

MICHAEL AZÁR

Foucault (& Nietzsche): Historien, Subjektet, Makten

Vad är filosofin om inte ett sätt att reflektera,
inte så mycket över vad som är sant eller falskt,
utan över vår relation till sanningen. *Michel Foucault*

Samtidens intellektuella debatter – dess fält av frågeställningar, perspektiv och dess allmänna problematik – kan svårligen begripas bortom Michel Foucaults författarskap. Han har idag, tio år efter sin död, kommit att symbolisera en rad positioner och utmaningar som ingen human- eller samhällsvetenskap av idag helt förmår ignorera.

Ett spännande sätt att närma sig hans mer filosofiska tankevärld – utan att för den skull göra anspråk på vare sig en heltäckande, djupdykande eller kronologisk redogörelse för hans utveckling – är att gå till någon av hans mindre essäer. En fruktbar sådan är *Nietzsche, Genealogie, L'histoire*, skriven i början av 70-talet som en hyllning till Jean Hyppolite (1971).

Det är en text med många intressanta aspekter. Dels på grund av dess speciella stil: kompakt, tydlig, närmast bombastisk; centrala föreställningar i hans tänkande framträder här på ett klarare sätt än i andra texter. Dels på grund av dess specifika syfte: Foucault ger röst åt en av sina huvudsakliga filosofiska inspirationskällor – Nietzsche – och preciserar på så sätt sin egen *position* i filosofihistorien. Och slutligen på grund av dess kronologiska läge i hans produktion: omkring hälften gjort, hälften kvar; texten uttrycker på så sätt både ett sorts *tillbakablickande* (en resumé, ett punktsättande, en omreflexion) och ett *föregripande* (utkast av vad som kan göras utifrån det som har gjorts, nya projektförslag, anandet av en ny problematik).

Essän låter framträda – som jag skall försöka visa genom att kontrastera den mot såväl hans övriga produktion som mot ett vidare historiefilosofiskt sammanhang – en sorts tankevävning av idéhistoriska

förutsättningar, filosofiska antaganden, av oppositioner och likheter (dvs för och emot vad Foucaults ”intervention” i den samtida debatten riktar sig) osv.

1. Nietzsche vs Hegel

Nietzsche är inte åkallad av en slump: det är ett laddat vägval, en symbolisk gest vars innebörd Foucault vet att ingen – i det intellektuella fält han befinner sig i – kan missförstå. Nietzsche är hammaren som skall nedmontera fransmännens Hegel och framskynda ett filosofiskt perspektivskifte. ”[H]ela vår epok försöker undfly Hegel – oavsett om det är genom logik eller epistemologi, Marx eller Nietzsche”, säger Foucault 1970 vid sin installationsföreläsning vid Collège de France.

Det är till stor del ur denna grundläggande filosofihistoriska motsättning – mellan dessa två mästare, Hegel och Nietzsche, dessa två hela fält av perspektiv och frågeställningar, direktiv och positioner – som Foucault ser sitt tänkande växa fram. I *Nietzsche, Genealogie, L'histoire* är denna spänning helt påtaglig. Nietzsche får ofta tala i Foucaults ställe och markera positioner, Hegel får inte tala alls, ges inte ens ett namn, men förekommer hela tiden som ett slags bakgrund mot vilken Nietzsches citat och Foucaults kommentarer söker avgränsa sig.

Hegel är i fransk filosofi (förmedlad via framför allt Alexandre Kojève och Jean Hyppolite) symbolen för ett tänkande som vill införliva *allt* i ett filosofiskt system (jfr Poster 1975; Descombes 1987). I Hegels system ryms inte bara hela världen – utan också svaret på varför så verkligen är fallet. Världsandens dialektiska historia består i en sorts ständigt införlivande av förnuftets *andra*, av ett succesivt utplånande av all alienation: vid historiens slut *kan* ingenting vara obekant eller radikalt skilt från någonting annat. Verkligheten sluter till slut en identitetens cirkel kring sig själv och tar på en och samma gång steget *in* i det absoluta Vetandet (subjektet sammanfaller med objektet, de kantska antinomierna och tinget i sig införlivas) och klivet *ut* ur Historien (handlingen skapar inte längre något nytt, verkligheten, samhället och människan sammanfaller med sitt *telos*).

Nietzsche, däremot, representerar en filosofi som söker sig en väg bortom de spekulativa systemen. Nomaden som försöker tänka *utan och bortom* Logos (eller Gud i en eller annan version), bortom vissheten att Förnuftet alltid *finns* som antingen premiss eller telos för tänkandet. I Foucaults tappning – liksom i Deleuzes, Klossowskis,

Batailles, Blanchots – söker Nietzsche möjligheten att tänka det annorlunda, det (andra) som inte låter sig reduceras till ett övergripande och hierarkiskt system (det samma). Hegel är identitetens och enhetens filosof; Nietzsche skillnadens.

Nietzsche, skriver Foucault

[...] kritiserade ständigt den typ av historiesyn som återinför (och alltid inbegriper) ett metahistoriskt perspektiv: en historia vars funktion är att integrera de slutgiltigt reducerade tidskillnaderna till en totalitet sluten kring sig själv; en historia som alltid uppmuntrar subjektiva erkännanden och tillskriver alla historiens splittringar en slags försoning; en historia vars syn på det förflutna förutsätter ett tidens kommande slut, en fullbordad utveckling (1971, s 159, min översättn).

Det kan också uttryckas: för Nietzsche och Foucault är de historiska konflikterna, händelserna, tankesystemen inte reducerbara till ett slags sista instans. De utspelar sig utan något övergripande motiv, mening eller riktning. Snarare, skriver Foucault, svarar de mot ”slumpmässiga konflikter”.

För Hegel är tvärtom konflikterna istället gradvisa steg mot en slutgiltig *försoning*. Historiens förlopp förstås utifrån ett Logos som med ett slags totaliserande nödvändighet formar historien efter ett bestämt *ursprung* och ett redan på förhand givet *telos*. Historien som progressiv och kontinuerlig, universell och totaliserande, rotad i (det absoluta och/eller det mänskliga) subjektets *intentionalitet* och förmåga att transcendera det givna. Den hegelianska teleologin, tillsammans med – och integrerad i – marxismens och historiefenomenologins många skepnader, utgör just den filosofiska samtids horisont som Foucault söker överskrida. Samtidens stora representant var givetvis Jean-Paul Sartre.

2. Sartre och Foucault: Historien eller historierna

Sartre–Foucault är ett belysande par för att rama in den filosofiska kontext som Foucault verkade i. Något grovt kan man säga att de representerar varsin sida av den franska 60-talsfilosofin: å ena sidan (den sene) Sartre – vars historiefenomenologiska och marxistiska projekt sökte precisera och fördjupa innebörden i begrepp som ”subjekt”, ”praxis”, ”dialektik”, ”utveckling”, ”kontinuitet”. Å andra sidan

Foucault – vars filosofiska bakgrund och intressen utöver Nietzsche närmare stod i skuld till de strukturalistiska och poststrukturalistiska tankeströmningarna, vars huvudsakliga projekt bestod just i att bryta mot hegelianismens och historiefenomenologins metoder och antaganden. I stället för fenomenologins och (den hegelianska) marxismens begreppsschema – ”intentionalitet”, ”tidsande”, ”subjekt”, ”dialektik”, ”progressiv utveckling” etc – introducerade strukturalismen begrepp som struktur, system, språk, transformation, förändring etc.

För Sartre handlade det primärt om att *humanisera* marxismen och att grundlägga dialektiken som överlägsen historiefilosofisk metod och ontologi. För Foucault var föreställningen om det suveräna subjektet och synen på historien som kontinuerlig och progressiv endast chimärer. Teleologin var inte bara falsk utan också blind för det avvikande och unika.

Jämför Sartre:

Existentialismen liksom marxismen nalkas erfarenheten för att i den upptäcka konkreta synteser. Den kan bara uppfatta dessa synteser inom en rörlig och dialektisk totalisering, som är identisk med historien – eller ur den strikt strukturella synpunkt som vi här anlägger, med ”filosofins förverkligande”.

För oss blir sanningen till, den *är* och *kommer* att vara tillbliven. Det är en totalisering som totaliserar sig själv oupphörligen. De särskilda händelserna saknar betydelse, är varken sanna eller falska så länge de inte genom de olika deltotaliteternas förmedling hänförs till den pågående totaliseringen. (1960, s 44–45).

...med Foucault:

Mänskligheten skrider inte gradvis framåt från konflikt till konflikt till en universell ömsesidighet, där lagen slutligen ersätter kriget; mänskligheten skriver in sitt våld i ett system av regler och går följaktligen från makt till makt (1971, s 157, min övers).

En hel historisk tradition (teleologisk eller rationalistisk) syftar till att upplösa den enskilda händelsen i en ideal kontinuitet – som en teleologisk rörelse eller naturlig process [...] Världen vi känner är inte denna i grunden enkla konfiguration där händelser reduceras till essentiella egenskaper, slutliga mål, eller ursprungliga och yttersta värden (s 161, min övers).

Foucault introducerade under sitt författarskap en rad begrepp och metaforer för att ifrågasätta föreställningen om historien som kontinuerlig, homogeniserande och progressiv. "Discontinuité", "dissension", "disparité", "dissociation", "dispersion" etc – just detta *dis* väver sig in i Foucaults begreppsapparat och har som funktion att åtskilja det skiljande från det hävdade homogena, att frigöra den historiska *händelsens singularitet* från alla totalitetsprinciper.

Den genealogiska historia som Foucault i Nietzsches efterföljd vill skriva måste uppmärksamma "händelsernas singularitet bortom varje monoton finalitet". Den avsäger sig den metahistoriska tron på "ideala [evigt givna] betydelser" och kräver i stället "kunskap om detaljer".

Redan i *Orden och tingen* (Les mots et les choses) från 1966, där Foucault sätter sig före att skriva humanvetenskapernas "historiska omedvetna" och framväxt, hävdades historiens – och särskilt vetenskapshistoriens – diskontinuitiva karaktär. Boken utgör en analys av de "diskursiva" förutsättningar eller "epistemologiska" formationer (*episteme*) som under olika epoker – renässansen, den klassiska epoken, den moderna eran – avlöst varandra och möjliggjort de skilda kategoriseringar, begrepp och synfält som "humanvetenskaperna" i fråga (biologi, lingvistik och politisk ekonomi) använt sig av. I centrum står snarare brott och sprickor än kontinuiteter, jämna flöden och regelbundheter (även om Foucault samtidigt söker enheter och kontinuiteter på mindre nivåer).

3. *Subjektets död*

Foucault menade sig kunna skriva en historia utan referenser till *människan* som subjekt. Människan såsom Descartes, Husserl och även Sartre hade velat se henne – som sin egen och historiens grundval (arché), som självtransparens och orsak (causa sui) – förklarades med Nietzsche, Marx och Freud som en illusion. Decentreringen av det cartesianska och det hegelianska subjektet gjordes till ett bärande tema för hela den (post)strukturalistiska filosofin. Nietzsches provokationer är väl kända:

När jag analyserar den process som uttrycks i satsen, 'Jag tänker', finner jag en hel serie av vågade antaganden som skulle vara svåra, om inte omöjliga, att bevisa; till exempel att det är *Jag* som tänker, att det med nödvändighet måste vara något som tänker, att

tänkande är en aktivitet och en operation av ett vara(nde) som är tänkt som en orsak, att det finns ett 'ego', och slutligen, att det redan är givet vad som betecknas med 'tänkande' – att jag vet vad tänkande är. För om jag inte redan inom mig hade bestämt vad det är, utifrån vilken måttstock skulle jag kunna bestämma huruvida just det som händer exempelvis inte är 'viljande' eller 'kännande'? [...] Vad ger mig rätten att tala om ett ego, vidare om ett ego som orsak, och slutligen om ett ego som tankens orsak? [...] en tanke kommer när 'den' vill, och inte när 'Jag' vill (1992, del 1 § 16–17, min övers).

”Människan” var vidare enligt Foucault ett sent påfund. Hon upptäcktes som studieobjekt först i den moderna eran och i samband med humanvetenskapernas egentliga födelse. Kunskapen om människan, löd den humanistiska drömmen, skulle användas till att ”befria henne från sina alienationer” och ”alla de determinationer som hon inte behärskade”, så att hon med hjälp av denna självkunskap skulle kunna bli sin egen herre och inta den plats som Gud orättmätigt hade berövat henne. ”Med andra ord, man gjorde människan till ett objekt för kunskap, så att människan skulle kunna bli sin egen frihets och existens grundval” (1989a, s 36 och 1991 s 307ff).

I stället visade sig enligt Foucault det motsatta. Människan visades flyta på ett helt lager bestämningar: det omedvetna (Freud), socioekonomiska strukturer (Marx), historiskt formerade skick (Heidegger), viljan till makt (Nietzsche) etc. De lät framträda en ändlig och determinerad varelse; det fanns ingen ursprunglig essens eller potentiell autonomi som kunde (åter)erövas eller uppträffa.

”Människans död” intar – tillsammans med just diskontinuitetens tema – en central roll i Foucaults tänkande under åren kring 1970. Den prestrukturalistiska generationen – historiefenomenologer, hegelianer, marxister – gick till motattack i Humanismens och Historiens namn. Foucaults ”förnekande av historien”, var enligt Sartre ingenting annat än ett försök ”att grundlägga en ny ideologi, den sista barrikad som borgarklassen ännu kan uppresa mot Marx”. Vad Foucault inte förklarar, säger Sartre, är just övergångarna mellan de olika epistemen. En strukturell analys har sina fördelar, men den saknar just detta nödvändiga: människans ”praxis, alltså historien som sådan och det är just det han [Foucault] förnekar” (1966, s 87f). Historiens rörelse och

riktning måste i sista hand falla tillbaka på ett aktivt och formande subjekt. För Sartre var detta ett nödvändigt antagande för varje historiefilosofi och historiemetodologi.

För att bättre förstå bakgrunden till denna debatt – och de filosofiska insatserna som vidhänger den – tänker jag titta närmare på två aspekter som Foucaults tänkande explicit avgränsar sig emot: kritiken av *ursprungsfilosofin* (inom ramen för en metafysikkritik) och frågan om *vetenskapernas* historiska förutsättningar och samhällsliga konsekvenser (inom ramen för en maktteori).

4. Kritiken av metafysiken: myten om Ursprunget

Foucaults kritik av den traditionella idéhistoriens sökande efter klara, ofördärvade och ideala ursprung – t ex ögonblicket då en helt ny idé föds fram av ett suveränt subjekt – finner sin plats i en vidare kritik av hela den västerländska filosofin som metafysik. Det handlar i grunden om en uppgörelse med hela den idétradition som sedan Platon hävdade att det finns (a) ursprungligt givna, helt klara och eviga idéer bortom sinnesvärldens kaos; (b) att denna *hinsides* värld kan fungera som ”denna” världens garant (vad det gäller t ex värden, rationalitet och mening); (c) att filosofins uppgift just består i att skåda dessa idéer och sammanhang, och (d) att man faktiskt *kan* utarbeta metoder och principer för att nå fram till dem (jfr t ex Descartes och Husserls projekt).

I den sk poststrukturalistiska (eller postmodernistiska) strömningen tar sig metafysikkritiken formen av ett ifrågasättande av alla epistemologiska och ontologiska föreställningar som hävdar Varat – och det varande – såsom *närvaro*. Jacques Derrida, den kanske mest namnkunnige av dessa kritiker, inleder sitt filosofiska projekt just genom att visa på hur det inom såväl Husserls fenomenologi som Saussures lingvistik, mot deras respektive intentioner, smyger sig in en *frånvaro* mitt i närvaron, en *skillnad* i identiteten. (1967, 1991) I samma anda söker Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard och Emmanuel Lévinas att på olika sätt upplösa filosofin som totalitetstänkande där allt är närvarande, identiskt och transparent i samma system och inget tillåts förbli *annat* (jfr Frank 1989; Young 1990 kap 1).

För Foucault rör det sig också om ett uppbrott från den traditionella idéhistoriens – vad han kallar ”the history of ideas” – val av studieobjekt. Den närs, skriver Foucault, av myten att tänkandet och

världen i sitt ursprungstillstånd låg närmare sin essens. I metafysiken "föregår ursprunget alltid Fallet. Det kommer före kroppen, före världen och före tiden; det är alltid förknippat med gudarna..." (1971, s 149).

Foucault kritiserar samtidigt myten om ursprunget för att ha smygit sig in i den moderna filosofins epistemologiska projekt och ytterligare förstärkt dess närvarometafysik. Temat om den direkta och ursprungliga erfarenheten...

[...] antar att för den mest avskalade erfarenheten skulle världen, innan denna erfarenhet ens hunnit samla sig i form av ett cogito, genomströmmas av betydelser som föregår erfarenheten, de är så att säga redan sagda. Dessa betydelser skulle ordna världen runt omkring oss och vid spelets början öppna den för ett slags primitivt igenkännande. På så vis skulle en primär samhörighet med världen bilda grunden för vår möjlighet att tala om den inne i den, att beteckna och benämna den, att bedöma den och att slutligen lära känna den i sanningens form (1993, s 34).

Kritiken av dessa föreställningar riktar sig inte bara mot hegelianismen (och dess tro på ett slutligt sammanfallande mellan subjekt och objekt i ett absolut vetande) eller fenomenologin (och dess antagande om ett slags möjligt *direkt* skådande av tingen vars egna röster filosofin blott neutralt skall och kan förmedla) utan också mot tendenser inom strukturalism (med dess logocentrism och föreställningar om ett av ett centrum *begränsat* spel av skillnader) och hermeneutik (med dess sökande efter en slags given mening *bortom* det manifesta, nedgivet i en ursprunglig intentionell akt).

Foucault menar också att det just är det metafysiska tänkandet som reducerar och vägrar se *det andra* (det olikartade och unika, de historiska brotten osv) i historien. "Man får inte tro", skriver han i föreläsningen från 1970, "att det finns något osagt eller otänkt som genomkorsar världen och vävs samman med alla dess former och händelser och som det gäller att äntligen artikulera eller tänka. Diskurserna måste behandlas som åtskilda praktiker vilka korsas och ibland närmar sig varandra men lika ofta är ovetande om eller utesluter varandra".

Arkeologin söker således inte det underliggande, sakernas och ideernas "verkliga" ursprung eller intention. Dels alltså därför att det,

som Foucault säger i sin viktiga *Nietzsche, Freud, Marx* från slutet av 60-talet, förklaras vara ett omöjligt projekt:

Om tolkningen aldrig kan fullbordas är det helt enkelt därför att ingenting finns att tolka. Det finns inget absolut ursprungligt att tolka, ty allting är i grund och botten redan tolkning. Varje tecken är i sig inte ett ting som erbjuder sig till tolkning, utan en tolkning av andra tecken (1967, s 189).

Och dels därför att historikern bör skifta perspektiv. Arkeologin är sökandet efter *själva möjlighetsbetingelserna för någontings framträdande* – de epistemologiska förutsättningarna för upptäckten av nya objekt och det därmed vidhängande skapandet av begrepp och diskurser. Det handlar mer om hur diskurser tar form och institutionaliseras, än om deras grundläggning; mer om att se diskurserna – t ex biologi, psykiatri eller kriminologi – i sin manifesta form såsom en *praktik* underställd vissa lagar och funktionssystem, än om att skåda dess födelseögonblick. Mot det absoluta ursprunget, den övergripande enheten och kontinuiteten, ställer Foucault ”de relativa födelserna”, brott och diskontinuiteter.

Genealogin markerar framför allt ett slags vidgande av analysfält. På ett tydligare sätt än tidigare kommer nu *maktproblematiken* i fokus. I *Vetandets arkeologi* (L'archéologie du Savoir) från 1969 betonar Foucault på ett sätt som han tidigare inte gjort vetenskapernas samhälleliga förutsättningar och konsekvenser. Kritiserad av marxister för att omfatta en alltför *internalistisk* syn på vetenskaps- och idéhistorien, öppnar Foucault fältet för bredare analyser och deklarerar till och med sitt beroende av Marx (jfr 1991a).

Genealogin situerar sig direkt i språkets och samhällets kraftspel; den söker förutsättningarna för ett fenomenets historiska härkomst, transformationer och försvinnande (eller stabilisering) i specifika maktförhållanden. *Nietzsche, Genealogie, L'histoire* markerar just ett experimenterande med genealogibegreppet och ett sökande efter nya arbetsfält och angreppssätt. Den syftar till att kartlägga olika makt-system och påvisa hur specifika diskurser är beroende av maktförhållanden, hur de vidare institutionaliseras och får konkreta effekter.

Begreppen själva – deras uppkomst, artikulering och kampen om deras ”rätta användning” – är rotade i specifika konfliktsammanhang: idén om frihet och rättvisa följer ur skilda samhällspositioner;

klasstyre och skillnader i överlevnadsmöjligheter och resurser föder kampen om begreppen och är bakgrunden till värdedifferentiering.

Det historiska arbetets traditionella val av studieobjekt måste följaktligen ställas inför en radikal omkastning. Platon skall vändas upp och ner: metafysikens klassiska värdeskala med själen, den hinsides idévärlden och de eviga värdena på högsta plats skall lämna plats för kroppen, begären, det materiella och förgängliga. De stora andarna och statsmännen skall lämna plats för sociala institutioner, fångar och "dårar".

5. Makten över kroppen: Vetenskap som normalisering

Denna omkastning – att sätta det låga framför det höga – visar sig tydligt i Foucaults mer socialhistoriska verk. Det vansinniga, det sjuka, det kriminella, det sexuella – det var sådana fenomen som stod i fokus för Foucaults historiska intresse.

Genealogin har som uppgift att uttyda ur kroppen dess historiska avtryck: Kroppen som enhet för bestraffning och offentlig märkning, som enhet för förbud och disciplinering, som enhet för begär och kontroll. Se där centrala aspekter och frågeställningar som ligger till grund för Foucaults studier under 70-talet, företrädesvis *Övervakning och straff* (1974) och trebandsverket *Sexualitetens historia* (1976–1984).

Det är också med *Övervakning och Straff* som Foucault på allvar blir uppmärksammas som maktteoretiker. I en intervju från 1978 förklarar han:

Om jag idag ser tillbaka på mitt förlutna, erinrar jag mig ha trott att jag huvudsakligen arbetade på en 'genealogisk' historia över kunskapen. Men den verkligt motiverande kraften var egentligen maktens problem. Ytterst sett hade jag inte gjort någonting annat än att försöka spåra det sätt på vilket vissa institutioner, i 'förnuf-tets' eller 'normalitetens' namn, kommit att utöva sin makt på grupper av individer, i relation till etablerade beteenden, sätt att vara, att agera eller handla, genom att beteckna dem som anomalier, galenskap etc. I slutändan, hade jag egentligen bara skrivit en historia om makten (1991, s 145, min övers).

Men vilket – eller vilka – är då Foucaults maktbegrepp? Vilka maktförhållanden eller maktyper är det han egentligen säger sig vilja

påvisa? Och på vad sätt skiljer sig han från andra maktteoretiker?

Det är besvärliga frågor. Vi vet emellertid redan var vi skall börja: i spänningsfältet mellan Nietzsche och Hegel, mellan marginalen och centrum.

Med Derrida, Lyotard och Deleuze förklarar Foucault programmatiskt "krig mot helheten". Strävan att på olika sätt avlägsna sig från metafysiken har inte bara strikt filosofiska ambitioner; på ett mer grundläggande plan handlar det om ett ifrågasättande av *det moderna projektets* värde och politiska konsekvenser som sådana. "Vi har fått betala tillräckligt", skriver Lyotard, "för längtan efter det totala och det enda, efter försoning mellan begrepp och sinnevärld, efter genomlyst och kommunicerbar erfarenhet" (1986, s 93). Totalitetsprinciperna och de stora berättelserna om Förnuftet, Historien och Mänskligheten är inte, menar man, blott illusoriska som sådana; de har också visat sig innefatta en totalitär strävan. Vi känner dem, påstår Lyotard, som legitimationsprinciper för en rad av de senaste seklers största favoriter: stalinismen, imperialismen, koncentrationsläger, utrotningskrig etc (1973 och 1979; jfr med Foucault 1990a och 1977, s 205–18).

Metafysikens *reduktionism* (dess strävan att inringa allt i ett system) och *totalitetstänkande* skall överskridas genom ett hävdande av skillnaden *som* skillnad. Hos Nietzsche tar det sig uttryck i en radikal nominalism. Mot den filosofi som "glömt det skiljande" ställer han erfarenhetens unicitet:

Varje ord blir begrepp just genom att det inte skall tjäna som erinran om den unika, helt och hållet individualiserade urupplevelse, för vilken den har sin uppkomst att tacka, utan samtidigt måste passa in på otaliga, mer eller mindre liknande, det vill säga strängt taget aldrig lika, alltså på idel olika fall. Varje begrepp uppstår genom likställande av olikheter (1984, s 9).

Och detta är mycket centralt: själva strävan att infånga verkligheten i allmänbegrepp, att suddas ut skillnader, förstås av Nietzsche och hans postmodernistiska uttolkare som en *vilja till makt*. De metafysiska systemen hävdas botten i en vilja till total kontroll över tillvaron. Föreställningen om den intresselösa kunskapen – om ett slags neutralt viljande till vetande för vetandets egen skull – förkastas som maskspel.

Begreppet är ett *grepp* över verkligheten, det är ett instrument för behärskande och kan aldrig förstås som politiskt neutralt. Dess an-

vändning följer konjunkturen i specifika intressekonflikter (det blir naturligtvis än mer uppenbart om vi går till sådana begrepp som frihet, förnuft, rättvisa, kultur, människa, ondska osv).

Det gäller för hela den poststrukturalistiska strömningen att det just är *språket* som skall analyseras – oavsett om det gäller ontologiska, epistemologiska eller maktteoretiska frågeställningar. Begreppen ”stelnar”, skriver Nietzsche (som vore det Foucault), och gör det möjligt ”att bygga upp en pyramidal ordning i kaster och grader, att skapa en ny värld av lagar, privilegier, underordningar, gränsbestäm- melser...” (1984, s 11).

Metafysikens dröm är det genomskinliga medvetandet och den glasklara verkligheten där *allt* kan göras till objekt för ett rent och direkt skådande, där ingenting undslipper den allseende blicken och där allting kan behäskas genom att inrutas i en begreppspyramid.

I *Övervakning och Straff* åkallas just Bentham's Panopticon – detta övervakningsinstrument som ger det moderna fängelset möjlighet att *se allt* men aldrig bli sett av fångarna – som (en) modell för det moderna projektets form av maktutövning. Och det är förvisso inte svårt att i Panopticon se Foucaults Hegel: *blicken* som ser och kategoriserar allt, som förmår införliva *det andra* i det samma (genom att göra det till objekt för kunskap, disciplinering och kontroll), som i framtidens och *det absoluta vetandets* namn ger sig rätten att manipu- lera och forma (utifrån ett *telos* som berättigar alla medel).

Foucaults användning av Panopticon är särskilt intressant, därför att den markerar tre viktiga och sammanvävda aspekter som ofta återkommer i hans politisk-filosofiska författarskap: (1) den *moraliska* funktionen (brottslingen skall, i stället för att kroppsligt förintas av en synlig makt, få sin själ botad, *disciplinerad* och *normaliserad* så att den kriminelle på sikt kan återföras i – eller åtminstone förstå sin avvikelse gentemot den sociala ordningen); (2) den *epistemiska* funktionen (då kriminalitetens rötter i normaliseringens syfte skall utforskas, *skapas ett objekt* kring vilket en rad kunskapsdiscipliner och maktinstitutioner kan växa fram – med disciplinerande kategorier och diskurser); (3) den *politiska* funktionen (Panopticon tjänar som modell för en maktkontroll över den sociala strukturen i vid mening; i person- och åsiktsregistrering, produktion och sjukvård, i framväxten av övervakande institutioner). (Jfr Foucault 1987, s 258ff, 289; Deleuze 1990, s 55–81; Dews 1987, kap 5–7).

Det är kanske huvudsakligen den epistemiska funktionen som Foucault blivit förknippad med. Redan Bacon uppmärksammade grundvalen för denna funktion: att vetandet i det teknologiska samhället kanske mer än någonsin tidigare bär med sig (har, implicerar, uttrycker, står i relation till) makten, att det krävs kunskaper för att kontrollera och manipulera verkligheten och samhället.

Foucaults historiska studier har härvid sökt förstå hur skilda vetenskaper – i olika historiska sammanhang – uppstår som ett led i en politisk-ekonomisk process där samhällets *andra* (den vansinnige, den sjuke, den kriminelle) ”snittas” ut och sätts under kontroll genom att underordnas olika typer av diskurser och praktiker (som på så sätt *skapar* ett normalitetskriterium för ”de samma” att känna igen sin egen normalitet i och för ”de andra” att formos efter). Vi kan tänka på rasbiologins institutionalisering på flera håll i Europa (inklusive Sverige) under mitten av detta sekel för att förstå Foucaults problematik.

Det moderna samhällets maktutövning riktar in sig på att forma, normalisera och disciplinera själen: att lära medborgarna att se på sina liv (sina handlingar och önskningar, begär och relationer) genom de byråkratiska och psykiatriska, kriminologiska och polisliära frågeformulärens ögon. Foucault kallar det för *subjektivitet*; en gradvis dressyr som har sin grund i vetenskapliga diskurser (om sexualitet, om kriminalitet, om vansinne etc) och förvaltas av institutioner (disciplineringsstrategier som återkommer och fortplantas på ett liknande sätt över hela samhällskroppen – skolan och armén, läkaren och byråkratin, fängelseövervakaren och poliskåren etc):

Vi befinner oss i lärarens-domarens, läkarens-domarens; uppfostrarens-domarens, 'socialarbetarens'-domarens samhälle; alla dessa låter det universellt normativa framträda; och var och en av dem, på den punkt han befinner sig, låter kroppen, rörelserna, beteendet, uppförandet, färdigheterna och prestationerna lyda under normerna. Fängelset med sina täta och utspridda former, med sina system för att infatta, fördela, övervaka och observera, har varit den normaliserande maktens underlag i det moderna samhället (1987, s 354).

Foucault befinner sig här inom ett vitt frågefält: Finns det överhuvudtaget sanningar om t ex vansinnet innan ett samhälle – med vetenskapens bistånd – genomfört ”snittet”? På vad sätt finns *alls*

vansinnet *bortom* språket *om* det? Är allt "vetande" grundat på – eller utöware av – makt? Finns det olika typer av makt? Har makten i det moderna samhället ett absolut centrum? Är makten med nödvändighet intentionsbunden och destruktiv?

Makt producerar vetande och vetande producerar makt, så skulle Foucaults mer allmänna princip grovt kunna formuleras. Eller också: makten skapar ett utrymme för vetandet att verka i, nya verklighetsfält för den att inringa, studera och kategorisera, samt resurser och social status för att institutionalisera respektive befästa vetandets auktoritet; vetandet rubricerar och ger en auktoritativ bestämning av objekten (den vansinnige, den kriminelle, den onormale) för makten att utnyttja för manipulation, ett språk att tillämpa för legitimering av politiska beslut, samt en med makten direkt integrerad praktik av övervakning, kontroll, registrering, förhör, undersökningar osv. De betingar ömsesidigt varandra och är i grunden avhängiga varandra, och makten kan därför beskrivas som produktiv:

Man måste sluta med att alltid beskriva maktens verkningar med negativa termer, att säga att den 'utesluter', 'utövar repression'. 'hämmar', 'censurerar', 'abstraherar', 'maskerar' och 'döljer'. I verkligheten är makten produktiv: den producerar en verklighet, den producerar ämnesområden och sanningsritualer (1987, s 227; jfr 1988, s 101–3).

Foucaults problem är inte så mycket att fråga vad som kommer först, vetandet eller makten, som att diskutera deras interna relationer, specifika förutsättningar och konsekvenser i ett visst historiskt sammanhang. Inte heller är de direkta epistemologiska eller ontologiska frågorna de primära – det vill säga om "vetandet" verkligen *är* vetande och om "makten" verkligen har *essens*, ett absolut ursprung eller ett slags givenhet som slutgiltigt kan definieras.

I det första fallet – vetandets – frågar sig Foucault snarare vad det betyder att någonting förstås och värderas *som* vetande, vad det i ett visst historiskt sammanhang innebär att en given samling försant-hållanden och metoder ges en institutionell status som *vore det* vetande och varför "vetandet" som samhällsinstans alls har fått sådan betydande position. I det andra fallet – maktens – söker Foucault i stället visa hur makten faktiskt manifesterar sig, samt klarlägga dess olika skepnaders förutsättningar och konsekvenser. "Frågan om 'vem

som utövar makten' kan inte besvaras bortom frågan om 'hur det händer'", skriver Foucault.

Maktförhållanden uppstår ur och är rotade i specifika *relationer* mellan skilda intressen, positioner och sociala krafter. Det finns inte *ett* övergripande Maktcentrum eller dominerande Subjekt (det vore att falla tillbaka på klassisk metafysik) utan en mängd lokala maktcentra som sprider sig över hela samhällskroppen och där medborgarna på en och samma gång kan utöva som utsätts för makt. Foucault talar om en maktens mikrofysik och antyder redan i *Nietzsche, Genealogie, L'histoire* att makten måste sökas i samhällets åtskilliga "platser för konfrontation" och i de specifika procedurer och regler som bär upp de sociala relationerna.

Det finns inte heller bara *en* typ av maktutövning utan en rad olika som var och en måste analyseras och skärskådas (så måste man t ex upprätta skillnader mellan den makt som en byråkrat, en läkare, en fader, en politiker, en våldtäktsman, ett kollektiv, en vetenskaplig institution, en berättelse eller ett "exempel" har, manifesterar, utövar, förutsätter etc). Olika samhällen – diktaturer, demokratier, teokratier etc – har vidare sina specifika tekniker att göra medborgarna fogliga, att internalisera uppföringskoder, att tvinga på dem sin vilja, att tillfoga dem skada osv, på samma sätt som olika sociala grupper och relationer har sina speciella sätt att utdela, fördela och utöva makt. Foucault understryker därför vikten av att vara vaksam på maktutövningens många skilda *strategier* – "dispositioner, manövrer, tekniker, funktionssätt".

Begreppet "sprängkraft" kommer verkligen till rätta vad det gäller Foucaults inflytande på samtiden. Hans tänkande har inspirerat alltifrån filosofer, litteraturvetare och sociologer till feminister, vänster-teoretiker och liberaler: fragment och tankekomplex har relativt lätt kunnat dekontextualiseras för att sättas in och användas i nya tanke-sammanhang. Det är förvisso en rimlig konsekvens av hans eget tänkande: Alla dessa frågor, nyheter och oavslutade skisser! I synnerhet har hans verk uppmärksammats av marginaliserade samhällsgrupper – homosexuella, kvinnor, etniska minoriteter etc – och inspirerat en hel idéhistorisk tradition som på olika sätt försöker analysera förringade historiska fenomen (vansinnet, fångenskapen, sexualiteten, maktutövningens tekniker, förnuftets andra etc).

Foucault försökte tänka annanheten utan att a priori objektifiera det som "avvikande, onaturligt eller onormalt" och utan att se det som något som i en hegeliansk rörelse *måste* återföras till ordningen. Det bör förbli en angelägen uppgift.

Litteratur

DELEUZE, GILLES: *Foucault*, Stockholm Symposion 1990.

DERRIDA, JACQUES: *L'écriture et la différence*, Paris Gallimard 1967.

DERRIDA, JACQUES: *Rösten och fenomenet*, Stockholm Thales 1991.

DESCOMBES, VINCENT: *Modern fransk filosofi 1933–78*, Röda Bokförlaget 1987.

DEWS, PETER: *Logics of disintegration*, Verso 1987.

FOUCAULT, MICHEL: *Nietzsche, Freud, Marx*, Cahiers de Royaumont, Philosophie VI 1967.

FOUCAULT, MICHEL: *L'archéologie du savoir*, Paris Gallimard 1969.

FOUCAULT, MICHEL: *Nietzsche, Genealogie, L'histoire, Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F 1971.

- FOUCAULT, MICHEL: *Language, counter-memory, practice* (ed Bouchard, D F) Cornell University Press 1977.
- FOUCAULT, MICHEL: *Vansinnets historia* (Histoire de la folie à l'âge classique, 1972) Arkiv Förlag 1983.
- FOUCAULT, MICHEL: *Övervakning och Straff* (Surveillir et punir, 1974) Arkiv Förlag, 1987.
- FOUCAULT, MICHEL: *Politics, Philosophy, Culture*, (Ed Kritzman, L D) London & New York, Routledge 1988.
- FOUCAULT, MICHEL: *Foucault Live* New York, Semiotext(e) 1989a.
- FOUCAULT, MICHEL: *The order of things* (Les mots et les choses, 1966) London & New York, Routledge 1991.
- FOUCAULT, MICHEL: *Remarks on Marx*, (Intervjuer med D Trumbadori från 1978) New York, Semiotext(e) 1991a.
- FOUCAULT, MICHEL: *Diskursens ordning* (L'ordre du discours, Installationsföreläsning, 1970) Stockholm, Symposion 1993.
- FRANK, MANFRED: *What is neostructuralism?*, University of Minnesota Press 1989.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS: *Dérive á partir de Marx et Freud*, Paris, 10/18 1973.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS: *La condition postmoderne*, Paris Éditions de Minuit 1979.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS: *Svar på frågan: Vad är det postmoderna?* (1982) i *Postmoderna tider?* Norstedts 1986.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: *Om sanning och lögn i utommoralisk mening*, Artes, nr 4 1984.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: *Basic Writings of Nietzsche*, (1886) New York, Modern Library 1992.
- POSTER, MARK: *Existential Marxism in Post-War France*, Princeton University Press 1975.
- SARTRE, JEAN-PAUL: *Questions de Méthode*, Paris Gallimard 1960;
Jean-Paul Sartre répond, Paris L'arc, s 87–88 nr 30 1966.
- YOUNG, ROBERT: *White Mythologies – Writing History and the West*, London & New York Routledge 1990.
- ÖVRIGT: (1990a) Diskussion mellan Foucault, Martin Jay, Charles Taylor, Paul Rabinow och Hubert Dreyfus (bandupptagning från Berkeley, befintlig på *Bibliothèque Saulchoir* i Paris).