an exercise of the self on the self, by which one attempts to develop and transform oneself, and to attain to a certain mode of being. Here I am taking asceticism in a more general sense than that attributed to Max Weber, for example, but along the same lines (op.cit. 433).

Foucault hævder altså (ikke helt ulig Weber), at en vestlig, kristen tradition har om ikke udviklet så videreført en form for verdensvendt asketisme, der siden transformeres fra en religiøs til en borgerligt-sekulær orden. I modsætning til Weber ser Foucault dog ikke alene i denne livsform et incitament til at indgå i en kapitalistisk-humanistisk samfundsstyrings økonomiske og moralske system, men også en kraft til at modvirke det. I den forstand appellerer Foucault til et bredere og mindre defaitistisk begreb om asketisme. Uden som Weber at knytte den asketiske livsform til et motiverende værdigrundlag, betragter Foucault det asketiske som en suveræn stilistik, som transformationsparathed, der til enhver tid forholder sig agtpågivende over for den situation, tiden og konteksten måtte placere én i.



## Konklusion

Hos Foucault finder vi ikke fantasmet om det stærke menneske, den i absolut forstand frie ånd, som for Nietzsche kom til udtryk hos de homerisk sindede grækere. Foucault kan endog henvise til, at han på ingen måde ser noget forbilledligt ved det antikke Grækenland (1983, 233). Hvor Nietzsche hæftede sig ved en ubekymret lidelsesparathed i den førmoralske indstilling fra Homer til Sofokles, fokuserede Foucault på den bekymring omkring 'lysternes brug' (*chrēsis aphrodisiōn*), som førte til en problematisering af det begærende subjekt (1984, 39). Og hvor Nietzsche metaforisk søgte at ophæve sandheden i kunsten, søgte Foucault at håndtere sandhedsspørgsmålet på en ny måde – ikke ved at opløse det, men ved at indlejre det i en asketisk livspraksis, en 'eksistensens æstetik', som han også kaldte det (1983, 231). Dermed tilsluttede han sig i en vis forstand Nietzsches tanke om overmenneskets kunstneriske livskraft. *At gøre livet til et kunstværk for sig selv* var også for Foucault et motto for en efter-moralsk etik (op.cit. 236). Men uden et forhold til sandheden, dvs. til det, som den enkelte står inde for – og sætter sit liv ind på – som sandt, risikerer 'eksistensens æstetik' at falde tilbage i nihilisme. Nietzsche syntes at se dette i øjnene, for så vidt som han insisterede på, at mennesket hellere vil ville intet end slet ikke at ville ("lieber will noch der Mensch *das Nichts* wollen, als *nicht* wollen..."), 1955, 900). Sandheden om en ren vilje, der end ikke vil være sand, er imidlertid en vanvidstænke, en bevidsthedsfilosofisk krampetrækning, der i sit asketiske forsøg på selvovervindelse risikerer at brænde sig selv op. Hvor Nietzsches lidenskabelige vilje til skindet således led under det paradoks, at den dybest set forblev en vilje til sandhed, der ville være en vilje til usandhed, opgav Foucault enhver universel sandhed om 'vilje' på det menneskelige subjekts vegne. Og han kunne gøre det, fordi han tænkte på den anden side af bevidsthedsfilosofien. Lidenskabene havde han dog bevaret, transformationsparatheden, begæret efter at være en anden – men som et personligt projekt, der kun indirekte havde forbindelse til den genealogiske demaskeringsambitions samtidsdiagnostik. Sandhed, kunst, askese havde for Foucault transformeret sig til historiske former, som uden universel gyldighed stod til rådighed for en reflekteret frihedspraksis. Om vi imidlertid bag denne stoiske maske stadig aner et element af asketisk afsværgelse, et afkald på livets umiddelbarhed, til fordel for mistanken som en giftbrod, der truende hæver sig over skorpionens egen ryg, er en anden sag. Under alle omstændigheder har Nietzsche og Foucault på egne og kulturens vegne videreført en form for kritisk selvransagelse, som de ikke helt kan sige sig selv fritaget for.

## LITTERATUR

Badiou, Alain  
2003 *Etikken. Et essay om erkendelsen af det onde*, oversat af Holger Ross Lauritzen, Philosophia.

- Foucault, Michel
- 1975 *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard.
- 1981 "Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique", *Dits et écrits II, 1976-1988*, Quarto Gallimard, 953-980.
- 1983 "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress", in: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Dreyfus, H.L. & Rabinow, P., The University of Chicago Press, 229-252.
- 1984 *L'usage des plaisirs: Histoire de la Sexualité 2*, Gallimard.
- 1986 *The Care of the Self: The History of Sexuality Vol. 3*, oversat af Robert Hurley, Penguin.
- 1988a "Technologies of the Self", i: *Technologies of the Self. A seminar with Michel Foucault*, eds., L.H. Martin et al., University of Massachusetts Press, 16-49.
- 1988b *Politics, Philosophy, Culture*, Routledge, Chapman and Hall.
- 1989 *Foucault Live. Collected Interview, 1961-1984*, ed., Sylvère Lotringer, Semiotext[e].
- 1994 *Viljen til viden: Seksualitetens Historie 1*, Samlerens Bogklub.
- 1999 *Religion and Culture. Michel Foucault*, ed., Jeremy R. Carette, Routledge.
- 2001 "Nietzsche – genealogien, historien", i *Talens Forfatning*, oversat af Søren Gosvig Olesen, Hans Rietzels Forlag, 57-82.
- 2003 *Abnormal: Lectures at the Collège de France, 1974-75*, oversat af Graham Burchell, Picador.
- 2005 *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France, 1981-82*, oversat af Graham Burchell, Picador.
- 2007 *Security, Territory, Politation: Lectures at Collège de France 1977-78*, oversat Graham Burchell, Palgrave Macmillan.
- 2010 *The Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France, 1982-83*, oversat af Graham Burchell, Palgrave Macmillan.
- 2012 *The courage of Truth: Lectures at the Collège de France, 1983-84*, oversat af Graham Burchell, Palgrave Macmillan.
- Gillan, Garth
- 1988 "Foucault's Philosophy", i: *The Final Foucault*, eds., J. Bernauer & D. Rasmussen, MIT Press, 34-43.
- Habermas, Jürgen
- 1998 *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, [1985].
- Hadot, Pierre
- 1995 *Philosophy as a way of life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, oversat af Michale Chase, Blackwell.
- Heidegger, Martin
- 1961 *Nietzsche I-II*, Pfullingen: Verlag Günther Neske.
- Lundager Jensen, Hans J.
- 2013 "Udstigere og immunsystemer, asketer og akrobater. Om Peter Sloterdijks *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 60, 75-97.
- McGushin, Edward F.
- 2007 *Foucault's Askēsis. An Introduction to the Philosophical Life*, Evanston, Northwestern University Press.
- Milbank, John
- 1990 *Theology and Social Theory*, Basil Blackwell.
- Nancy, Jean-Luc
- 2008 *Dis-Enclosure. The Deconstruction of Christianity*, oversat af Bettina Berg et al., Fordham University Press.
- Nietzsche, Friedrich
- 1955 *Werke in Drei Bänden*, Bd. II, ed., Karl Schelchta, Carl Hanser Verlag.
- 1956 *Werke in Drei Bänden*, Bd. III, ed., Karl Schelchta, Carl Hanser Verlag.
- 1988 *Nachgelassene Fragmente 1869-1874. Kritische Studienausgabe*, eds., Giorgio Colli, Mazzino Montinari, De Gruyter.
- 1964 *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, Alfred Kröner Verlag.

- 1993 *Moralens oprindelse*, oversat af Niels Henningsen, Det Lille Forlag.  
1944 *Ecce Homo*, oversat af Niels Henningsen, Det Lille Forlag.  
1999a *Tragediens Fødsel*, oversat af Isak Winkel Holm, Samlerens Bogklub.  
1999b *Således talte Zarathustra*, oversat Niels Henningsen, Det Lille Forlag.  
2002 *Hinsides Godt og Ondt*, oversat af Niels Henningsen, Det Lille Forlag.
- Schopenhauer, Arthur  
2014 *Parerga and paralipomena, Short Philosophical Essays*, Bd. 1, oversat af Sabine Rohr og Christopher Janaway, Cambridge University Press.
- Sloterdijk, Peter  
2009 *Du mußt dein Leben ändern*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Weber, Max  
2003 *Udvalgte tekster*, Bind 1, eds., H. Andersen, H.H. Bruun & L. B. Kaspersen, Hans Reitzels Forlag.

*Lars Albinus, lektor, dr. theol.*  
*Afdeling for Religionsvidenskab, Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet*