

FOUCAULT

þrír textar



www.starafugl.is
2014

Inngangur: Listaverk er ekki hlutur, það er lífið

Nanna Hlín Halldórsdóttir

Núna þegar niðurnjörvaður prófessjónalismi er búinn að gelda svo margt fallett er ágætt að minnst Michel Foucault sem lést fyrir einmitt þrjátíu árum síðan af völdum alnæmis. Heimspeki var ekki aðeins stundir á bókasafni, kennsla eða háspekilegar rökræður fyrir honum, heimspeki var lífið. Hann vildi skilja hvaða hugmyndastraumar skilyrðu hugsanir hans og hvernig hann gæti komist handan þeirra. Ekki aðeins í hugsun sinni heldur einnig í lífinu; hvernig mætti upplifa mörk sinnar eigin tilvistar.

Segja mætti að Foucault hafi slegið í gegn sem gagnrýnin hugsuður í Frakklandi með bók sinni *Orð og hlutir* árið 1966. Í þeirri bók grefur Foucault í gegnum mannlega hugsun og þekkingu til þess að varpa ljósi á forsendur þess hvernig við hugsum í samtímanum og hvernig hinum ólíku vísinda- og fræðagreinum er háttað.

Oft þegar verk Foucaults eru dregin saman í auðmeltanlegar hugmyndir þá drap Foucault „Manninn“ og benti á *alsjána* eða *Panoptikonið* sem birtingamynd valds í vestrænum nútímaríkjum. Með því að drepa Manninn varpaði hann ljósi á Manninn sem *hugmynd* og það sem meira er, tiltölulega nýlega hugmynd í vestrænni hugmyndasögu. Alsjáin er varðturn í miðju fangelsi hvaðan sést inn í alla fangaklefana. Fangarnir sjá hins vegar ekki inn í turninn en vita að alltaf er einhver kannski að fylgjast með

þeim. Þetta gerir það að verkum að gjörðir fólks skilyrðast af þessu mögulega eftirliti, það hegðar sér eins og það sé vaktað.

Þær hugmyndir sem áttu hug Foucaults allan síðustu æviár hans hafa fengið minni athygli en til dæmis þessar tvær meginhugmyndir sem sjást svo oft í stuttum kynningartextum á verkum hans. Allt í einu byrjar samfélagsgagnrýnandinn að einbeita sér að Forn-Grikkjum! Fyrir krítiskt lið sem vill vita hvað er að gerast núna og hvað beri að gera til að mölva niður þessa kúgandi samfélagsgerð sem vill steypa öllum í sama mót þá skýtur svolítið skökku við að leita aftur til Forn-Grikkja. Hvað var Foucault þá að þæla?

Þær þrjár þýðingar á verkum Foucaults sem birtast hér eiga það sameiginlegt að vera frá síðustu æviárum Foucault. Greining hans á hinu mótandi valdi vestrænna samfélaga og síaukinni normalíseringu þótti gagnrýnisverð vegna þess hvað einstaklingurinn virtist hafa lítið að segja í samfélaginu. Raunar var sett spurningarmerki við það hvort einhverju væri hægt að breyta þegar mótunin virtist svo stíf.

Kannski mætti segja að umfjöllunarefni síðustu ára Foucaults hafi verið svar við þessari gagnrýni. Ekki aðeins vildi hann sýna að hægt væri að beita andófi og fokka upp í systeminu heldur vildi hann einnig sýna fram á að til væru aðrar leiðir til þess að tengja við sjálfið. Aðrir sjálfsveruhættir væru mögulegir og leita mætti til dæmis til kynlegra kvista hugmyndasögunnar til þess að öðlast nýjan efnivið í slíka sjálfstengingu. Sjálfur eyddi hann miklum tíma í ýmiss konar upplifanatíraunir í frjóu andrúmslofti San Fransisco-svæðisins á meðan hann benti á margvíslegar tengingar á milli þess fagra og hins siðlega. Listaverk væri ekki aðeins hlutur til að dást að

á listasafni sem einhver „faglistamaður“ hefði skapað, lífið sjálf
snerist um að skapa sig og fallegar tengingar við aðra, eða gæti gert
svo ef stigið væri út fyrir sjálfs-framleiðslu nútímans.

Sjálfsveran og Vald

Michel Foucault

Þýðing: Nanna Hlín Halldórsdóttir

Til hvers að fræðast um vald: Spurningin um sjálfsveruna

Þær hugmyndir sem mig langar til þess að ræða hér gefa hvorki til kynna kenningu né aðferðafræði.

Fyrst af öllu myndi ég vilja ræða það sem hefur verið markmið vinnu minnar síðustu tuttugu ár. Það hefur ekki verið að greina fyrirbærið vald, né að skoða grundvöll slíkrar greiningar.

Markmiðið hefur frekar gengið út á að skapa sögu þeirra ólíku háttá sem að gera manneskjur að sjálfsverum í menningu okkar. Verk mín hafa snúist um þrjá hætti hlutgervingar (e. *objectification*) sem lúta að þessu ferli.

Sá fyrsti er sá háttur sem kallast vísindi; til dæmis þegar hin talandi sjálfsvera er hlutgerð (e. *objectivizing*) í *grammaire générale*, textafræði og málvísindum. Annað dæmi er þegar sjálfsveran sem bæði framleiðir og vinnur er séð sem hlutur í greiningu á auði og efnahagsmálum. Þriðja dæmið er þegar náttúrusaga eða líffræði hlutgerir þá einföldu staðreynd að vera lifandi.

Í öðrum hluta verkefnis míns hef ég rannsakað hvernig sjálfsveran er hlutgerð í því sem ég mun kalla „ferli aðgreiningar“ (e. *dividing practises*). Sjálfsveran er annað hvort aðgreind innanfrá eða aðgreind frá öðrum sjálfsverum. Í þessu ferli er hún skoðuð sem hlutur. Sem dæmi mætti nefna þá sturluðu og þá heilbrigðu, þá veiku og þá hraustu, glæpamennina og „góðu strákana.“

Að lokum hef ég sóst eftir að rannsaka – og er það yfirstandandi verkefni mitt – hvernig manneskjur breyta sjálfum sér í sjálfsverur. Til dæmis hef ég valið svið kynferðisins – hvernig manneskjur hafa lært að bera kennsl á sjálfar sig sem viðfang „kynferðis.“

Þess vegna er það ekki vald, heldur sjálfsveran, sem er aðalþema rannsóknar minnar.

Það er satt að ég varð frekar djúpt sokkinn í hugmyndina um vald. Það varð mér snemma ljóst að þegar manneskjan er sett í tengsl við framleiðslu og merkingu er hún jafnan einnig sett í valdatengsl sem eru mjög flókin. Nú virðist mér að hagsaga og fræði hafi boðið upp á góð tæki og tól fyrir framleiðslutengsl; að málvísindi og táknfræði hafi boðið upp á góð tól til að rannsaka merkingartengsl; en við höfðum engin tól til rannsóknar á valdatengslum. Eina úrræðið sem við höfum til að hugsa á margbreytilegan hátt um vald hefur byggst á lagakerfum, það er: Hvað gerir vald lögmætt? Eða á stofnanakerfum, það er: Hvað er ríkið?

Þess vegna var nauðsynlegt að þenja út umfang skilgreiningarinnar á valdi til rannsóknar á því hvernig sjálfsveran var skoðuð sem hlutur.

Þurfum við kenningu um vald? Þar sem kenning gerir alltaf þegar ráð fyrir hlutgervingu, getur greining ekki grundvallast á henni. En þessu greiningarverkefni mun ekki miða áfram án viðvarandi hugtakasmíðar. Og gerir hugtakasmíðin ráð fyrir gagnrýnni hugsun – stöðugri athugun.

Það fyrsta sem ætti að athuga er það sem ég myndi kalla „hugtakaleg þörf.“ Þar á ég við að hugtakasmíð ætti ekki að vera byggð á kenningu um viðfangið – viðfang hugtakasmíðarinnar er ekki eini mælikvarði góðrar hugtakasmíðar. Við verðum að þekkja þau sögulegu skilyrði sem liggja að baki hugtakasmíð okkar. Við þurfum sögulega meðvitund um núverandi aðstæður okkar.

Næst væri að athuga hvers kyns raunveruleiki er til umfjöllunar.

Rithöfundur í þekktu frönsku dagblaði tjáði eitt sinn undrun sína: „Af hverju er hugmyndin um vald svo mjög í deiglu nú til dags? Er þetta svo mikilvægt viðfangsefni? Er þetta svo sjálfstæð hugmynd að það sé hægt að tala um hana án þess að taka önnur vandamál með í reikninginn?“

Undrun rithöfundarins kemur mér á óvart. Ég efast um þá ályktun að fyrst hafi verið vakið máls á þessari spurningu á tuttugustu öldinni. Í öllu falli er þetta ekki aðeins fræðileg spurning heldur hluti reynslu okkar. Mig langar aðeins að minnast á tvö „sjúkleg form“ valds – á þá tvo „valdasjúkdóma“ fasisma og Stalínisma. Ein af fjölmörgum ástæðum þess hví þeir eru okkur svo torræðir er að þrátt fyrir sögulegt sérstæði þeirra eru þeir alls ekki nýstárlegir. Þeir notuðu og færðu út gangverk sem þegar var til staðar í flestum

öðrum samfélögum. En það er ekki það eina: þrátt fyrir innbyrðis brjálæði þeirra, notuðu þeir að miklu leyti hugmyndir og aðferðir okkar eigin pólitísku rökvísi.

Það sem við þurfum er nýr efnahagur valdatengsla – þar sem orðið *efnahagur* er notað í fræðilegum og praktískum skilningi. Með öðrum orðum: frá tímum Kant hefur hlutverk heimspekinnar verið að koma í veg fyrir að skynsemin fari handan marka þess sem gefið er í reynslu. En frá sama augnabliki – það er, með tilkomu nútímaríkisins og hinnar pólitísku stjórnunar samfélagsins – hefur hlutverk heimspekinnar einnig verið að hafa auga með óhóflegum völdum pólitískrar rökvísi (e. *rationality*). Sem eru frekar miklar væntingar.

Allir vita af þessum ómerkilegu staðreyndum. En sú staðreynd að þær séu ómerkilegar þýðir ekki að þær séu ekki til. Það sem við verðum að gera við ómerkilegar staðreyndir er að uppgötva – eða reyna að uppgötva – hvaða tiltekna og mögulega nýstárlega vandamál er tengt þeim.

Samband skynsemisvæðingar og of mikils pólitískts valds er augljóst. Við ættum ekki að þurfa að að bíða eftir skrifræði eða útrýmingarþúðum til þess að viðurkenna tilvist slíkra tengsla. En vandamálið er: Hvað skal gera við svo augljósa staðreynd?

Ættum við að draga skynsemina fyrir dóm? Fyrir mitt leyti gæti ekkert verið jafngelt. Í fyrsta lagi, þar sem þetta tiltekna svið hefur ekkert með sekt eða sakleysi að gera. Í öðru lagi þar sem það er heimskulegt að vísa til skynsemi sem andstæðu óskynsemi. Að

lokum þar sem slík prófun myndi leiða okkur í þá gildru að leika handahófskennt og leiðinlegt hlutverk skynsemishyggjumannsins eða andstæðing hans.

Ættum við að kanna þá gerð skynsemishyggju sem virðist eingöngu tilheyra nútímamenningu okkar og virðist hafa átt upptök sín í *Aufklärung*? Ég held það hafi verið nálgun sumra meðlima Frankfurtarskólans. Tilgangur minn er hins vegar ekki að hefja umræðu um verk þeirra, þótt þau séu afar mikilvæg og gagnleg. Ég myndi frekar vilja stinga upp á annarri leið til þess að kanna tengsl skynsemisvæðingar og valds.

Það gæti reynst farsælt að taka ekki skynsemisvæðingu samfélags eða menningar sem heild heldur greina slíkt ferli í ýmsum sviðum sem hvert hefur tilvísun í grundvallarreynslu okkar: geðveiki, veikindi, dauði, glæpur, kynferði, o.s.frv.

Ég held að orðið *skynsemisvæðing* sé hættulegt. Það sem við verðum að gera er að greina tiltekna gerðir skynsemi frekar en vísa ávallt til einhverrar almennrar skynsemi.

Jafnvel þótt *Aufklärung* hafi verið mjög mikilvægt tímabil í sögu okkar og í þróun pólitískrar tækni, held ég að við verðum að skoða minna þekktar breytur ef við viljum skilja hvernig við höfum verið föst í okkar eigin sögu.

Ég vil stinga upp á annarri leið til að komast nær nýrri gerð valdatengsla. Leið sem er mun empírískari og tengdari núverandi aðstæðum okkar og sem nálgast á sama tíma meiri tengsl á milli fræða og framkvæmdar (e. *theory and practise*). Þetta felur í sér að

setja formgerðir andófs (e. *resistance*) gegn ólíkum formgerðum valds sem upphafspunkt. Ef notuð er önnur samlíking, felur það í sér að nota þessa mótspyrnu sem efnahvata til þess að varpa ljósi á valdatengsl, staðsetja þau, finna út hvert notagildi þeirra er og þær aðferðir sem notaðar eru. Í stað þess að greina vald frá innri rökgerð, felst þetta í að greina valdatengsl í gegnum gagnvirkar strategíur.

Til dæmis, til að finna út hvað samfélag okkar á við með geðheilsu, ættum við kannski að rannsaka hvað gerist á sviði geðveiki.

Og hvað við eigum við með lögmæti með því að rannsaka svið ólögmætis.

Og til þess að skilja hvað felst í valdatengslum, ættum við kannski að rannsaka formgerðir andófs og tilraunir til að rjúfa þessi valdatengsl.

Notum nokkrar nýlegar andstæður sem byrjunarreit: andstöðu gegn valdi karlmanna yfir konum, foreldra yfir börnum, geðlækna yfir þeim andlega veikum, læknisfræði yfir íbúafjölda, stjórnsýslu yfir lífi fólks.

Það er ekki nóg að segja að þetta séu baráttur gegn yfirvaldi; við verðum að reyna að skilgreina nákvæmar það sem þær eiga sameiginlegt.

1) Þær eru „þverlægar“ (e. *transversal*) baráttur; það er, þær takmarkast ekki við eitt land. Auðvitað þróast þær auðveldar og lengra í ákveðnum löndum, en þær einskorðast ekki við ákveðnar pólitískar stefnur eða ákveðna efnahagslega formgerð stjórnvalda.

2) Takmark barátta sem þessara eru valdaáhrifin sem slík. Til dæmis er læknisfræðin sem atvinnugrein ekki gagnrýnd fyrst og fremst út af því að hún byggist á hagnaði, heldur vegna þess að hún beitir ótakmörkuðu valdi yfir líkömum fólks, heilsu þeirra, lífi og dauða.

3) Þetta eru „milliliðalausar“ baráttur og af tveimur ástæðum. Í svona baráttum gagnrýnir fólk það vald sem er næst þeim, sem beinist að einstaklingum. Þær leita ekki „höfuðóvinnarins,“ heldur óvinnarins sem er næst þeim. Fólk býst heldur ekki við að fá lausn vandamála sinna á degi síðar í framtíðinni (það er í frelsunum, byltingum, endalokum stéttarbaráttu). Ef þær eru bornar saman við það fræðilega umfang útskýringa eða byltingarskipulags sem klýfur sagnfræðinginn eru þetta anarkískar baráttur.

En þetta eru ekki nýstárlegustu atriðin. Eftirfarandi atriði virðast einkennandi:

4) Þær eru baráttur sem spyrja spurninga um stöðu einstaklingsins: annars vegar styrkja þær réttinn til þess að vera öðruvísi og leggja áherslu á allt það sem gerir einstaklinginn sannarlega einstakan. Á hinn bóginn gera þær aðför að öllu sem aðgreinir einstaklinginn, slítur tengingu hans við aðra, brýtur upp samfélagslíf, neyðir einstaklinginn inn í sig og festir hann við sína eigin sjálfsmynd á þvingandi hátt.

Þessar baráttur eru ekki nákvæmlega með eða á móti „einstaklingnum“ heldur eru þær frekar baráttur gegn „stjórnun einstaklingsmótunar.“

5) Þær eru í andstöðu við þau áhrif valds sem eru tengd þekkingu, fagmennsku og hæfni; baráttur gegn forréttindum þekkingar. En þær eru líka andstaða gegn leynd, afmyndunum og villandi framsetningum sem þröngvað er upp á fólk.

Það er ekkert „vísindahyggjulegt“ í þessu (það er, kreddukennd trú á gildi vísindalegrar þekkingar), en ekki er heldur um að ræða afneitun alls staðfests sannleika. Það sem dregið er í efa hér er bæði virkni þekkingar, hvernig hún dreifist og tengsl hennar við vald. Í stuttu máli *régime du savoir*.

6) Að lokum snúast allar þessar samtímabaráttur um spurninguna: Hver erum við? Þær eru afneitun þess efnahagslega og hugmyndafræðilega ríkisofbeldis sem hunsar hver við erum sem einstaklingar, og einnig afneitun vísinda eða stjórnafars sem ákveða hver maður er.

Aðaltakmark þessara baráttu er í stuttu máli ekki að ráðast á „þessa eða hina“ valdastofnunina, eða hóp, elítu, eða stétt, heldur frekar á tækni; formgerð valds.

Þessi formgerð valds er að verki í okkar nánasta hversdagslífi og flokkar einstaklinginn, auðkennir hann með hans eigin einstaklingseðli og festir hann við sína eigin sjálfsmynd. Hún þröngvar sannleikslögmáli sínu upp á hann sem hann verður að játaast og gera að sínu svo að aðrir sjái það í honum. Þetta er sú formgerð valds sem gerir einstakling að sjálfsveru (subjekti). Orðið *sjálfsvera* hefur hér tvær merkingar: í fyrsta lagi að vera stjórnað af öðrum (e. *subject to*) og vera háð þeim, og í öðru lagi að vera tengd

sinni eigin sjálfsmynd í gegnum samvisku og sjálfsþekkingu. Báðar merkingar gefa til kynna formgerð valds sem undirokar mann en gerir mann einnig að sjálfsveru (e. *makes subject to*).

Hægt væri að segja að það séu til þrjár gerðir barátta: Í fyrsta lagi gegn formgerðum yfirráða (e. *domination*) (þjóðlegum, félagslegum og trúarbragðalegum). Í öðru lagi gegn formgerðum arðráns (e. *exploitation*) sem skilur einstakling frá því sem hann framleiðir. Í þriðja lagi gegn því sem tengir einstaklinginn við sjálfan sig og gefur hann á vald öðrum (baráttur gegn kúgun, gegn formgerðum sjálfsveruháttar og undirgefni).

Ég held að í sögunni geti maður fundið fullt af dæmum um þessar þrjár gerðir félagslegra barátta, annað hvort einar og sér, eða í bland við hvor aðra. En jafnvel þegar þær blandast verður ein af þeim oftast ofan á. Í lénsskipulagssamfélögunum voru baráttur gegn þjóðlegum og félagslegum yfirráðum til dæmis ráðandi, jafnvel þótt efnahagslegt arðráni hefði vel getað verið mikilvæg ástæða uppreisnar.

Á nítjándu öldinni var hins vegar baráttan gegn arðráni í forgrunni.

Nú á dögum er baráttan gegn ólíkum gerðum undirokunar – gegn undirokun sjálfsveruháttar – að verða mikilvægari og mikilvægari, jafnvel þótt baráttur gegn formgerðum yfirráða og arðráns hafi ekki horfið. Þvert á móti.

Mig grunar að þetta sé ekki í fyrsta skipti sem samfélag okkar hefur staðið andspænis þessari gerð baráttu. Allar þær hreyfingar sem áttu sér stað á fimmtándu og sextándu öld og holdgervast í

Siðbreytingunni virðast hafa markað djúpa kreppu hvað varðar vestræna upplifun sjálfsveruháttar (e. *subjectivity*) sem og uppreisn gegn því trúarlega og siðlega valdi sem mótaði þennan sjálfsveruhátt á miðöldum. Þörfin til þess að taka beinan þátt í andlegu lífi, í sáluhjálpi, í sannleikanum sem býr í Ritningunni – allt voru þetta baráttur fyrir nýjum sjálfsveruhætti.

Ég veit hvornig hægt væri að mæla gegn þessu. Hægt væri að segja að allar gerðir undirokunar (e. *subjection*) séu afleiddar, að þær séu aðeins afleiðingar annarra efnahagslegra og félagslegra ferla: framleiðsluafllanna, stéttabarátta og hugmyndafræðilegs strúktúrs sem ákvarða sjálfsveruhátt okkar.

Það er fullvíst að gangverk undirokunar geta ekki verið rannsökuð utan við tengsl þeirra við gangverk arðráns og drottunar. En þau eru ekki aðeins „endastöð“ mikilvægari gangverka. Þau hafa tengsl við aðrar tegundir gangverka sem bæði eru flókin og vilja oft fara í hringi.

Ástæðan fyrir því að þessi baráttá á það til að hafa betur í samfélagi okkar er vegna þess að síðan á sextánda öld hefur ný pólitísk formgerð valds verið í stöðugri þróun. Þessi nýi pólitíski strúktúr, er eins og allir vita, ríkið. En oftast er ríkið álitid pólitískt vald sem hunsar einstaklinga, sem sér aðeins hagsmuni heildarinnar eða, eins og ég ætti að segja, hagsmuni stéttar eða hóps meðal borgara.

Það er nokkuð til í því. En mig langar til að undirstrika þá staðreynd að vald ríkisins (og það er ein af ástæðunum fyrir styrk þess) hefur bæði með einstaklinga og heild að gera. Ég held að aldrei í sögu

mannlegra samfélaga – jafnvel í forn-kínversku samfélagi – hafi verið svo vandasöm samsetning í pólitískri formgerð þeirrar tækni sem hefur bæði með einstakling og heild að gera.

Þetta ræðst af þeirri staðreynd að hið vestræna nútímaríki hefur fellt inn í nýtt stjórnmalalegt form gamla valdataekni sem á uppruna sinn að rekja til kristilegra valdastofnana. Við gætum kallað þessa valdataekni prestsvaldið (e. *pastoral power*).

Nokkur orð um þetta prestsvald áður en lengra er haldið:

Það hefur oft verið sagt að kristni hafi skapað siðferðislegan ramma sem sé gjörólíkur þeim sem réði ríkjum í fornöld. Það hefur hins vegar oftast verið lögð minni áhersla á þá staðreynd að kristni dreifði nýrri gerð valdatengsla hvarvetna á meðal fornþjóðanna.

Kristni er einu trúarbrögðin sem hafa myndast sem kirkja. Og sem slík hefur hún í meginatriðum gengið út frá því að ákveðnir einstaklingar geti, vegna trúarlegra eiginleika sinna, þjónað öðrum, ekki sem prinsar, dómarmar, spámenn, sjáendur, velgjörðamenn, uppeldisfræðingar, o.s.frv. heldur sem prestar. Þetta orð bendir hins vegar til mjög sérstakrar gerðar valds.

1) Þetta er tegund valds sem hefur að aðaltakmarki að tryggja frelsun einstaklingsins yfir í næsta heim.

2) Prestsvaldið er ekki aðeins formgerð valds sem skipar fyrir; það þarf einnig að vera tilbúið að fórn sjálfu sér fyrir líf og frelsun hjarðarinnar. Þess vegna er það ólíkt konungsvaldi, sem krefst fórnar þegna sinna til þess að bjarga krúnunni.

3) Þetta er formgerð valds sem gætir ekki aðeins alls samfélagsins sem slíks, heldur einnig hvers einstaklings allt lífskeiðið.

4) Ennfremur er ekki hægt að beita þessu valdi nema geta séð inn í huga fólks, nema geta rannsakað sálir þeirra, nema geta látið það ljóstra upp um sín innstu leyndarmál. Það bendir til þekkingar á samviskunni og færni til að stýra henni.

Þessi formgerð valds hefur sáluhjálp að takmarki (andstætt pólitísku valdi). Hún er fórnfús (andstætt lögmáli fullveldisins); hún er einstaklingsmótandi (andstætt lagalegu valdi); hún er stöðugt í gildi allt lífið; hún er tengd framleiðslu á sannleikanum – sannleika einstaklingsins sjálfs.

Hægt væri að benda á að þetta er allt hluti af liðinni sögu; prestastéttin hefur, ef ekki horfið, að minnsta kosti misst aðalhlutverk sitt.

Þó held ég að við ættum að greina á milli tveggja gerða prestsvalds. Á milli kirkjulegrar stofnanavæðingar sem hefur lagst af eða að minnsta kosti týnt lífsþrótti sínum síðan á átjándu öld, og virkni prestvaldsins, sem hefur dreift úr sér og margfaldast utan við hina kirkjulegu stofnun.

Mikilvægar breytingar áttu sér stað í kringum átjándu öldina – það var ný dreifing, eða ný skipan þessa einstaklingsmótandi valds.

Ég tel ekki að við ættum að telja „núttímaríkið“ einingu sem þróaðist á einhvern hátt fyrir ofan einstaklinga, sem hunsar hvað þeir eru og jafnvel tilvist þeirra, heldur þvert á móti mjög vandaðan strúktúr

sem mögulegt er að laga einstaklinga að undir einu skilyrði: að einstaklingseðli þeirra sé mótað upp á nýtt og gefið á vald mjög sérstöku mynstri.

Á vissan hátt getum við séð ríkið sem nútímalegt mót einstaklingsmótunar eða sem nýja formgerð prestsvaldsins.

Eilítið fleiri orð um þetta nýja prestsvald:

1) Markmið þess hafa breyst, þau snúast ekki lengur um að leiða fólk til frelsunar sinnar í næsta heimi, heldur frekar að tryggja hana í þessum heimi. Og í þessu samhengi fer orðið sáluhjálpi eða frelsun að merkja annað: heilsu, lífshamingju (það er, nægan auð, lífsgæði) öryggi og vernd gegn slysum. Röð „veraldlegra“ markmiða komu í staðinn fyrir trúarleg markmið hinnar hefðbundnu prestastéttar. Þessi breyting gekk ekki erfiðlega fyrir sig þar sem þau höfðu í raun lengi verið fylgifiskur hinna trúarlegu markmiða. Við þyrftum aðeins að muna eftir hvernig lækningar og almenn velferð voru í langan tíma tryggð fyrir tilstilli bæði kaþólsku- og mótmælendakirkjunnar.

2) Á sama tíma jókst fjöldi þeirra sem störfuðu undir merkjum prestvaldsins. Stundum var þessari formgerð valds beitt af stjórnþækjum ríkisins eða, í öllu falli, af opinberum stofnunum á borð við lögregluna. (Við ættum ekki að gleyma að á átjándu öld var lögreglan ekki aðeins sköpuð til þess að viðhalda lög og reglu, eða til að hjálpa ríkisstjórninni í baráttu sinni gegn óvinum sínum, heldur til að tryggja birgðir á borgarsvæðum, hreinlæti, heilsu og nauðsynlega staðla fyrir handverk og viðskipti.) Stundum var

valdinu beitt af einkafyrirtækjum, velferðarsamfélögum, velgjörðarmönnum eða af einhvers konar mannvinum. Fornar stofnanir, til dæmis fjölskyldan, voru þess að auki einnig virkjaðar á þessum tíma til að nýta sér áhrifamátt prestvaldsins. Því var einnig beitt af flóknum strúktúrum á borð við hvers konar heilbrigðiskerfi, sem bæði innihéldt sölu á þjónustu á grundvelli lögmála markaðarins og einnig opinberar stofnanir eins og spítala.

3) Í síðasta lagi þá gerði sú margföldun markmiða og gerenda prestsvaldsins að verkum að þróun þekkingar á manninum öðlaðist tvö hlutverk: annars vegar hnattrænt hlutverk sem varðaði íbúa sem heild; hins vegar greinandi hlutverk sem varðaði einstaklinginn.

Því mætti segja að vald af þessari prestlegu gerð, sem í gegnum aldirnar – í meira en árþúsund – hafði verið tengt trúarlegum stofnunum, breiddist allt í einu út, náði yfir allt samfélagið og studdist við hinar margvíslegustu stofnanir. Í stað þess að þetta prestsvald og pólitíska valdið væru meira og minna samtengd, meira og minna í samkeppni, þá kom fram ákveðin einstaklingsmótandi tækni sem einkenndi heila röð valds: vald fjölskyldunnar, læknisfræðarinnar, geðlækninga, menntunar og vinnuveitenda.

Í lok átjándu aldar skrifaði Kant stuttan texta í þýskt dagblað – *Berliner Montatschrift*. Titillinn var *Was heisst Aufklärung?* Þessi texti var lengi, og er enn talinn, hafa litla þýðingu.

Ég get þó ekki að því gert að finnast hann mjög áhugaverður og skrýtinn því þetta var í fyrsta skipti sem heimspekingur lagði til sem heimspekilegt verkefni að rannsaka ekki aðeins frumspekilegt kerfi

eða grunn vísindalegrar þekkingar, heldur sögulegan atburð – nýlegan, jafnvel samtímaatburð.

Þegar Kant spurði árið 1784 *Was heisst Aufklärung?* var hann að meina: Hvað er að gerast núna? Hvað er að gerast varðandi okkur? Hvað er þessi heimur, þetta tímabil, einmitt þetta augnablik sem við erum að lifa?

Í öðrum orðum: Hvað erum við? Sem *Aufklärer*, sem hluti af Upplýsingunni? Berið þetta saman við kartesísku spurninguna: Hver er ég? Ég sem einstök, en altæk og ósöguleg sjálfsvera? (Er ég, samkvæmt Descartes, allir, allstaðar á öllum augnablikum?)

En Kant spurði að öðru: „Hvað erum við?“ á nákvæmlega þessu augnabliki sögunnar. Spurning Kants virðist vera greining bæði á okkur og samtíma okkar.

Ég held að þessi hlið heimspeki hafi orðið mikilvægari og mikilvægari. Hegel, Nietzsche ...

Hin hlið „altækrar heimspeki“ hvarf ekki, en verkefni heimspekinnar sem gagnrýnin greining veraldar okkar verður mikilvægari og mikilvægari. Kannski er vísasta allra heimspekilegra vandamála vandamálið um samtímamann og hvað við erum á nákvæmlega þessu augnabliki.

Kannski er markmiðið þessa dagana ekki að uppgötva hvað við erum, heldur að neita því sem við erum. Við verðum að ímynda okkur og byggja upp hvað við gætum verið til þess að losa okkur við þá gerð pólitískrar „tvöfaldrar festu“ sem birtast í þeim

nútímaformgerðum valds sem samtímis móta einstaklingeðli og heild.

Niðurstaðan myndi vera að pólitískt, siðfræðilegt, félagslegt og heimspekilegt vandamál okkar tíma sé ekki að frelsa einstaklinginn frá ríkinu og frá stofnunum ríkisins, heldur að frelsa okkur bæði frá ríkinu og þeirri gerð einstaklingsmótunar sem tengjast því. Við verðum að stinga upp á nýjum gerðum sjálfsveruháttar í gegnum neitun á einstaklingeðli af þessari gerð sem hefur verið þvingað upp á okkur í nokkrar aldir.

Hvernig er valdi beitt?

Að spyrja „hvernig“ spurninga um vald þýðir, fyrir sumt fólk, að afmarka sig við lýsingu á áhrifum valds án þess að tengja þessi áhrif við orsakir eða grunneðli. Slíkt myndi gera þetta vald að dularfullu efni sem maður forðast að rannsaka í sjálfu sér, vafalaust vegna þess að maður vill helst *ekki* efast um tilvist þess. Þegar fólk heldur svona áfram án þess að gera tilmerkilega grein fyrir því virðist það gruna nútímann um eins konar örlagahyggju. En er það ekki einmitt þetta vantraust þeirra sem gefur til kynna þá fyrirframgefnum forsendu að vald sé eitthvað sem eigi sér tilvist með sitt eigið sérstaka upphaf, grunneðli og birtingamyndir?

Ef ég gef spurningum með „hvernig“ forréttindastöðu um stund er það ekki vegna þess að ég vilji eyða spurningum með „hvað“ eða „af hverju.“ Það er frekar vegna þess að mig langar til að setja þessar

spurningar öðruvísi fram. Ennfremur vegna þess að mig langar til að vita hvort það gangi upp að ímynda sér vald sem að sameinar í sér hvað, af hverju og hvernig. Ég myndi hispurslaust segja að með því að hefja greininguna á „hvernig“ sé maður að stinga upp á að vald sé ekki til. Í öllu falli gengur það út á að spyrja sig hvaða innihald maður hefur í huga þegar maður notar þetta alltumlykjandi og hlutgervandi (e. *reifying*) hugtak. Einnig að varpa fram grunsemdum um að þegar maður hringsólar sífellt í þessum tveimur spurningum: „Hvað er vald“ og „Hvaðan kemur vald?“ nái maður ekki að fanga hversu flókinn veruleikinn er. Varðandi þá litlu spurningu „hvað gerist?“ jafnvel þótt hún virðist flöt og empírísk, þá kemur í ljós þegar hún er grannskoðuð, að hún kemst hjá því að saka frumspeki eða verufraeði valds um að villa á sér heimildir; hún reynir frekar að hefja krítíska rannsókn á stefjum valds.

„Hvernig,“ ekki í skilningnum „hvernig það birtist,“ heldur „hvernig er því beitt?“ og „hvað gerist þegar einstaklingar beita (eins og sagt er) valdi yfir öðrum?“

Hvað varðar þetta vald, þá er fyrst nauðsynlegt að greina frá það sem er beitt á hluti og sem gefur eiginleikann til að breyta, nota, neyta þeirra eða eyða þeim – vald sem á upptök sín í hneigðum sem eru þegar til staðar í líkamanum eða sem er komið til leiðar af utanaðkomandi tækjum. Segjum að í þeim tilvikum sé þetta spurning um „getu.“ Það sem einkennir hins vegar það vald sem við

erum að greina er að það kynnir til leiks samskipti á milli einstaklinga (eða á milli hópa). Því blekkjum okkur ekki; ef við tölum um strúktur eða gangverk valds er það aðeins vegna þess að við gerum ráð fyrir að ákveðnar persónur beiti valdi yfir öðrum. Hugtakið „vald“ tiltekur samband á milli fólks (og með því á ég ekki við leik sem jafnast út, heldur einfaldlega og a.m.k. í augnablikinu mjög almennt samansafn gjörða sem leiða aðrar af sér og fylgja hver annari).

Það er einnig nauðsynlegt að greina valdatengsl frá öðrum samskiptatengslum sem miðla upplýsingum með tungmáli, kerfi tákna eða hvers kyns táknrænum miðli. Að eiga í samskiptum er án efa ákveðin leið til þess að hafa áhrif á gjörðir annarrar manneskju eða manneskja. En ákveðin útkoma valds getur verið markmið eða afleiðing þess að merking er sköpuð og dreifð um; hið fyrrnefnda er ekki einfaldlega ein hlið hins síðarnefnda. Hvort sem þau fara í gegnum samskiptakerfi eða ekki, þá hafa valdatengsl ákveðin einkenni. Valdatengslum, samskiptatengslum og hlutlægri getu ætti þess vegna ekki að vera ruglað saman. Þetta þýðir ekki að um þrjú aðgreind svið sé að ræða. Né að það sé í fyrsta lagi svið hluta, fullkominnar tækni, vinnu og umbreytingar, hins raunverulega (e. *real*). Í öðru lagi svið tákna, samskipta, gagnkvæmni og merkingarsköpunar, og að lokum svið yferráða, þvingunar, ójafnréttis og þeirra gjörða sem hafa áhrif á gjörðir annarra manneskja.¹ Frekar eru þetta þrenns konar sambönd sem í raun skarast, styðja gagnkvæmt við hvert annað, og nota hvort annað til

¹ Þegar Habermas greinir á milli yferráða, samskipta og virkni sem tekur enda, held ég ekki að hann álíti þau sem þrjú aðgreinanleg svið heldur frekar sem þrjú „transendentals.“

að ná markmiðum sínum. Í frumformum sínum bendir beiting hlutlægrar færni til að samskiptatengsl eigi sér stað (hvort sem það er í formi fyrirframgefina upplýsinga eða sameiginlegrar vinnu) og hún er einnig bundin valdatengslum (hvort sem þau samanstanda af skylduverkefnum, hefðbundinni tjáningu eða af niðurnjörvaðri aðgreiningu og dreifingu vinnu). Samskiptatengsl gefa til kynna einhverja virkni sem tekur enda (jafnvel þótt hún feli aðeins í sér rétta framkvæmd merkingarbærni), og með því að breyta sviði upplýsinga á milli aðila, kalla þau fram áhrif valds. Varla er hægt að skilja þau frá þeirri virkni sem er alveg að klárast þegar það eru þau [samskiptatengslin] sem leyfa beitingu þessa valds (eins og þjálfunartækni, ferli yfirráða, aðferðir til að ná fram hlýðni) eða þau sem, til að þróa möguleika sína, notfæra sér tengsl valda (atvinnudreifingu og stigveldi verkefna).

Auðvitað er samræmingin milli þessara þriggja gerða tengsla hvorki samfelld né stöðug. Í hvaða samfélagi sem er, er ekkert almennt jafnvægi (e. *general type of equilibrium*) á milli virkni sem tekur enda, samskiptakerfa og valdatengsla. Það er frekar hægt að segja að maður sjái þessi gagnkvæmu tengsl mótast í fjölbreyttum formum, fjölbreyttum stöðum og við fjölbreyttar aðstæður samkvæmt ákveðnu módeli. En það eru líka til „blokkir“ þar sem hæfni, samskiptaúrræði og valdatengsl mynda saman reglubundið og samstillt kerfi. Tökum sem dæmi menntastofnun. Svæði hennar, nákvæmar reglugerðir sem stjórna starfsemi hennar, öll þessi ólíka starfsemi sem er skipulögð innan hennar, allt fólkið við leik og störf innan hennar, hvert með sitt eigið hlutverk og sína vel skilgreindu persónu – allt þetta myndar blokk af getu, samskiptum og valdi. Sú

starfsemi sem tryggir getu eða ólíkar gerðir hegðunar er þróuð þar í gegnum alls kyns samskipti undir eftirliti (í kennslustundum, með spurningum og svörum, skipunum, eggjunum, kóðuðum táknum, hlýðni, mismunandi „gildi“ hvernar persónu og stigs þekkingar) og með aðferðum heilu flokkanna af valdaferlum (afgirtum svæðum, eftirliti, verðlaunum og refsingum, stigveldispirámíða).

Þessar blokkir þar sem tæknilegrar færni, samskiptaleikni og ólíkum samböndum valds er stillt saman samkvæmt ígrunduðum formúlum, skipa það sem kalla mætti, ef maður víkkar aðeins út umfang orðsins, reglukerfi (e. *disciplines*). Empírísk greining á reglukerfum eins og þau hafa verið sögulega mótuð, vekja einmitt af þeim ástæðum ákveðin áhuga. Það er vegna þess að reglukerfi leiða í ljós samkvæmt kerfum sem eru gerð skýr og gagnsæ af mönnum, á hvaða máta kerfi hlutlægs endanleika (e. *objective finality*) og samskipta- og valdakerfi geta verið soðin saman. Þau leiða einnig í ljós ólíkar samsetningar, sem tryggir stundum valdatengslum og hlýðni yfirburði (eins og í þeirri gerð reglukerfa sem hafa með klausturlíf og iðrun að gera), stundum virkni sem tekur enda (eins og í reglukerfum verkstæða eða spítala), stundum samskiptatengslum (eins og í reglukerfum sem snúa að læri), stundum samsetningum þar sem þessar þrjár gerðir sambanda gegnsýra hvor aðra (eins og kannski í hernaðariðn, þar sem ofgnótt merkja lætur í ljós valdatengsl sem eru þétt ofin saman og vandlega útreiknuð til þess að skapa ákveðin tæknileg áhrif).

Það sem ber að að skilja varðandi reglukerfi í samfélögum Evrópu síðan á átjándu öldinni, er auðvitað ekki að einstaklingar sem taka þátt í þeim verði hlýðnari og hlýðnari, né að þeir taki til við að

safnast saman í hermannaskálum, skólum eða fangelsum, heldur frekar að það hafi verið sóst eftir aðlögunarferlum þar sem eftirliti er beitt í vaxandi mæli – á sífellt skynsamari og hagkvæmari hátt – á milli skapandi virkni, samskiptamáttis og leiktækja valdatengsla.

Til þess að nálgast valdabemað með greiningu á „hvernig,“ þýðir þar af leiðandi að kynna þarf nokkrar veigamiklar breytingar í tengslum við hvernig gert er ráð fyrir undistöðvaldi. Það þýðir að beina sjónum sínum að valdatengslum sem viðfangi greiningar og ekki valdinu sjálfu – valdatengslum sem eru aðgreinanleg frá hlutlægri getu sem og samskiptatengslum. Þetta þýðir að valdatengsl geti verið skilin í öllum fjölbreytileika þeirra, möguleikum og samskiptum þeirra á milli.

Hvað myndar hin sérstöku einkenni valds?

Beiting valds er ekki einfaldlega samband á milli félaga hvort sem um er að ræða einstaklingsbundið eða félagslegt; hún er ákveðin leið þar sem ákveðnar gjörðir breyta öðrum. Þetta þýðir að sjálfsögðu að eitthvað sem er nefnt Vald, með eða án stórsstafs, sem er þá til á algildan hátt í samþéttuðu eða útbreiddu formi, er ekki til. Vald er aðeins til þegar því er hrint í framkvæmd, jafnvel þótt það blandist alls kyns ólíkum sviðum möguleika sem hafa áhrif á varanlega strúktúra. Þetta þýðir einnig að vald er ekki háð samþykki. Í sjálfu sér er vald ekki afneitun frelsis, tilfærsla réttar, eða að vald hvers og eins sé fært hinum fáu (sem kemur samt ekki í veg fyrir þann möguleika að samþykki geti verið skilyrði fyrir tilvist eða varðveislu

valds); samband valds getur verið afleiðing af öðru samþykki, en það er ekki í eðli sínu til merkis um samþykki.

Þýðir þetta að maður þurfi að leita eftir þeim einkennum sem hæfa best valdatengslum í því ofbeldi sem hlýtur að hafa verið hið frumstæða form þess, viðvarandi leyndarmál þess og síðasta úrræði þess? Það sem í lokagreiningu manns virðist vera raunverulegt eðli þess þegar það er þvingað til þess að varpa grímunni af sér og sýna sitt raunverulega andlit? Í raun og veru er það sem skilgreinir valdasamband að það er sá háttur gjörða sem verkar ekki beint og milliliðalaust á aðra. Í staðinn verkar hann á gjörðir þeirra: gjörð á gjörð, á gjörðir sem þegar eru til staðar eða á þær sem geta komið fram í núlíðandi stund eða framtíð. Ofbeldissamband verkar aftur á móti á líkama eða á hluti; það þvingar, beygir, brýtur fólk niður, það eyðir eða lokar dyrnum fyrir öllum möguleikum. Andstæða þess getur aðeins verið óvirkni og ef ofbeldi mætir einhverri andspyrnu hefur það engan annan kost en að halda henni í lágmarki. Valdasamband getur á hinn bóginn aðeins verið skýrt á grundvelli tveggja undirstöðuatríða sem eru hvort um sig ómissandi ef það á virkilega að heita valdasamband: Að vandlega sé borið kennsl á „hinn“ (gegn hverjum valdi er beitt) og sem er í lengstu lög virk manneskja; þannig að andspænis valdasambandi geti opnast heill heimur viðbragða, svarana, afleiðinga og mögulegra uppátækja.

Þegar valdatengsl eru tekin upp er auðvitað ekkert sem útilokar notkun ofbeldis frekar en að möguleikinn að ná samþykki sé útilokaður; notkun valds getur án efa aldrei farið fram án hvors tveggja og notast oft við bæði atriðin samtímis. En jafnvel þótt samþykki og ofbeldi séu tæki eða afleiðingar mynda þau ekki

lögmál eða grundvallareðli valds. Beiting valds getur skapað eins mikið samþykki og þörf krefur: það getur hrúgað upp líkunum og skýlt sér á bakvið hvaða ógnir sem það getur ímyndað sér. Í sjálfu sér er valdbeiting ekki ofbeldi; né er hún samþykki sem er skilyrðislaust endurnýjað. Hún er heildarformgerð gjörða sem er látin hafa áhrif á mögulegar gjörðir; hún hvetur, tælir, gerir hluti auðveldari eða erfiðari; í öfgum sínum hamlar hún eða bannar gjörsamlega; hún er engu að síður alltaf viss leið til að verka á virka sjálfsveru eða virkar sjálfsverur, fyrir tilstilli þess að þær aðhafast eða eru færar um gjörðir. Samansafn gjörða sem beint er gagnvart öðrum gjörðum.

Í grundvallaratriðum er vald frekar spurning um stjórnun (e. *governmentality*) frekar en að það felist í uppgjöri tveggja mótherja eða hvernig þeir sjálfir tengjast.² Þessu orði ætti að vera leyft að hafa þá víðu merkingu sem það hafði á sextánda öld. „Stjórnun“ vísaði ekki aðeins til pólitískrar formgerðar eða yfirstjórnar ríkja, heldur útlistaði á hvaða veg hegðun einstaklinga eða hópa gat verið stjórnað: stjórnun barna, sálna, samfélaga, fjölskyldna, sjúkra. Það náði ekki aðeins yfir hin lögmætu form pólitískrar eða hagfræðilegrar undirokunar (e. *subjection*), heldur einnig þá hætti gjörða, sem voru meira eða minna ígrundaðir og útreiknaðir og var ætlað að verka á möguleika gjörða annars fólks. Að stjórna, í þessum

² Hér að framan er einni málsgrein sleppt þar sem Foucault er að leika með hina tvöföldu merkingu sagnarinnar *conduire* í frönsku – að leiða eða að aka, og *se conduire* – að haga sér eða hegða sér, en þaðan kemur nafnorðið *la conduite*, hegðun, atferli: Kannski að hið tvíræða eðli hugtaksins „hegðun“ sé ein af bestu hjálpartækjunum til að setta sig við sérvirkni (e. *specificity*) valdatengsla. Því að „hegða sér/stjórna hegðun“ er á sama tíma að „leiða“ aðra (samkvæmt misstífu gangverki þvingunar) og að hafa möguleika á ólíkum gerðum hegðunar. Beiting valds felst í að leiðbeina mögulegri hegðun og koma skipan á hana.

skilningi, er að mynda hið mögulega svið gjörða annarra. Það samband sem best hæfir valdi er því ekki að finna í ofbeldi eða baráttu, né í sjálfsviljugum tengslum (sem geta öll í besta falli aðeins verið tæki valds) heldur frekar í þeim einstaka hætti gjörða, sem er hvorki herskár né lagalegur: stjórnun.

Þegar maður skilgreinir beitingu valds sem hátt gjörða sem beint er gagnvart gjörðum annarra, þegar maður lýsir þessum gjörðum sem stjórnun manna af öðrum mönnum – í víðasta skilningi þess orðs – þá tekur maður mikilvægt atriði með í reikninginn: frelsi. Valdi er aðeins beitt á frjálsar sjálfsverur, og aðeins að svo miklu leyti sem þær eru frjálsar. Með þessu er átt við einstakling eða hóp sjálfsvera sem standa andspænis gnótt möguleika þar sem ýmsar leiðir eru til að hegða sér; ýmis viðbrögð og margvísleg framkoma geta verið raungerð. Þar sem (fyrirfram) ákvarðandi þættir gegnsýra heildina er ekki um samband valds að ræða; þrældómur er ekki valdasamband þegar manneskja er í hlekkjum. (Í því tilfelli væri það spurning um líkamlegt samband þvingunar.) Þar af leiðandi er ekki um uppgjör valds og frelslis augliti til auglits að ræða, þar sem annað útilokar hitt (að frelsi hverfi þar sem valdi er beitt), heldur mun flóknara samspil. Frelsi gæti hæglega verið skilyrði fyrir beitingu valds í þessum leik (og á sama tíma frumforsenda þess, þar sem frelsi þarf að vera til svo hægt sé að beita valdi. Einnig gæti það þannig ávallt verið að styðja við vald, þar sem án möguleikans á þvermóðsku myndi vald ráðast af líkamlegum þáttum (e. *physical determination*)).

Ekki er hægt að skilja valdasambandið að þeirri staðreynd að frelsið neitar að láta undan. Það vandamál sem skiptir sköpum varðandi

vald er ekki það sem lýtur að sjálfviljugri þrælkun (hvernig gætum við viljað vera þrælar?) Það sem liggur í kjarna valdasambandsins og er sífellt að ögra því, er þrjóska viljans og þvermóðska frelsisins. Frekar en að tala um eiginlegar andstæður væri betra að tala um „agonisma“³ – samband sem er á sama tíma gagnkvæmur æsingur og barátta; er ekki að sama marki lamandi uppgjör augliti til auglits og það er stöðug ögrun.

Hvernig á maður að greina valdasambandið?

Maður getur greint þess konar sambönd, eða ég ætti frekar að segja að það er fullkomlega lögmætt að gera svo, með því að beina athyglinni að vandlega skilgreindum stofnunum. Hinar síðarnefndu skipa ákveðna forréttindastöðu til athugunar; fjölbreyttar, í röð og reglu, skilvirkar, þar sem margt kemur saman á litlu svæði. Það er hér sem, við fyrsta athugun, maður getur búist við að sjá ásjónu forms og lögmála undirstöðugangverks þeirra [valdasambanda]. Samt sem áður skapar greining valdatengsla, eins og má finna þau í ákveðnum, afmörkuðum stofnunum, ákveðin vandamál. Í fyrsta lagi, sú staðreynd að mikilvægur hluti vélbúnaðarins sem stofnun setur í gang sé hannaður til að tryggja eigin varðveislu ber með sér hættuna á að virkni greiningarinnar verði endurframleiðandi og þá sérstaklega hvað varðar valdatengsl milli stofnana. Í öðru lagi, þegar

³ Nýyrðasmíð Foucaults er dregin af gríska orðinu agonisma (grískt letur) sem þýðir „bardagi.“ Þetta orð gefur því til kynna líkamlega keppni þar sem andstæðingar þróa strategíu viðbragða og gagnkvæmrar stríðni, eins og í glímukeppni. (þýð. í ensku)

valdatengsl eru greind frá sjónarhóli stofnana opnar maður fyrir þann möguleika að reyna að finna skýringu og upphaf hins fyrrnefnda í hinu síðarnefnda, það er að útskýra vald með valdi. Að lokum, að svo miklu leyti sem stofnanir virka með því að kynna til leiks tvö atriði; afdráttarlausar eða þöglar reglugerðir og stjórnþæki, hættir maður á að gefa öðru hvoru of mikil forrættindi í tengslum við vald og þar af leiðandi að sjá í hinu síðarnefnda ekkert annað en sveiflukennða mótun laga og þvingunar.

Þetta vísar ekki mikilvægi stofnana á bug þegar kemur að sköpun valdatengsla. Ég vil þess í stað stinga upp á að maður þurfi frekar að greina stofnanir frá sjónarhóli valdatengsla en öfugt og að grundvallarkjölfestu, jafnvel þótt hún holdgervist og kristallist í stofnunum, sé að finna við utan stofnunina.

Snúum nú aftur að þeirri skilgreiningu á beitingu valds sem gengur út á að ákveðnar gjörðir geti skipulagt svið annarra mögulega gjörða. Það sem gæti þar af leiðandi verið valdasambandi eiginlegt er að það sé tegund gjörðar sem beinist að öðrum gjörðum. Það þýðir að valdatengsl hafi skotið djúpt rótum í miðju samfélagsins, ekki að þau séu mynduð „ofar“ samfélaginu sem viðbótarstrúktúr, sem mann gæti kannski látið sig dreyma um að afmá með öllu. Í öllu falli er það, að lifa í samfélagi að lifa þannig að gjörðir sem beinast að öðrum gjörðum er möguleiki – og er raunar viðvarandi ástand. Samfélag án valdatengsla getur aðeins verið óhlutbundin hugmynd (e. *abstraction*). Meðal annarra orða gerir þetta greiningu á valdatengslum þeim mun nauðsynlegri í ákveðnu samfélagi, á sögulegri myndun þeirra, hvaðan styrkur þeirra eða veikleiki kemur, þeim skilyrðum sem eru nauðsynleg til þess að breyta einum

valdatengslum eða fella annað úr gildi. Því að halda því fram að ekkert samfélag sé án valdatengsla er ekki að segja annaðhvort að þau sem fyrir eru séu nauðsynleg né að vald sé þess eðlis að bráður bani bíði þeirra samfélaga þar sem grafið er undan þeim. Ég legg frekar til að greining, útlistun og íhugun valdatengsla og þess „agonisma“ sem ríkir á milli valdatengsla og áhrifaleysis (e. *intransitivity*) frelsisins sé stöðugt pólitískt verkefni sem er til staðar í allri félagslegri tilvist.

Greining valdatengsla krefst þess að ákveðnum fjölda atriða sé komið á fót:

1) *Kerfi aðgreiningar* sem leyfir manni að verka á gjörðir annarra: Aðgreining sem er ákveðin af lögum eða hefðum um stöðu eða forréttindi, efnahagsleg aðgreining í eignaupptöku auðæfa og varnings, tilfærsla í framleiðsluferlum, tungumála- eða menningarmunur, munur á verkþekkingu, starfshæfni o.s.frv. Öll sambönd valds framkvæma aðgreiningu sem er á sama tíma skilyrði þeirra og afleiðing.

2) *Tegundir markmiða* sem þau sem verka á annarra manna gjörðir sækjast eftir: að viðhalda forréttindum, að safna hagnaði, að hrinda í framkvæmd lögbundnu (e. *statutory*) yfirvaldi, að stunda aðgerðir eða viðskipti.

3) *Leiðir til að raungera valdatengsl;* hvort valdi sé beitt með víghótunum, með áhrifamætti orðsins, með efnahagslegum mismuni, með flóknum stýringarleiðum, með eftirlitskerfum, með gagnasöfnun, með reglum hvort sem þær eru ítarlegar og

breytanlegar eður ei eða með tæknilegum leiðum til að hrinda þessum hlutum í framkvæmd.

4) *Form stofnanavæðingar*: sem geta blandað saman hefðbundnum tilhneigingum, lagabálkum eða fyrirbærum sem tengjast siðum eða tísku (eins og maður sér í þeirri stofnun sem kallast fjölskylda). Þær geta einnig tekið á sig mynd sjálfbærs stjórnækis (e. *apparatus*), með sínu ákveðna *loci*, eigin regluverki, vel skilgreindri stigveldisformgerð, tiltölulega miklu sjálfstæði í virkni sinni (eins og skóla- og herstofnanir). Þær geta einnig verið flókin kerfi sem hafa að geyma margvísleg stjórnækki eins ríkið, hvers virkni er að taka allt undir væng sinn, að koma á almennu eftirliti, lögmáli reglugerð og að ákveðnu marki, dreifingu allra valdatengsla í tilteknu samfélagsmengi.

5) *Stig réttlætningar* (e. *rationalization*). Hversu erfitt það er að koma á valdatengslum sem alvöru gjörð á meðal óteljandi möguleika, fer eftir áhrifum þeirra tækni og tækja sem notast er við og öryggi um útkomuna (meiri- eða minniháttar tæknilegum fínstillingum sem eru notaðar við beitingu valds) eða í samræmi við mögulegan kostnað (hvort sem það er efnahagslegur kostnaður þeirra leiða sem farnar eru eða kostnaður varðandi viðbrögð þeirrar andspyrnu sem er mætt). Beiting valds er ekki nakin staðreynd, stofnanabundinn réttur, né er það strúktúr sem endist eða er hægt að mölva: hún er vönduð, umbreytanleg og skipulögð; hún hefur yfir að búa aðferðum sem lagast meira eða minna að aðstæðum.

Maður sér af hverju greining valds innan samfélags getur ekki verið smækkuð niður í athugun á flokki stofnana, ekki einu sinni niður í

athugun allra þeirra stofnana sem mætti kalla „pólítískar.“ Valdatengsl eru rótum grafin í kerfi félagstengsla. Þetta þýðir samt ekki að frum- og grundvallarlögmál valds ríki yfir samfélaginu niður í smæstu atriði; heldur að maður geti skilgreint ólíkar formgerðir valds, ef möguleikinn á gjörð sem beinist að gjörðum annarra er hafður sem byrjunarreitur (sem nær yfir það sama og hvaða félagslega samband sem er), sem og margvísleg form einstaklingsmunar, markmiða, notkunar valds gagnvart okkur sjálfum og öðrum, mismikil stofnanavæðing og skipulags af ásettur ráði (e. *deliberate organization*). Þessar formgerðir sem og aðstæður stjórnunar manna á hvor öðrum í tilteknu samfélagi eru margvíslegar, þær eru ofanálíggjandi, þær skarast, þröngva fram sínum eigin mörkum, nema stundum hvor aðra úr gildi, styrkja stundum hvor aðra. Það er víst að í nútímasamfélögum telst ríkið ekki einfaldlega sem ein af þessum formgerðum eða sem ein tegund aðstæðna við beitingu valds – jafnvel þótt ríkið sé það mikilvægasta af þessu – heldur er það á ákveðinn hátt það sem allar aðrar formgerðir valdatengsla þurfa að vísa til. En þetta er ekki vegna þess að þær eru leiddar af því; frekar vegna þess að valdatengsl hafa í sívaxandi mæli farið undir stjórn ríkisins (þótt þessi stjórn ríkisins hafi ekki alltaf tekið sömu formgerð í þeim kerfum sem lúta að hinu uppeldisfræðilega, réttarfarslega, efnahagslega og fjölskyldunni): Með því að vísa hér til hinnar takmörkuðu merkingar orðsins *stjórnun*, væri hægt að segja að valdatengsl hafi smám saman stjórnunarvæðst; það er útfærst, verið réttlætt og miðstýrð í formi eða í skjóli ríkisstofnana.

Tengsl valda og tengsl strategíu

Orðið *strategía* er um þessar mundir notað á þrjá vegu. Í fyrsta lagi til þess að útlista leiðir að ákveðnu takmarki; þegar skynsemin er notuð til að ná markmiði. Í öðru lagi til þess að finna út hvað mótspilari í ákveðnum leik er að hugsa; það er sú leið sem maður reynir að fara til að ná yfirburðum yfir öðrum. Í þriðja lagi, að svipta andstæðinginn baráttuaðferðum sínum í uppgjöri og neyða hann til þess að gefast upp; þetta er þess vegna spurningin um þær leiðir sem eru vísar til sigurs. Þessar þrjár merkingar má allar finna í uppgjöri – stríði eða leik – þar sem markmiðið er að verka á andstæðinginn þannig að baráttan verði ómöguleg fyrir hann. Þannig að strategía er skilgreind eftir vali á lausnum sem leiða til sigurs. En hafa verður í huga að um mjög sérstakar aðstæður er að ræða og aðrar eru til þar sem muninum á ólíkum merkingum orðsins *strategía* þarf að vera haldið við.

Þegar vísað er til þeirrar fyrstnefndu merkingar sem ég hef bent á, er hægt að kalla valdastrategíu heild þeirra leiða sem hrint er í framkvæmd til að koma valdi á áhrifaríkan hátt á eða til þess að viðhalda því. Einnig væri hægt að tala um að strategíu er valdatengslum eiginleg svo lengi sem þau eru af þeirri gerð að þau verki á mögulegar gjörðir, gjörðir annarra. Þannig væri hægt að túlka það gangverk sem kynnt er til leiks í valdatengslum með hliðsjón af strategíum. En mikilvægast er þó greinilega sambandið á milli valdatengsla og uppgjörsstrategía. Því ef það er rétt að í kjarna valdatengsla og sem viðvarandi skilyrði tilvistar þeirra, séu mótþrói og ákveðin ómissandi þrjóska af hálfu frelsisins, þá er ekkert

valdasamband án möguleikans á undankomu eða hugsanlegs flóttu. Hvert valdasamband gefur til kynna, að minnsta kosti *in potentia*, strategíu átaka þar sem hin tvö öfl eru ekki ofanálíggjandi, missa ekki sitt sértaka eðli eða er ekki að endingu ruglað saman. Hvert skipar fyrir hitt eins konar stöðug mörk, stað mögulegra umskipta. Samband uppgjors nær endimörkum sínum, sínu lokaaugnabliki (og sigri eins tveggja andstæðinga) þegar stöðug gangverk koma í staðinn fyrir frjáls mótstandandi viðbrögð. Í gegnum slík gangverk getur maður stjórnað, á frekar stöðugan hátt og með hæfilegri fullvissu, hegðun annarra. Því að fyrir samband uppgjors, frá því augnabliki sem það er ekki lengur barátta upp á líf og dauða, verður takmark þess að festa valdatengsl í sessi – sem uppfylling þess og frestun hvort tveggja í sömu andrá. Og í staðinn myndar átakastrategía einnig takmörk valdasambandsins, línu þar sem maður verður að vera sáttur við að bregðast við gjörðum eftir atburðinn, í stað þess að ráðskast með þær og orsaka þær á útreiknaðan hátt. Það væri ekki mögulegt fyrir valdatengsl að vera til án andófs, sem samkvæmt skilgreiningu er leið til að flýja. Í samræmi við það getur hver aukning, hver útvíkkun valdatengsla sem hefur það að marki að koma hinum mótþróafullu til að láta undan, aðeins orðið til þess að takmarka vald. Það síðarnefnda nær sínum endimörkum annað hvort í gjörð sem minnkar hina niður í algjört getuleysi (þar sem sigur yfir andstæðingnum kemur í stað beitingu valds) eða í uppgjöri við þá sem maður stjórnar og umbreytingu þeirra í andstæðinga. Sem þýðir að hverja uppgjorsstrategíu dreymir um að verða valdasamband og að hvert valdasamband vonast til þess að sín aðferð verði ofan á lendi það í

beinu uppgjöri og geti þá mögulega hrósað happi sem sú strategía sem hefur leitt til sigurs.

Í raun ríkir gagnkvæmt aðdráttarafl, varanleg tengsl og varanlegur viðsnúningur á milli valdasambands og átakastrategíu. Valdasambandið getur á hverju augnabliki orðið að uppgjöri tveggja andstæðinga. Á sama tíma getur sambandið milli tveggja andstæðinga í samfélagi á hverju augnabliki gefið færi á að tilteknu gangverki valds sé hrint í framkvæmd. Afleiðing þessa óstöðugleika er möguleikinn á að greina sömu atburðina og sömu umbreytingarnar annað hvort út frá sögu átaka eða frá sjónarhóli valdasambandsins. Útkoma þessara túlkana mun ekki geyma sömu grundvallaratriði merkingar, né sömu tengsl, né sömu gerðir skiljanleika þótt þau vísi til sama sögulega efnisins og að báðar þessar greiningar þurfi að vísa í hvor aðra. Raunar er það einmitt munur þessara tveggja túlkana sem gerir grundvallarfyrirbæri yferráða sýnileg, sem eru alltaf að miklu leyti til staðar í mannlegum samfélögum.

Yferráð er í raun almennur strúktúr valds og geta angar þess og afleiðingar stundum seitleað niður til þeirra þráða samfélagsins sem eru hvað mótþróafyllstir. En á sama tíma felast þau í strategískum aðstæðum sem er tekið sem frekar sjálfsögðum og eru styrkt fyrir tilstilli langtímauppgjors á milli andstæðinga. Það getur að sjálfsögðu gerst að yferráð sé aðeins bergmál þess gangverks valds sem stafar af [gömlu] uppgjöri og eftirmála þess (pólítískur strúktúr sem á rætur sínar að rekja til innrásar); það getur líka verið að samband átaka milli tveggja andstæðinga sé afleiðing valdatengsla með þeim átökum og klofningum sem fylgja. En það sem gerir

yfirráð hóps, erfðastéttar eða stéttar, auk þeirrar andspyrnu og uppreisnar sem þau yfirráð reka sig á, eitt aðalfyrirbærið í sögu samfélaga er sú staðreynd að þau eru, á vettvangi alls samfélagsins, umfangsmiklar og almennar birtingamyndir hinna órjúfanlegu tengsla á milli valdatengsla og strategíutengsla og afleiðinga þeirrar víxlverkunar.

Um *Sifjafræði siðgæðisins*: horft yfir verk í vinnslu

Paul Rabinow og Hubert Dreyfus ræða við Michel Foucault

Þýðing: Kristján Guðjónsson

SAGA VERKEFNISINS*

Sp. Fyrsta hefti *Sögu kynferðisins* (fr. *Histoire de la sexualité*) var gefið út árið 1976 og síðan hefur ekkert birst. Álitur þú það enn vera nauðsynlegt að skilja kynferðið til að skilja hver við erum?

M.F. Ég verð að viðurkenna að ég hef mun meiri áhuga á þeim vandamálum sem tengjast sjálfstækni (en. *technology of the self*) en þeim sem varða kynlíf... kynlíf er leiðinlegt.

Sp. Grikkirnir hljóma heldur ekkert voðalega áhugasamir.

M.F. Nei, þeir höfðu ekkert mjög mikinn áhuga á kynlífi. Það skipti þá ekki miklu máli. Þetta sést ef við berum það til dæmis saman við það sem þeir segja um mat og mataræði. Mér finnst afar áhugavert

*Eftirfarandi viðtal er afraksturinn úr röð vinnutíma sem Paul Rabinow og Hubert Dreyfus skipulögðu með Michel Foucault við Berkeley-háskóla í apríl 1983. Þrátt fyrir að viðtalsforminu hafi verið haldið var efnið endurskoðað í sameiningu. Þessar vangaveltur komu fram í viðtölum og óformlegum samræðum sem fóru fram á ensku og því vantar þó nokkuð upp á þá nákvæmni og þau fræðilegu vinnubrögð sem yfirleitt er að finna í ritverkum Foucaults.

að sjá hreyfinguna, þessa gríðarhægu hreyfingu, frá áherslunni á mat, sem var svo yfirþyrmandi í Grikklandi, til áhugans á kynlífi. Á árdögum kristindómsins var matur ennþá miklu mikilvægari en kynlíf. Í munkareglum var viðfangsefnið til dæmis matur, matur, matur. Á miðöldum sjáum við svo gríðarhæga færslu, þar sem nokkuð jöfn áhersla var lögð á hlutina... eftir sautjándu öldina var það svo kynlíf.

Sp. Engu að síður fjallar annar hluti *Sögu kynferðisins*, sem nefnist *Notkun unaðarins* (fr. *L'Usage des plaisirs*), nær eingöngu um, svo ég orði það ekki of þröngt, kynlíf.

M.F. Já. Ein af fjölmörgum ástæðum þess að ég átti í svo miklum erfiðleikum með þessa bók var að ég skrifaði fyrst bók um kynlíf, sem ég lagði til hliðar. Síðar skrifaði ég bók um sjálfið og tæknilegar aðferðir sjálfsins (en. *techniques of the self*) – kynlífið hvarf. Í þriðju atrennu fannst mér ég verða að endurskrifa bók þar sem ég reyndi að halda jafnvæginu milli beggja.

Sjáðu til, það sem ég vildi gera í öðrum hluta *Sögu kynferðisins* var að sýna að nánast sömu bannreglurnar eru til staðar á fjórðu öld f.Kr. og hjá siðapostulum og læknum við upphaf Rómaveldis. En ég held að þessi bönn séu samvinnuð sambandi manns við sig sjálfan á gjörólíkan hátt á mismunandi tímum. Ég efast til dæmis um að það sé hægt að finna nokkra normaliseringu í siðgæði (en. *ethics*) stóuspekinganna. Ég held að ástæðan sé sú að meginstefna, eða meginmarkmið, slíks siðgæðis hafi verið fagurfræðileg. Í fyrsta lagi var slíkt siðgæði eingöngu spurning um persónulegt val. Í öðru lagi

var það aðeins ætlað örlitlum hluta íbúanna. Þetta var ekki spurning um að gefa öllum ákveðið mynstur til að haga sér eftir heldur var það persónlegt val fámennrar yfirstéttar. Ástæðan fyrir slíku vali var viljinn til að lifa fallegu lífi og skilja eftir sig minningar um fallega tilvist í hugum annarra. Mér finnst við ekki geta sagt að í þessu siðgæði hafi verið gerð tilraun til að normalísera fjöldann.

Það kemur mér á óvart hversu óslitinn þráð umfjöllunarefni siðgæðisins mynda, en ég held að á bak við og neðan við þetta órofna samhengi hafi átt sér stað breytingar sem ég hef reynt að greina.

Sp. Þannig að áherslan í verkum þínum hefur færst frá kynlífi og að tæknilegum aðferðum sjálfsins?

M.F. Ég velti því fyrir mér hvernig tækni sjálfsins hafi verið fyrir kristindóminn eða hvaðan kristna sjálfstæknin kom og hvers lags kynferðissiðgæði hafi einkennt forngrísku menninguna. Eftir að ég kláraði *Játningar holdsins*⁴ (fr. *Les Aveux de la chair*), bókina um kristni, þá varð ég líka að endurskoða það sem ég sagði í innganginum að *Notkun unaðarins* um það sem hafði verið talið heiðið siðgæði. Það sem ég sagði um siðgæði heiðinna voru nefnilega bara klisjur fengnar að láni úr textum sem voru ekki upprunalegar heimildir. Þá uppgötvaði ég, í fyrsta lagi, að þetta heiðna siðgæði var alls ekki

⁴*Játningar holdsins* er fjórða bindið í *Sögu kynferðisins*, handritið að bókinni var nánast tilbúið þegar Foucault lést. En til að virða ósk höfundarins hefur það, líkt og önnur ókláruð verk Foucaults, ekki verið gefið út eftir dauða hans. (Þýð.)

frjálslegt, umburðarlynt o.s.frv., eins og það átti að vera. Í öðru lagi uppgötvaði ég að flest stef kristins meinlætis höfðu augljóslega verið til staðar nánast frá því í upphafi, en einnig að í heiðinni menningu var aðalviðfangsefnið ekki reglur meinlætisins, heldur tæknilegu aðferðirnar sem varða sjálfið.

Þegar ég las Seneka, Plútark og allt þetta lið uppgötvaði ég að þar var að finna fjölmörg vandamál eða stef sem vörðuðu sjálfið, siðgæði sjálfsins, tækni sjálfsins, og ég fékk þá flugu í höfuðið að skrifa bók sem væri safn nokkurra mismunandi rannsókna, safn ritgerða um hinar og þessar hliðar á fornri, heiðinni sjálfstækni.

Sp. Hvað mun sú bók heita?

M.F. Hún mun heita *Umönnun sjálfsins* (fr. *Le Souci de soi*). Þannig að í seríunni um kynferðið er sú fyrsta *Notkun unaðarins*. Í þeirri bók er kafli sem fjallar um sjálfstækni, því ég held að það sé ekki hægt að skilja almennilega hvað fólst í grísku kynferðissiðgæði án þess að tengja það við sjálfstækni. Annað bindið í sömu kynlífsseríu, *Játningar holdsins*, tekst á við kristna sjálfstækni. *Umönnun sjálfsins* er svo aðskilin frá kynlífssyrpunni. Sú bók er samansafn mismunandi ritgerða um sjálfið, þar er t.d. ritskýring á *Alkibíadesi* eftir Platon þar sem finna má fyrstu ítarlegu útlistunina á hugtakinu *epimeleia heautou*, „að annast sjálfið,“ ritgerðir um hlutverk lesturs og skriftar í myndun sjálfsins, kannski vandamál hinnar læknisfræðilegu upplifunar á sjálfinu o.s.frv.

Sp. Hvað kemur svo þar á eftir? Munt þú fjalla meira um þá sem

aðhylltust kristni þegar þú hefur lokið við þessar þrjár bækur?

M.F. Til að byrja með ætla ég nú að annast sjálfan mig!... Ég á uppkast, og vel það, af bók um siðgæði kynferðismála á sextánda öld. Þá voru vandamál tengd sjálfstækni, sjálfsskoðun, lækningu sálarinnar, einnig mjög mikilvæg, bæði í kirkjum mótmælenda og kaþólikka.

Það sem mér finnst sláandi við gríska siðgæðið er að fólkinu var umhugað um siðferðisathafnir sínar, um eigið siðgæði, samband sitt við sjálft sig og aðra, miklu frekar en um trúarlegar spurningar á borð við: hvað verður um okkur eftir dauðann, hvað eru guðirnir og grípa þeir inn í eða ekki? Slík vandamál skipta Grikkina rosalega litlu máli og þau tengjast ekki beint siðgæðinu, athöfnum. Annað sem slær mig er að siðgæði tengdist ekki neinu félagslegu – eða í það minnsta lagalegu – stofnanakerfi. Lögin gegn ótilhlýðilegri kynhegðun voru til dæmis mjög fá og ekkert sérstaklega þvingandi. Það þriðja er að umfjöllunarefnið, það sem þeir höfðu áhyggjur af, var myndun siðgæðisgerðar sem var fagurfræði tilverunnar.

Hvað um það. Ég velti því fyrir mér hvort vandamálið okkar í dag sé ekki, á einhvern hátt, svipað þessu, þar sem fæst okkar trúa því enn að siðgæði verði til innan trúarbragða og fæst viljum við að réttarkerfið grípi inn í hið siðferðislega, persónulega, einkalíf okkar. Nýlegar frelsishreyfingar eru í vandræðum því að þær finna ekki neitt lögmál sem þær geta grundvallað þróun nýs siðgæðis á. Þær þurfa siðgæði en þær geta ekki fundið neitt annað siðgæði en það sem er byggt á svokallaðri vísindalegri þekkingu á því hvað sjálfið

er, hvað þrá er, hvað undirmeðvitund er o.s.frv. Mér finnst líkindi þessara vandamála sláandi.

Sp. Finnst þér Grikkirnir bjóða upp á fýsilegan og aðlaðandi valkost?

M.F. Nei! Ég er ekki að leita að valkosti. Þú finnur ekki lausn á einu vandamáli í úrlausn annars vandamáls sem var sett fram af öðru fólki á öðrum tíma. Mig langar ekki að rannsaka sögu úrlausna – þess vegna samþykki ég ekki orðið *valkostur*. Það sem ég myndi vilja framkvæma er sifjafræði vandamála, *problematísingar*. Ég er ekki að segja að allt sé slæmt, heldur að allt sé hættulegt, sem er ekki nákvæmlega það sama og slæmt. Ef allt er hættulegt þá höfum við alltaf eitthvað að gera. Þessi afstaða mín leiðir ekki til sinnuleysis heldur ofvirkrar og svartýnnar aðgerðastefnu (en. *activism*).

Ég held að sið-pólítíska valið sem við stöndum frammi fyrir á hverjum degi sé að ákvarða hvað sé helsta ógnin. Tökum sem dæmi greiningu Roberts Castel á sögu and-sálsýkisfræðihreyfingarinnar⁵. Ég er algjörlega sammála því sem Castel segir en það þýðir ekki, eins og sumt fólk gerir ráð fyrir, að geðsjúkrahús hafi verið betri en and-sálsýkisfræði. Það þýðir ekki að það hafi ekki verið rétt hjá okkur að gagnrýna þessi geðsjúkrahús. Ég tel það hafa verið gott því þau voru hættan. Nú er það svo orðið nokkuð augljóst að hættan hefur breyst. Á Ítalíu hafa þeir til dæmis lokað öllum geðsjúkrahúsunum og þar

⁵Hér vísar Foucault til verks franska félagsfræðingsins Robert Castel (1933-2013) *La Gestion des risques* sem kom út árið 1981. (Þýð.)

eru fleiri sjálfstæðar heilsustofnanir o.s.frv. – og með þeim koma ný vandamál.

Sp. Væri ekki rökrétt, að þessum áhyggjum gefnum, að þú værir að skrifa sífjafræði lífvalds?

M.F. Ég hef engan tíma fyrir það núna, en það er gerlegt. Raunar verð ég að gera það.

Ástæða þess að fornöldin var ekki gullöld, en það sem við getum lært af henni engu að síður

Sp. Líf Grikkja var þá kannski ekki algjörlega fullkomið en það virðist þrátt fyrir allt bjóða upp á aðlaðandi valkost við endalausa sjálfsgreiningu kristninnar.

M.F. Gríska siðgæðið var tengt hreinu karlasamfélagi sem hélt þræla, þar sem konur voru lítilmagnar, ánægja þeirra skipti engu máli og kynlíf þeirra aðeins miðað út frá, ákvarðað af, stöðu þeirra sem eiginkvenna o.s.frv.

Sp. Konur lutu vissulega yfirráðum en ást samkynhneigðra hlýtur að hafa verið betri þá en nú?

M.F. Það gæti litið út þannig út vegna þess hversu mikið er til af mikilvægum ritum um ást á drengjum í grískri menningu. Sumir

sagnfræðingar segja: „Þetta sannar að þeir elskuðu drengi.“ Ég segi hins vegar að þetta sanni að ást á drengjum hafi verið vandamál. Ef það hefði ekki verið neitt vandamál, hefðu þeir talað á sama hátt um þessa gerð ástar og ást milli karla og kvenna. Vandamálið var að þeir gátu ekki samþykkt að ungur drengur, sem átti að verða frjáls borgari, gæti lotið yfirráðum og verið notaður sem hlutur fyrir unað einhvers annars. Kona eða þræll gátu verið móttstöðulaus, slíkt var eðli þeirra, staða þeirra. Allar þessar hugleiðingar og heimspekilegu vangaveltur um ást á drengjum – alltaf með sömu niðurstöðunni: ekki koma fram við dreng sem konu – eru sönnun þess að menn gátu ekki lagað þessar raunverulegu iðkanir sínar að ramma síns félagslega sjálfs.

Ef maður les Plútark sér maður hvernig þeir gátu ekki einu sinni ímyndað sér gagnkvæman unað drengs og karlmanns. Ef honum finnst vandamál felast í ást á drengjum, þá er það alls ekki í þeim skilningi að það að elska drengi hafi verið ónáttúrulegt eða eitthvað svoliðis. „Það er ómögulegt að nokkur gagnkvæmni sé í líkamlegu sambandi drengs og karlmanns,“ segir Plútark.

Sp. Það er einn þáttur í grískri menningu sem Aristóteles segir okkur frá og virðist mjög mikilvægur en þú talar ekkert um, það er vináttan. Í klassískum ritum er vináttan svið gagnkvæmrar viðurkenningar. Það er ekki hefð fyrir því að líta á hana sem æðstu dygðina, en bæði hjá Aristótelesi og Cíceró væri hægt að túlka hana sem slíka vegna þess að hún er óeigingjörn og langvarandi, það er ekki auðvelt að kaupa hana, hún afneitar hvorki gagnsemi né nautnum heimsins, en leitar samt að einhverju meira.

M.F. Ekki gleyma að *Notkun unaðarins* er bók um siðgæði kynlífs, ekki bók um ást, vináttu eða gagnkvæmni. Það hefur líka mikla þýðingu að þegar Platon reynir að samþætta ást á drengjum og vináttu neyðist hann til að leggja kynferðissambönd til hliðar. Vinátta er gagnkvæm en kynferðissambönd eru ógagnkvæm: í kynferðissambandi getur þú tekið eða verið tekinn (en. *penetrated*). Ég samþykki fullkomlega það sem þú segir um vináttu en ég held að það staðfesti það sem ég hef sagt um siðgæði kynlífsins hjá Grikkjum: ef þú átt í vinskap er erfitt að eiga í kynferðissambandi. Hjá Platoni er gagnkvæmni mjög mikilvæg í vináttu en hana er ekki hægt að finna á líkamlega sviðinu. Grikkirnir þurftu heimspekilegar útlistarir til að réttlæta þess konar ást m.a. vegna þess að þeir gátu ekki samþykkt líkamlega gagnkvæmni. Í *Veislunni* eftir Xenófon segir Sókrates að í sambandi karlmanns og drengs sé drengurinn augljóslega einungis áhorfandi að unaði karlmannsins. Það sem þeir segja um þessa fallegu ást á drengjum gefur til kynna að unaður drengsins hafi ekki verið tekinn með í reikninginn og, það sem meira er, að það hafi verið svívirðilegt fyrir drenginn að finna til nokkurs líkamlegs unaðar í sambandi við karlmann.

Sú spurning sem ég vil bera upp er hvort við séum fær um að notast við siðgæði gjörða og unaðs þeirra, sem tekur einnig mið af unaði hins? Getum við fellt unað hins inn í okkar eigin unað án þess að vísa annað hvort til laga, til hjónabands eða hvað eina?

Sp. Ógagnkvæmni virðist þá hafa verið vandamál fyrir Grikkina, en vandamál sem ætti að vera hægt að leysa. Af hverju verður

kynlíf að vera karllægt? Af hverju var ekki hægt að taka unað konunnar og unað drengsins inn í myndina án stórra breytinga á almenna rammanum. Eða er þetta ef til vill stærra vandamál en svo: myndi allt stigveldis- og siðgæðiskerfið brotna niður ef við reyndum að koma unaði hins inn?

M.F. Hárrétt. Hið gríska siðgæði unaðarins er tengt karllægu samfélagi, ójafnvægi, útilokun hins, þráhyggju um það að taka annan og einhvers konar hættu á að vera sviptur eigin krafti o.s.frv. Allt þetta er frekar ógeðslegt!

Sp. Allt í lagi. Ef kynferðissambönd voru bæði ógagnkvæm og kynlíf olli Grikkjunum áhyggjum þá virðist unaðurinn sjálfur þó að að minnsta kosti ekki hafa verið vandamál fyrir þá.

M.F. Bíddu nú við. Í *Notkun unaðarins* reyni ég t.d. að sýna að þarna sé vaxandi spennan milli unaðar og heilsu. Þegar lækarnir og allur áhugi þeirra á mataræði er skoðaður sést fyrst að meginstefin haldast mjög svipuð í nokkrar aldir. En hugmyndin um að kynlíf búi yfir sínum hættum er mun sterkari á annarri öld e.Kr. en á fjórðu öld f.Kr. Ég held við getum sýnt að fyrir Hippókrates hafi kynlífsathöfnin strax verið hættuleg, það varð því að fara varlega með kynlíf og ekki stunda það öllum stundum, aðeins á ákveðnum árstíðum o.s.frv. Fyrir lækna á fyrstu og annarri öld virðist kynlífsathöfnin aftur á móti vera miklu nær því að teljast *pathos*. Ég held að helsta breytingin sé sú að á fjórðu öld f.Kr. hafi kynlífsathöfnin verið virk gjörð (en. *activity*) en fyrir hina kristnu sé hún mótstöðuleysi (en. *passivity*). Ágústínus kirkjufaðir býður upp á

mjög áhugaverða greiningu sem ég held að sé nokkuð dæmigerð fyrir það hvernig fengist var við spurningar um stinningu. Fyrir fjórðu aldar Grikki var stinningin merki um virka gjörð, aðalvirknina. Fyrir Ágústínus og aðra kristna kemur standpínan ekki af fúsum og frjálsum vilja og er því til merkis um mótstöðuleysi – hún er refsing fyrir hina fyrstu synd.

Sp. Svo Grikkjunum var frekar umhugað um heilsuna en unaðinn?

M.F. Já, það eru til þúsundir blaðsíðna um það sem Grikkir áttu að borða til að halda góðri heilsu. Í samanburði við þetta er lítið til um hvað skal gera þegar kynlíf er stundað. Þegar fjallað er um matinn er áherslan á sambandið milli loftslagsins, árstíðarinnar, raka eða þurrkar loftslagsins og þurrkar matarins og því um líkt. Það er mjög lítið um hvernig þeir áttu að elda hann, en miklu meira um þessa eiginleika. Þetta er ekki listin að elda, þetta er spurning um að velja.

Sp. Þannig að ólíkt því sem þýsku Hellenistarnir sögðu þá var Grikkland klassíska tímans ekki gullöld. Við hljótum þó samt að geta lært eitthvað af því?

M.F. Ég held að það felist ekkert fordæmisgefandi gildi í tímabili sem er ekki okkar eigið... við snúum ekkert aftur til þess. Þarna höfum við hins vegar dæmi um siðgæðisupplifun sem fól í sér mjög sterka tengingu unaðar og þrár. Ef við berum þetta saman við okkur eigin upplifun í dag, þar sem hver og einn – heimspekingurinn eða sálgreinirinn – útskýrir að þráin sé það mikilvæga og unaður sé alls

ekki neitt, þá getum við velt því fyrir okkur hvort þessi aftenging hafi ekki verið sögulegur viðburður, sem var alls ekki nauðsynlegur, ekki tengdur manneðli eða nokkurri mannfræðilegri nauðsyn.

Sp. En þetta hefur þú nú þegar sýnt í *Sögu kynferðisins* með því að draga fram andstæðuna milli kynvísinda okkar og austurlenskra *ars erotica*.

M.F. Eins og svo margt annað í þeirri bók var það sem ég sagði um *ars erotica* rangt. Ég hefði betur átt að stilla kynvísindum okkar upp á móti andstæðri iðju í okkar eigin menningu. Grikkirnir og Rómverjarnir höfðu ekkert *ars erotica* sem hægt væri að bera saman við hið kínverska *ars erotica* (það var a.m.k. ekki mikilvægt í þeirra menningu). Þeir höfðu *tekhne tou biou* þar sem markviss beiting unaðarins spilaði mjög stórt hlutverk. Í þessari „lífslist“ varð sú hugmynd að maður ætti að beita sig fullkominni sjálfsstjórn brátt aðalmálið. Í hinni kristnu túlkunarfræði sjálfsins varð svo til ný útlitun á þessu *tékhne*.

Sp. Eftir allt sem þú hefur sagt okkur um ógagnkvæmni og þráhyggju um heilsu, hvað getum við þá lært af þessum þriðja möguleika?

M.F. Það sem mig langar til að sýna er að hið almenna gríska viðfangsefni var ekki *tekhne* sjálfsins, það var *tekhne* lífsins, *tekhne tou biou*, hvernig skal lifa. Það er nokkuð skýrt allt frá Sókratesi til Seneka eða Plíníusar, til að nefna einhverja, að þeir höfðu ekki áhyggjur af framhaldslífinu, hvað gerðist eftir dauðann eða hvort

Guð væri til eða ekki. Fyrir þá voru það ekkert sérstaklega veigamikil vandamál. Spurningin var aftur á móti: hvaða *tekhné* þarf ég að nota til þess að lifa vel eins og ég ætti að lifa? Og ég held að ein helsta þróunin í fornmenningunni hafi verið að þetta *tekhné tou biou* varð í æ ríkari mæli að *tekhné* sjálfsins. Á fimmtu eða fjórðu öld f.Kr. hefði grískur borgari álitnið sitt *tekhné* fyrir lífið vera að annast borgina og samferðarmenn sína. En fyrir Seneka, svo dæmi sé tekið, var viðfangsefnið að annast sig sjálfan.

Í samræðunni *Alkibiades* eftir Platon er þetta mjög skýrt: þér ber að annast sjálfan þig því þér ber að ráða borginni. En umönnun sjálfsins sem markmið út af fyrir sig hefst með epikúringunum – þetta verður svo mjög almennt með Seneka, Plíníusi og fleirum: öllum ber að annast sjálfa sig. Í grísku siðgæði er áherslan á spurninguna um persónulegt val, um fagurfræði tilverunnar.

Mér finnst hugmyndin um *bios* sem efnivið fyrir fagurfræðilegt listaverk heillandi. Einnig hugmyndin um að siðgæði geti útvegað okkur mjög traust skipulag fyrir tilveruna, án nokkurra tengsla við hið réttarfarslega í sjálfu sér, við alræðiskerfi, við formgerð ögunar (en. *disciplinary structure*). Þetta er allt saman mjög áhugavert.

Sp. Hvernig tóku Grikkirnir þá á afbrigðilegri hegðun?

M.F. Í siðgæði kynferðis hjá Grikkjunum var munurinn ekki fyrst og fremst milli þeirra sem vildu konur og hinna sem kusu frekar drengi eða stunduðu kynlíf svona eða hinsegin, heldur var það spurning um magn og virkar gjörðir eða mótstöðuleysi. Ertu þræll eða

húsbóndi þinna eigin langana?

Sp. Hvað með einhvern sem stundaði svo mikið kynlíf að hann skaðaði heilsu sína?

M.F. Það er ofmetnaður, það er ofgnótt. Þetta er ekki spurning um afbrigðileika heldur ofgnótt eða hófsemi.

Sp. Hvað gerðu þeir við þetta fólk?

M.F. Það var álitid ljótt, það hafði slæmt orðspor.

Sp. Reyndu þeir þá ekki að lækna eða endurhæfa það?

M.F. Það voru til æfingar sem maður stundaði til að verða stjórnandi eigin sjálfs. Epiktetos taldi að þú yrðir að vera fær um að horfa á fallega stúlku eða fallegan dreng án þess að finna til þrjár gagnvart henni eða honum. Þú verður að stjórna sjálfum þér algjörlega.

Í grísku samfélagi var kynferðislegt aðhald tíska eða hreyfing, heimspekileg hreyfing sem kom frá mjög kúltíveruðu fólkum sem vildi gefa lífi sínu þeim mun meiri ákafa, meiri fegurð. Að einhverju leyti er þetta það sama og þegar fólk á 20. öldinni reyndi að losa sig við alla kynferðislega bælingu samfélagsins, bælingu barnæskunnar, til

að öðlast fallegra líf. Í Grikklandi hefði Gide⁶ verið siðvandur heimspekingur.

Sp. Þeir stunduðu aðhald í nafni fallegs lífs og nú leitum við sjálfsfyllingar í nafni sálfræðilegra vísinda.

M.F. Nákvæmlega. Ég held að það sé alls ekki nauðsynlegt að tengja vandamál siðgæðisins við vísindalega þekkingu. Menningarlegar uppgötvanir mannkynsins innihalda heilan fjársjóð tækja, aðferða, hugmynda, verklags o.s.frv., sem er ekki beint hægt að tileinka sér að nýju en þau mynda að minnsta kosti, eða hjálpa til við að mynda, ákveðið sjónarhorn sem getur verið mjög gagnlegt tæki til greiningar á því sem er í gangi núna – og til að breyta því.

Við þurfum ekki að velja milli okkar heims og gríska heimsins, en þar sem við sjáum greinilega að sum af grundvallarlögmálum siðgæðis okkar hafa á ákveðnum augnablikum verið tengd fagurfræði tilvistarinnar, held ég að þess konar söguleg greining geti verið gagnleg. Í margar aldir höfum við verið sannfærð um að á milli persónulegs siðgæðis okkar í hversdagslífinu og hinna miklu stjórn mála-, félags- og efnahagslegu formkerfa séu rökgreinanlegar tengingar, og við getum þar af leiðandi ekki breytt neinu, t.d. í kynlífi okkar eða fjölskyldulífi, án þess að eyðileggja efnahaginn, lýðræðið og svo fram eftir götum. Ég held að við verðum að losa

⁶André Gide (1869 – 1951) var franskur rithöfundur og leikskáld. Í verkum sínum tókst Gide meðal annars á við kúgandi siðvendi og kynferðislegum tepruskap hins borgaralegs samfélags. (Þýð.)

okkur við þessa hugmynd um rökgreinanlega eða nauðsynlega tengingu siðgæðis og annarra félags-, efnahags- eða stjórnmálalegra kerfa.

Sp. Hvers konar siðgæði getum við þá byggt núna, þegar við vitum að siðgæði og önnur kerfi eiga ekki í nauðsynlegu sambandi heldur storkna aðeins tímabundið í sögulegum tengingum?

M.F. Mér finnst sláandi að í samfélaginu okkar hafi list orðið að einhverju sem er bara tengt hlutum en ekki einstaklingum eða lífi – að listin sé eitthvað sem er sérhæft eða framkvæmt af sérfræðingum sem eru listamenn. En getur ekki líf hvers og eins orðið að listaverki? Hví ætti lampinn eða húsið að vera listhlutur en ekki líf okkar?

Sp. Auðvitað eru þess konar pælingar mjög algengar á stöðum eins og Berkeley þar sem fólk telur að allt frá því hvernig það borðar morgunmat, til þess hvernig það stundar kynlíf og hvernig það eyðir deginum, eigi að vera fullkomnað í sjálfu sér.

M.F. En ég er hræddur um að í flestum þessum tilfellum, að flest þetta fólk telji að ef það geri það sem það gerir, ef það lifi eins og það lifir, sé ástæðan sú að það viti sannleikann um þrá, líf, eðli, líkama, o.s.frv.

Sp. En ef maður þarf að skapa sig sjálfan án þess að grípa til þekkingar eða algildra reglna, hvað greinir þá þína sýn frá Sartre-ískri tilvistarstefnu?

M.F. Ég held að frá fræðilegu sjónarhorni forðist Sartre hugmyndina um sjálfið sem eitthvað sem okkur er gefið, en með siðferðislega hugtakinu heilindi (en. *authenticity*) snýr hann sér aftur að þeirri hugmynd að við verðum að vera við sjálf – að vera sannarlega okkar sanna sjálf. Ég held að eina ásættanlega praktíska afleiðingin af orðum Sartres sé að tengja fræðilegt innsæi hans við iðkun sköpunarkraftsins – og ekki við heilindi. Ég held að hugmyndin um að sjálfið sé ekki gefið hafi einungis eina praktíska afleiðingu: við verðum að skapa okkur sjálf sem listaverk. Það er áhugavert að sjá að í greiningum Sartres á Baudelaire, Flaubert og fleirum, vitnar sköpunarverkið til ákveðins sjálfssambands – höfundarins við sig sjálfan – sem hefur form heilinda eða óheilinda. Ég myndi orða þetta þveröfugt: þegar við ræðum um skapandi athöfn ættum við ekki að þurfa að vísa til gerðar þess sambands sem skaparinn á í við sjálfan sig, við ættum frekar að tengja gerð sambandsins sem maður á í við sig sjálfan við skapandi athöfn.

Sp. Þetta minnir á athugasemd í *Hinum kátu vísindum* þar sem Nietzsche segir að maður eigi að skapa sitt eigið líf með því að gefa því stíl með langvinnum æfingum og daglegri vinnu (nr. 290).⁷

⁷„Eitt er nauðsynlegt. – Að gefa persónuleika sínum „stíl“ – það er mikil og sjaldgæf list! Hún er stunduð af þeim sem rannsaka alla sína náttúrulegu styrk- og veikleika og koma þeim svo fyrir í listrænni áætlun þar til þeir birtast okkur sem listrænir og skynsamlegir og jafnvel veikleikarnir verða augnayndi. Hér hefur stórum massa annars eðlis verið bætt við og þar hefur hluti af upphaflegu eðli verið tekinn burt – hvort tveggja með löngum æfingum og daglegri vinnu.“

Sjá: Nietzsche, Friedrich. *Die Fröhliche Wissenschaft*. (Stuttgart, Þýskalandi: Alfred Kröner Verlag, 1956), bls. 190. (Þýð.)

M.F. Já. Mín skoðun er mun nær því sem Nietzsche segir heldur en því sem Sartre segir.

Formgerð sifjafræðilegrar túlkunar

Sp. Hvernig passa næstu tvær bækur eftir fyrsta bindi *Sögu kynferðisins*, þ.e. *Notkun unaðarins og Játningar holdsins*, inn í formgerð sifjafræðilega verkefnisins þíns?

M.F. Þrjú svið sifjafræði eru möguleg. Fyrst er það söguleg verufræði okkar sjálfra í tengslum við sannleika sem við myndum okkur sjálf í gegnum sem þekkingarsjálfsverur. Í öðru lagi er það söguleg verufræði okkar sjálfra í tengslum við valdasvið sem við myndum okkur sjálf í gegnum sem sjálfsverur verkandi á aðra. Í þriðja lagi er það söguleg verufræði okkar sjálfra í tengslum við siðgæði sem við myndum okkur sjálf í gegnum sem gerendur siðferðislegra athafna.

Þrjár ásar sifjafræði eru sem sagt mögulegir. Þó það hafi verið dálítið ruglingslegt voru allir þrjár ásarnir til staðar í *Sturlun og óskynsemi* (fr. *Folie et déraison*). Sannleiksásinn var rannsakaður í *Fæðing læknastofunnar* (fr. *Naissance de la clinique*) og *Orð og hlutir* (fr. *Les mots et les choses*). Ás valdsins var rannsakaður í *Eftirlit og refsing* (fr. *Surveiller et punir*) og ás siðgæðisins í *Sögu kynferðisins*.

Hinn almenni rammi bókarinnar um kynlíf er saga siðferðis. Ég held

að almennt þegar við fáumst við sögu siðferðis verðum við að greina á milli athafna og siðareglna. Athafnirnar eru raunveruleg hegðun fólks í tengslum við siðferðislega reglukerfið sem það er bundið við. Að mínu mati verðum við að greina á milli þess reglukerfis sem ákvarðar hvaða athafnir eru leyfilegar eða bannaðar og þess reglukerfis sem ákvarðar jákvætt eða neikvætt gildi mismunandi mögulegrar hegðunar – þú mátt ekki sofa hjá neinum nema eiginkonu þinni, það er þáttur í reglukerfinu. Það er líka enn önnur hlið á siðferðistengdum fyrirmælum sem er sjaldnast einangruð sem slík en er, að ég held, mjög mikilvæg. Þetta er tegund sambandsins sem þú ættir að eiga í við sjálfan þig, *rapport á soi*, sem ég kalla siðgæði. Það ákvarðar hvernig einstaklingnum er ætlað að mynda sjálfan sig sem sjálfsveru sem ber siðferðislega ábyrgð á eigin gjörðum.

Þetta samband manns við sig sjálfan hefur fjórar grunnhliðar. Fyrsta hliðin svarar spurningunni: hvaða hluti af sjálfum mér eða hegðun minni skiptir máli fyrir siðferðisathafnir? Það væri t.d. hægt að segja, svona almennt séð, að tilfinningar séu grunnsvið siðferðisins í okkar samfélagi, sá hluti af okkur sjálfum sem á mest við í siðferðinu. Maður má gamna sér með stelpu einhvers staðar úti í bæ ef manni þykir mjög vænt um eiginkonu sína. Það er svo nokkuð augljóst frá kantíska sjónarhorninu að ásetningur er mun mikilvægari en tilfinningar. Frá kristna sjónarhorninu er það svo þrá – við gætum nú reyndar deilt um þennan punkt af því að það breyttist milli miðalda og sautjándu aldarinnar...

Sp. En í grófum dráttum sögðu kristnir að það væri þráin, fyrir

Kant var það ásetningurinn, og fyrir okkur núna eru það tilfinningarnar?

M.F. Eitthvað í þá áttina. Það er ekki alltaf sami hluti okkar sjálfra eða hegðunar okkar sem skiptir máli fyrir siðgæðisdóma. Þessa hlið kalla ég efnivið siðgæðisins, *substance éthique*.

Sp. Efniviður siðgæðisins er eins og hráefni sem verður svo unnið með í siðgæðinu?

M.F. Einmitt. Til dæmis þegar ég lýsi *aphrodisia* í *Notkun unaðarins* er það til að sýna að sá hluti kynferðishegðunar sem skiptir máli í grísku siðgæði er annar en girnd eða hold. Fyrir Grikkina var efniviður siðgæðisins athafnir sem tengdust einingu unaðar og þrár, en það er gjörólíkt kristna holdinu. Kynferði er þriðja tegund siðgæðislegs efniviðar.

Sp. Hver er siðgæðislegi munurinn á holdi og kynferði?

M.F. Því get ég ekki svarað vegna þess að slíkt er einungis hægt að greina með nákvæmri rannsókn. Áður en ég kynnti mér grískt og grísk-rómverskt siðgæði gat ég ekki svarað spurningunni um hver nákvæmlega efniviður grísk-rómverks siðgæðis var. Eftir að hafa greint hvað Grikkirnir meina með *aphrodisia* tel ég mig núna vita hver efniviður siðgæðis þeirra var. Þegar heimspekingur var ástfanginn af dreng en snerti hann ekki naut hegðunin virðingar hjá Grikkjum – spurningin var hvort hann snerti drenginn eða ekki. Þetta var efniviður siðgæðisins: gjörðin sem tengist unaði og þrá.

Aftur á móti þegar Ágústínus rifjar upp samband sitt við ungan átján ára gamlan vin er augljóst að það sem þeir hann er nákvæmlega hvers lags þrá hann bar til hans. Þannig að þú sérð hvernig efniviður siðgæðisins hefur breyst.

Önnur hlið sjálfssambandsins er það sem ég kalla hátt þegnunar⁸ (fr. *mode d'assujettissement*), þ.e. hvernig fólki er boðið, eða það hvatt til, að gangast við siðferðistengdum þegnskyldum sínum. Eru það t.d. guðleg lög sem hafa verið opinberuð í ritningu, eru það náttúruleg lög, heimsfræðilegt skipulag, sem er í hverju tilviki það sama fyrir hverja lifandi veru, er það skynsemisregla, eða er það tilraunin til að

⁸Hina frjóu sögu hugtakaruglings og margræðni sem er inngróin í heimspekilega notkun orðsins *sujet* á frönsku og *subject* á ensku hjá Foucault er fullkomlega ómögulegt að þýða yfir á íslenska tungu. Enska orðið *subject* sem hér hefur að mestu verið þýtt sem sjálfsvera eða gerandi getur nefnilega einnig þýtt viðfang og þegn. Með þessa ólíku undirtóna latneska hugtaksins spilar Foucault: *subject* er bæði aktífu gerandi og passíft viðfang. Orðin *sujetion* og *assujettissement* á frönsku þýða að nafninu til það sama: einhver er gerður að *sujet*: sjálfsveru, geranda, viðfangi, þegn. *Sujetion* eða *subjection* (en.) er sögulega tengdara undirokun eða því þegar einhver er gerður að þegn annars, en mér virðist sem Foucault noti *assujettissement* (og enska nýyrðið *subjectivation*) frekar til að draga fram hið tvöfalda eðli sjálfsverunnar. Í siðgæðinu beitir sjálfsvera því sinni aktífu gerendafærni til að móta hið passífa viðfang sem hún er. Til þess að stunda þessa mótun þarf hún að setja sér ákveðnar reglur, hún undirokar sjálf, gerir sjálfa sig að þegn með það að markmiði að móta gerendahæfni sína. *Assujettissement* lýsir því þegar sjálfsveruháttur er myndaður í gegnum viljandi sjálfsmótun sem er á sama tíma undirokun hennar undir ákveðnar reglur. Ítarlega greiningu á þróun merkingar hugtaksins *subject* má t.d. finna í orðabókarfærslu í *Orðabók hins óþýðanlega*.

Sjá: Balibar, Étienne, Barbara Cassin & Alain de Libera. „Subject“ í *Dictionary of Untranslatables / A Philosophical Lexicon*. Ritstj. Barbara Cassin. Ensk þýð. Emily Apter, Jacques Lezra, Michael Wood. (Princeton, BNA: Princeton University Press, 2014), bls. 1069-1090. (Þýð.)

gefa tilvistinni eins fallega mynd og mögulegt er?

Sp. Þegar þú segir „skynsemis,“ meinar þú þá „vísindaleg?“

M.F. Nei, kantísk, algild. Sjáðu t.d. hvernig stóuspekingarnir færa sig rólega frá hugmynd um fagurfræði tilvistarinnar að hugmyndinni um að við verðum að gera þetta eða hitt vegna þess að við séum skynsemisverur – sem meðlimir hins mannlega samfélags verðum við að gera það. Ísókrates ritar t.d. mjög áhugaverða samræðu sem Níkókles, sem ríkti yfir Kýpur, á að eiga í. Þar útskýrir hann hvers vegna hann hefur ávallt verið trúr eiginkonu sinni. „Vegna þess að ég er kóngurinn og sem aðili sem skipar öðrum fyrir, sem ræður yfir öðrum, verð ég að sýna að ég geti ráðið yfir sjálfum mér.“ Þú sérð að þessi regla um trúfesti hefur ekkert með hina algildu og stóísku framsetningu að gera: „Ég verð að vera trúr eiginkonu minni vegna þess að ég er manneskja og skynsemisvera.“ Í fyrra tilfellinu er það vegna þess að ég er kóngurinn! Þannig að þú getur séð hvernig sama reglan er samþykkt af Níkóklesi og af stóumanni á æði misjafnan hátt. Þessa aðra hlið siðgæðisins kalla ég *mode d'assujettissement*.

Sp. Þegar konungurinn segir „af því að ég er kóngurinn,“ er það þá ein gerð hins fallega lífs?

M.F. Það er bæði fagurfræðilegt og stjórnmálalegt. Þetta tvennt er beintengt vegna þess að ef ég vil að fólk samþykki mig sem konung verð ég að búa yfir þeirri gerð mikilfengleika sem mun lifa áfram eftir minn dag og slíkan mikilfengleika er ekki hægt að aftengja fagurfræðilegu gildi. Þannig að stjórnmálalegt vald, mikilfengleiki,

óðauðleiki og fegurð tengist allt á ákveðnu augnabliki. Þetta er *mode d'assujettissement*, önnur hlið siðgæðis.

Þriðja hliðin felst í þeim aðferðum sem við getum notað til að breyta okkur sjálfum með það að markmiði að verða siðgæðislegar sjálfsverur.

Sp. Sem sagt, það hvernig við vinnum með þennan efnivið siðgæðisins?

M.F. Já, hvað eigum við að gera? Eigum við að tempra gjörðir okkar, ráða fram úr því hvað við erum, eyða þrám okkar eða nota kynferðislegar langanir okkar til að ná ákveðnum markmiðum, s.s. því að eignast börn o.s.frv.? Öll þessi sífellda vinna í okkur sjálfum með það að markmiði að haga okkur samkvæmt siðgæðinu. Ef markmiðið er að halda tryggð við eiginkonu þína getur þú gert mismunandi hluti við sjálfið. Þetta er þriðja hliðin, sem ég kalla iðkun sjálfsins (fr. *pratique de soi*) eða *l'ascétisme* – meinlætalíf í mjög víðum skilningi.

Fjórða hlið siðgæðisins felst í veruhættinum sem við stefnum að þegar við högum okkar siðferðislega. Eigum við að verða hrein, óðauðleg, frjáls, húsbóndar sjálfra okkar eða eitthvað annað? Þetta er það sem ég kalla markhyggju (fr. *téleologie*). Það sem við köllum siðferði inniheldur allt í senn hegðun fólks í raun, reglukerfin og gerð sambands manns við sig sjálfan sem hefur svo hinar fjóru fyrrnefndu hliðar.

Sp. Sem eru þá allar sjálfstæðar?

M.F. Það eru tengsl milli þessara hliða en þær eru líka sjálfstæðar að einhverju leyti. Til dæmis er auðvelt að skilja af hverju gerð þeirrar tæknilegu aðferðar sem notuð er við sjálfsmótun – tækni meinlætisins sem maður á að nota – er ekki nákvæmlega sú sama þegar markmiðið er algjör hreinleiki veru og þegar markmiðið er að ná stjórn á eigin hegðun. Í fyrra tilvikinu er líkleggra að notuð sé eins lags afkóðunartækni eða hreinsunartækni.

Hvað kæmi í ljós ef við beittum núna þessum almenna ramma á heiðið eða fornkrísið siðgæði? Í fyrsta lagi, ef við tökum reglukerfið – hvað er bannað og hvað ekki – sést að þar, a.m.k. í heimspekilega reglukerfinu, finnast þrjú meginbönn eða fyrirskipanir. Það fyrsta varðar líkamann – þ.e. þú verður að fara varlega í kynferðishegðun þinni því hún er mjög dýr, svo gerðu það eins sjaldan og mögulegt er. Í öðru lagi, þegar þú ert giftur, vertu svo vænn að sofa ekki hjá neinum öðrum en eiginkonu þinni. Og varðandi drengi – vertu svo vænn að snerta þá ekki. Þetta finnur þú hjá Platoni, Ísókratesi, Hippókratesi, hjá seinni tíma stóuspekingum o.s.frv. – og þú finnur það líka í kristni og jafnvel í okkar eigin samfélagi. Því held ég að við getum sagt að reglurnar breyttist ekkert sérstaklega mikið í sjálfu sér. Sum þessara boða breyttust, sum bannanna eru mun strangari og harkalegri í kristni en á gríska tímabilinu, en grunnstefin eru hin sömu. Þess vegna held ég að helstu breytingarnar sem hafi átt sér stað milli grísku samfélags, grísku siðgæðis, grísku siðferðis, og þess hvernig kristnir sáu sjálfa sig, sé ekki endilega að finna í reglukerfinu heldur í því sem ég kalla „siðgæði,“ sem eru tengsl manns við sig

sjálfan. Í *Notkun unaðarins* greini ég fjórar hliðar tengsla manns við sig sjálfan, í gegnum þrjú aðhaldsstef í reglukerfinu: sem varða heilsu, eiginkonur eða kvenmenn, og drengi.

Sp. Mætti segja að þú sért ekki að stunda sifjafræði siðferðisins, vegna þess að þú álítur siðferðisreglur vera tiltölulega stöðugar, heldur sért þú að stunda sifjafræði siðgæðis?

M.F. Já, ég er að skrifa sifjafræði siðgæðis, sifjafræði sjálfsverunnar sem geranda siðgæðislegra athafna, eða sifjafræði þrjárinnar sem vandamáls siðgæðisins. Þannig að ef við tökum siðgæði í klassískri grískri heimspeki eða læknisfræði: hver er efniviður siðgæðisins? Það er *aphrodisia*, sem er á sama tíma gjörð, þrá og unaður. Hvað er *mode d'assujettissement*? Það er að við verðum að byggja tilvist okkar sem fallega tilvist, það er fagurfræðilegur háttur. Það sem ég var að reyna að sýna er að í klassísku siðgæði ber engum skylda til að haga sér þannig að hann sé trúr eiginkonu sinni, snerti ekki drengi o.s.frv. En ef hann vill búa yfir falgri tilvist, ef hann vill öðlast gott orðspor, ef hann vill vera fær um að stjórna öðrum, verður hann að gera það. Hann samþykkir því skyldurnar á meðvitaðan hátt fyrir fegurðina eða mikilfengleika tilvistarinnar. Valið, fagurfræðilega valið eða pólitíska valið, sem hann samþykkir slíka gerð tilvistar fyrir – það er *mode d'assujettissement*. Það er val, það er persónulegt val.

Á seinni árum stóuspeki, þegar farið var að segja „Jæja, þér ber skylda til að gera þetta vegna þess að þú ert mannvera,“ breyttist eitthvað. Spurningin snýst ekki um val heldur verður þú að gera

eitthvað vegna þess að þú ert skynsemissvera – *mode d'assujettissement* er að breytast.

Það er mjög áhugavert að þótt reglurnar um kynferðislega hegðun hafi, að sjálfsögðu, verið réttlættar með trúarbrögðunum í kristni – stofnanirnar sem notaðar voru til að koma þeim á voru trúarlegar stofnanir – þá var form skyldunnar lagalegt form. Einhver gerð hinnar innri réttarvæðingar trúarlögmálsins átti sér stað innan kristninnar. Öll iðkun tilvikakenndrar siðferðistúlkunar (en. *casuistic practice*) er til dæmis hefðbundin réttarfarsleg aðgerð.

Sp. En þegar trúin dettur út í kjölfar Upplýsingarinnar stendur það réttarfarslega þá eftir?

M.F. Já, eftir átjándu öldina hverfur hinn trúarlegi rammi þessara reglna að hluta og þar með upphófst samkeppni milli læknisfræðilegrar eða vísindalegrar nálgunar annars vegar og réttarfarslega rammans hins vegar, án nokkurrar lausnar.

Sp. Gætir þú dregið þetta saman?

M.F. Nú, það sem var *substance éthique* fyrir Grikkina var *aphrodisia*, *mode d'assujettissement* var stjórn mála-fagurfræðilegt val, *form d'ascése* var það *tekhné* sem var notað – þar finnum við til dæmis, það *tekhné* sem varðar líkamann, ráðdeild sem reglu notaða til að skilgreina hlutverk manns sem eiginmanns, eða hið erótíska sem einhvers konar meinlætahyggju gagnvart manni sjálfum þegar kemur að ást á drengjum o.s.frv – *télélogie* var svo sjálfstjórn. Þetta

eru sem sagt aðstæðurnar sem ég lýsi í fyrstu tveimur hlutum *Notkunar unaðarins*.

Svo verður tilfærsla innan þessa siðgæðis. Ástæðan fyrir færslunni er breyting á hlutverki manna í samfélaginu, bæði gagnvart eiginkonum þeirra innan veggja heimilisins og á sviði stjórnmalanna þegar að borgríkið hverfur. Það hvernig þeir bera kennsl á sjálfa sig sem gerendur pólitískra og efnahagslegra athafna breytist af þessum ástæðum. Í grófum dráttum getum við sagt að meðfram þessum félagsfræðilegu breytingum breytist líka eitthvað í klassísku siðgæði, þ.e. í útfærslunni á sambandi manns við sig sjálfan. En ég held að breytingin hafi ekki áhrif á efnivið siðgæðisins, hann er ennþá *aphrodisia*. Það eru einhverjar breytingar í *mode d'assujettissement*, t.d. þegar stóuspekingarnir bera kennsl á sjálfa sig sem algildar verur. Það eru líka mjög mikilvægar breytingar í *asceticism*, gerð þeirra tæknilegu aðferða sem maður notar til að bera kennsl á, til að mynda sjálfan sig sem sjálfsveru siðgæðis. Markmiðið breytist líka. Það að vera stjórnandi sjálfs síns þýddi frá hinu klassíska sjónarhorni að maður tæki, til að byrja með, aðeins sjálfan sig með í reikninginn en ekki hinn, því það að vera stjórnandi sjálfs síns þýddi að maður væri fær um að stjórna öðrum. Þetta held ég að sé munurinn. Stjórn yfir manni sjálfum var því beintengd ójöfnu sambandi við aðra. Maður átti að verða húsbóndi sjálfs síns, en það þýddi virkni, ósamhverfu og ógagnkvæmni.

Síðar meir, vegna breytinga á hjónabandinu, samfélaginu og ýmsu öðru, verður stjórn yfir manni sjálfum ekki lengur fyrst og fremst tengd valdi yfir öðrum. Þú átt ekki að iðka sjálfsstjórn bara til þess

að geta ráðið yfir öðrum, eins og var í tilfelli Alkibíadesar og Níkóklesar, heldur er það vegna þess að þú ert skynsemissvera sem þú átt að vera húsbóndi sjálfs þíns. Í slíkri sjálfstjórn tengist þú svo öðrum manneskjum sem eru að sama skapi húsbændur síns sjálfs. Þessi nýja gerð tengsla við hinn er ekki jafn ógagnkvæm og sú gerð sem var áður ríkjandi.

Svo þetta eru breytingarnar sem ég reyni að draga fram í þremur síðustu köflunum, fjórða hluta *Notkunar unaðarins*. Ég tek sömu umfjöllunarefnin – líkamann, eiginkonur eða kvenmenn, og drengi – og sýni að þessi sömu þrjú aðhaldsstef tengjast siðgæði sem er að hluta til nýtt. Ég segi „að hluta til“ vegna þess að sumir hlutar þessa siðgæðis breytast ekki, t.d. *aphrodisia*. Á hinn bóginn gera aðrir það, t.d. tæknilegu aðferðirnar. Ef þú ætlar að verða góður eiginmaður, samkvæmt Xenófon, verður þú að vita nákvæmlega hvert hlutverk þitt er innan heimilisins og utan þess, hvers lags yfirvald þú átt að vera eiginkonu þinni, við hverju þú býst í hegðun hennar o.s.frv. Allur þessi útreikningur veitir þér hegðunarreglurnar og tilgreinir hvernig þú þarft að vera gagnvart sjálfum þér. Samkvæmt Epiktetosi eða Seneka, aftur á móti, þarft þú ekki að vita hvert hlutverk þitt í samfélaginu eða á heimilinu er til að öðlast raunverulega stjórn yfir sjálfum þér. Þú þarft hins vegar að stunda æfingar, t.d. að svelta þig í tvo eða þrjá daga til að fullvissa þig um að þú getir haft hemil á sjálfum þér. Ef þú lendir í fangelsi einn daginn og þér neitað um mat þá munt þú ekki þjást. Þetta verður þú svo að gera fyrir allar tegundir unaðar. Þessa gerð meinlætahyggju finnur þú ekki hjá Platoni, Sókratesi eða Aristótelesi.

Það er ekkert algjört og eiginlegt samband milli tæknilegu aðferðanna og *telé*-sins. Sömu tækniáðferðirnar er hægt að finna í mismunandi *telé*, en það eru tengsl sem hafa forgang, ákveðnar tæknilegar aðferðir sem ganga fyrir í tengslum við hvert markmið.

Í kristnu bókinni – ég meina bókinni um kristni! – reyni ég að sýna að siðgæðið hafi breyst vegna þess að markmiðið hefur breyst, takmarkið er ódauðleiki, hreinleiki o.s.frv. Meintætið hefur breyst vegna þess að sjálfsskoðunin tekur nú á sig mynd afkóðunar sjálfsins. *Mode d'assujettissement* er nú orðið guðlegt lögmál. Ég held að jafnvel efniviður siðgæðisins hafi breyst vegna þess að hann er ekki *aphrodisia* heldur þrá, girnd, holdið og svo fram eftir götunum.

Sp. Við virðumst þá hafa hnitakerfi sem hægt er að nota til að skilja þrá sem siðgæðislegt vandamál.

M.F. Já, núna höfum við þessa töflu. Ef við skiljum kynferðislega hegðun út frá þremur pólum – gjörðum, unaði og þrá – höfum við grísku „jöfnuna“ sem er sú sama á fyrsta og öðru stiginu. Í grísku formúlunni er áhersla lögð á „gjörðir“ en síður á unað og þrá: *acte – plaisir – [désir]*. Ég set þrá innan hornklofa vegna þess að ég tel að í siðgæði stóuspekinnar byrji menn að fella niður þrána, fordæming þrárinnar hefst. Kínverska „jafnan“ væri þá *plaisirs – désir – [acte]*. Gjörðir eru settar til hliðar vegna þess að maður verður að halda aftur af athöfnum til að hámarka lengd og ákafa unaðarins.

Kristna „jafnan“ leggur áherslu á þrá og reynir að uppræta hana. Gjörðirnar eiga að verða hlutlausar: þú átt að aðhafast einungist til

að framleiða börn eða til að uppfylla hjónabandsskyldu þína. Unaðurinn er svo útilokaður bæði í athöfnum og fræðum: [*désir*] – *acte* – [*plaisirs*]. Þrá er útilokuð í athöfnum – þú verður að uppræta þrá þína – en er mjög mikilvæg fræðilega.

Um „jöfnu“ nútímans gæti ég svo sagt: það er lögð fræðileg áhersla á þrána og hún er samþykkt í athöfnum vegna þess að maður verður að frelsa sína eigin þrá, gjörðir eru ekkert sérstaklega mikilvægar og unaður – enginn veit hvað það er!

Frá hinu klassíska sjálfi til sjálfsveru nútímans

Sp. Hvað er þessi umönnun sjálfins sem þú hefur ákveðið að fjalla sérstaklega um í *Le Souci de soi*?

M.F. Það sem mér finnst áhugavert í hellenísku menningunni, í grísk-rómversku menningunni sem hefst í kringum þriðju öld e.Kr. er lífsregla sem Grikkirnir áttu sérstakt orð yfir, *epimeleia heautou*, sem þýðir að annast sjálfið sitt. Það þýðir ekki einfaldlega að hafa áhuga á sjálfum sér né heldur þýðir það að hafa einhverja tilhneigingu til sjálfhverfu eða sjálfshrifningar. *Epimeleia heautou*, sem er mjög kraftmikið orð í grísku, þýðir „að vinna í“ einhverju eða „vera umhugað um“ eitthvað. Til dæmis notaði Xenófon *epimeleia heautou* til að lýsa rekstri í landbúnaði, ábyrgð konungs gagnvart þegnum sínum var *epimeleia heautou* og það sem lækni gerir á meðan hann annast sjúkling sinn er *epimeleia heautou*. Þetta er því mjög kraftmikið orð, það lýsir gerð vinnu, virkni, það felur í sér

einbeitingu, þekkingu, tæknilega aðferð.

Sp. En er beiting þekkingar og tækni á sjálfið ekki nútímaupppfinning?

M.F. Þekkingin spilaði annars konar hlutverk í hinni klassísku umönnun sjálfsins. Það er hægt að greina margt áhugavert í sambandi vísindalegrar þekkingar og *epimeleia heautou*. Af öllu því sem var hægt að vita með vísindalegri þekkingu varð sá sem annaðist sjálfan sig að velja aðeins það sem kom honum við og var mikilvægt lífinu.

Sp. Þannig að fræðilegur eða vísindalegur skilningur þótti ekki jafn mikilvægur, og fylgdi á eftir hinum siðgæðislegu og fagurfræðilegu umhugsunarefnum?

M.F. Spurningar þeirra og umræður snerust um hvaða takmörkuðu gerðir þekkingar væru gagnlegar fyrir *epimeleia*. Fyrir epikúringana var það t.d. almenn þekking á því hvað heimurinn er og hver nauðsyn heimsins er, sambandið milli heims, nauðsynjar og guðanna – allt þetta var mjög veigamikið fyrir umönnun sjálfsins. Því þetta var umfram allt spurning um íhugun: ef þú varst fær um að skilja nauðsyn heimsins nákvæmlega þá gast þú stjórnað ástríðum á mun betri hátt o.s.frv. Svo að fyrir epikúringana var eins konar fullnaðarjafnvægi milli allrar mögulegrar þekkingar og umönnunar sjálfsins. Ástæðan fyrir því að maður þurfti að kynna sér eðlisfræði eða heimsfræði var að maður þurfti að annast sjálfið. Fyrir stóuspekingana er hið sanna sjálf skilgreint einungis út frá því sem

ég get stjórnað.

Sp. Þekking er þá sett undir hið praktíska markmið stjórnunar?

M.F. Það sem Epiktetos segir um þetta er mjög skýrt. Hann setur það fyrir sem æfingu að ganga á hverjum morgni niður götuna, horfa og fylgjast með. Ef þú mætir ræðismanni segir þú: „er konsúllinn eitthvað sem ég get náð fullkominni stjórn á?“ Nei, svo ég þarf ekkert að aðhafast. Ef ég mæti falgri stúlku eða falgum dreng: „er fegurð þeirra, það hversu eftirsóknarverð þau eru, eitthvað sem veltur á mér“ o.s.frv.? Hjá kristnum virkar þetta öðruvísi. Það er möguleiki á að djöfullinn geti komist inn í sál þína og gefið þér hugsanir sem þú gerir þér ekki grein fyrir að séu djöfullegar, en gætir túlkað sem frá Guði komnar. Þetta leiðir til óvissu um hvað sé að gerast inni í sálu þinni. Þú ert því ófær um að vita hver raunveruleg rót langana þinna er, að minnsta kosti án túlkunarfræðilegrar vinnu.

Sp. Að hversu miklu leyti þróuðu kristnir þá nýjar tæknilegar aðferðir til sjálfsstjórnunar?

M.F. Það sem mér finnst áhugavert við klassíska hugtakið umönnun sjálfsins er að hér sjáum við fæðingu og þróun þó nokkurra meinlætastefja sem menn hafa venjulega eignað kristindóminum. Kristindómi er venjulega kennt um að hafa skipt út hinum almennt umburðarlynda grísk-rómverska lífstíl fyrir aðhaldslífstíl sem einkenndist af afneitunum, boðum eða bönnum. Nú getum við séð að í þessum virku gjörðum sjálfsins á sjálft sig þróuðu Forngríkkirnir

fjöldan allan af aðhaldsaðgerðum sem hinir kristnu fengu seinna beint lánaðar frá þeim. Svo við sjáum að þessar virku gjörðir tengdist ákveðnu kynferðislegu aðhaldi sem var innlimað beint inn í kristna siðgæðið. Við erum því ekki að tala um neitt siðferðislegt rof milli hinnar umburðarlyndu fornaldar og siðvands kristindóms.

Sp. Í nafni hvers velur maður að þröngva þessum lífstíl upp á sjálfan sig?

M.F. Á fornöld er þessari vinnu í sjálfinu og aðhaldinu sem fer með henni ekki þröngvað upp á einstaklinginn með borgaralegum lögum eða trúarlegri skyldu, heldur er hún val sem einstaklingur tekur um eigin tilvist. Fólk ákveður sjálft hvort það annast sjálft sig eður ei.

Ég held að það sé ekki gert til að öðlast eilíft líf eftir dauðann, því þeim var ekkert sérstaklega umhugað um það. Þeir aðhöfðust frekar til að gefa lífi sínu ákveðin gildi (endurtaka ákveðin fordæmi, skilja eftir sig virðulegt orðspor, gefa lífi sínu sem mestan mögulegan ljóma). Þetta var spurning um að gera líf sitt að viðfangi eins lags þekkingar, fyrir *tekhné* – fyrir list.

Í samfélaginu okkar finnast varla nokkrar leifar af þeirri hugmynd að helsta listaverkið sem maður eigi að annast, það svið sem maður þarf að beita fagurfræðilegu mati á, sé maður sjálfur, líf manns og tilvist. Við finnum slíkt í Endurreisninni en á svólítið skólaspekilegan hátt og aftur í nítjándu aldar spjátrungshætti (en *dandyism*), en þetta voru bara einstakir atburðir.

Sp. Margir álíta það vera grundvallarvandamál í okkar samfélagi hversu upptekið fólk er af sjálfu sér, er hin gríska umönnun sjálfsins ekki bara eldri útgáfa af því?

M.F. Það eru þó nokkur stef – og ég er ekki að segja að við ættum að endurnýta þau á þennan hátt – sem gefa til kynna að í þeirri menningu sem arfleiddi okkur að mörgum mikilvægustu föstu þáttunum í siðferði okkar, hafi iðkun sjálfsins, hugmyndin um sjálfið, verið gjörólík okkar núverandi menningu sjálfsins. Í hinum kaliforníska sértrúarsöfnuði sjálfsins er manni ætlað að uppgötva sitt sanna sjálf, að skilja það frá því sem gæti hulið eða firrt það, að ráða fram úr sannleika þess með hjálp sálfræðilegra eða sálgreinandi vísinda sem eiga að geta sagt manni hvað hið sanna sjálf manns er. Ég neita því ekki einungis að leggja þessa fornu menningu sjálfsins að jöfnu við það sem mætti kalla hinn kaliforníska sértrúarsöfnuð sjálfsins, heldur tel ég að þetta séu algjörar andstæður.

Það sem gerðist í millitíðinni er einmitt viðsnúningur á hinni klassísku menningu sjálfsins. Hann átti sér stað þegar kristni skipti inn hugmyndinni um sjálf sem varð að afneita – að ríghalda í sjálfið var andstætt vilja Guðs – í stað hugmyndarinnar um sjálf sem þurfti að skapa sem listaverk.

Sp. Ein af rannóknunum í *Le Souci de soi* snýr að því hlutverki sem skrif spila í mótun sjálfsins. Hvernig setur Platon fram spurninguna um samband skrifa og sjálfsins?

M.F. Fyrst, til að draga upp á yfirborðið ákveðnar sögulegar

staðreyndir sem oft er breitt yfir þegar vandamálið er varðar skrif er sett fram, verðum við að skoða hina frægu spurningu um *hupomnemata*. Textaskýrendur í dag telja að í gagnrýninni á *hupomnemata í Fædrosi* felist gagnrýni á skrif sem efnislegan stuðning við minnið. En *hupomnemata* hefur í raun mjög nákvæma merkingu, það er skrifblokk, minnisbók. Á tíma Platons var nákvæmlega þessi gerð af minnisbókum að komast í tísku fyrir persónulega og stjórnsýslulega notkun. Þessi nýja tækni var jafn truflandi og innleiðing tölvunnar inn í einkalífið í dag. Þegar við setjum fram spurninguna um skrif og sjálfið sýnist mér við verða að taka mið af þeim tæknilega og efnislega bakgrunni sem hún spratt úr.

Í öðru lagi felast vandamál í því að túlka þessa frægu gagnrýni á skrif sem andstæðu við menningu minnisins. Ef þú lest *Fædros* sérð þú að þessi kafli skiptir minna máli en annar hluti, sem er grundvallaratriði og er í takt við stefið sem liggur í gegnum textann allt til enda: það skiptir ekki máli hvort texti sé ritaður eða talaður, spurningin er hvort orðræðan sem um ræðir veiti aðgang að sannleika eða ekki. Spurningin um skrift/talað mál er þar af leiðandi algjört aukaatriði í samanburði við spurninguna um sannleika.

Í þriðja lagi finnst mér eftirtektarvert að þessi nýja tækni var strax frá byrjun notuð til myndunar á varanlegu sambandi manns við sig sjálfan – maður verður að reka sjálfan sig líkt og ríkisstjóri sér um rekstur þeirra sem lúta stjórn hans, líkt og forstjóri rekur fyrirtæki sitt, fjölskyldufaðir rekur heimilið. Þessi nýja hugmynd um að kjarni dygðarinnar felist í fullkominni sjálfstýringu, þ.e. að maður beiti sjálfan sig jafn ítarlegri stjórn og alvaldur sem enginn myndi rísa

upp gegn, er mjög mikilvæg í nokkrar aldir – í raun allt þar til kristni ryður sér rúms. Ef við viljum orða það svo, þá er skurðpunkturinn þar sem spurningin um *hupomnemata* og menning sjálfsins skarast á svo markverðan hátt einmitt punkturinn þar sem menning sjálfsins gerir fullkomna stýringu sjálfsins að takmarki sínu – eins konar varanlegt stjórnálalegt samband milli sjálfs og sjálfs. Forngríkkirnir héldu áfram þessum stjórnálum sjálfa sinna með minnisbókunum rétt eins og ríkisstjórnir og þeir sem reka fyrirtæki halda skrár til að hafa umsjón. Þannig sýnist mér skrif hafa tengst spurningunni um menningu sjálfsins.

Sp. Hvað getur þú sagt okkur meira um *hupomnemata*?

M.F. Tæknilega séð geta *hupomnemata* verið bókhaldsbækur, opinberar skrár eða skrifblokkir einstaklinga sem eru notaðar sem minnisblöð. Notkun þeirra sem lífsbóka, leiðbeininga fyrir hegðun, virðist hafa breiðst út meðal stórs hóps vel menntaðs fólks. Inn í þær færði maður tilvitnanir, brot úr verkum, dæmi og athafnir sem maður hafði orðið vitni af eða hafði lesið um, hugleiðingar eða rökfærslur sem maður hafði heyrt eða manni dottið í hug. Þær mynduðu efnislegt minni þeirra hluta sem höfðu verið lesnir, heyrðir eða hugsaðir og buðu þá þannig fram sem uppsafnaðan fjársjóð sem hægt var að lesa aftur og íhuga síðar. Bækurnar mynduðu einnig hráan efnivið fyrir skrif á kerfisbundnari fræðiritum þar sem færðar voru fram röksemdir og aðferðir til að berjast gegn ákveðnum göllum (svo sem reiði, öfund, slúðri, smjaðri) eða til að komast yfir einhverjar erfiðar aðstæður (sorg, útleigð, áfall, skömm).

Sp. En hvernig tengjast skrif siðgæði og sjálfinu?

M.F. Enga tæknilega aðferð, enga starfsfærni er hægt að öðlast án æfingar. Lífslistina, *tekhné tou biou*, lærir maður ekki heldur án ákveðinnar *askésis*, sem ætti að skilja sem þjálfun manns sjálfs af sér sjálfum. Þetta var ein af þeim hefðbundnu meginreglum sem pýþagórísku hugsuðirnir, sókratísku heimspekingarnir og hundingjarnir höfðu lagt mikla áherslu á í langan tíma. Miðað við önnur form slíkrar þjálfunar, s.s. bindindi, minnisæfingar, samviskurannsóknir, íhugun, þagnarbindindi og virka hlustun, virðast skrifin – sú athöfn að skrifa fyrir mann sjálfan og aðra – hafa nokkuð seint farið að spila þetta hlutverk að einhverju marki.

Sp. Hvaða sérstaka hlutverk spiluðu minnisbækur þegar þær loksins fóru að hafa áhrif undir lok fornaldar?

M.F. Þó þær hafi verið persónulegar má ekki halda að *hupomnemata* hafi verið innilegar dagbækur eða frásagnir af andlegum upplifunum (freistingum, baráttum, föllum og sigrum) líkt og þær sem má finna í seinni tíma kristnum bókmenntum. Þær mynda ekki „frásögn af manni sjálfum.“ Markmið þeirra er því ekki að varpa ljósi á neitt *arcana conscientiae*, en í kristni hafði munnleg jafnt sem skrifleg játning þess hreinsandi gildi. Hreyfingin sem þær leitast við að koma af stað er andhverfa þeirrar síðastnefndu: tilgangurinn er ekki að elta hið ólýsanlega, ekki að opinbera hið leynda, ekki að segja hið ósagða, heldur þvert á móti að safna því sem nú þegar hefur verið sagt, að setja aftur saman það sem maður heyrði eða las, og þetta með engu minna markmiði en myndun manns sjálfs.

Það þarf að staðsetja *hupomnemata* upp á nýtt, í samhengi við einkar viðkvæma spennu sem var í gangi á þessu tímabili. Hefðin, viðurkennt gildi þess áðursagða, endurtekning sömu umræðunnar og athafnir sem mátti vitna í vegna aldurs og kennivalds, allt þetta spilaði mjög stórt hlutverk í þessari menningu. En tilhneigingin í því siðgæði sem var að þróast var bersýnilega til umönnunar sjálfsins og til ákveðinna markmiða á borð við það að hörfa inn í sjálfan sig, að ná sér sjálfum, að lifa með sér sjálfum, vera sjálfum sér nægur, að hafa ágóða og yndi af sér sjálfum. Markmið *hupomnemata* er að gera upprifjun brotakennds *logos* sem hefur verið miðlað með kennslu, hlustun, eða lestri, að aðferð til þess að koma á eins nægjanlegu og fullkomnu sambandi manns sjálfs við sig sjálfan eins og mögulegt er.

Sp. Áður en við snúum okkur að hlutverki þessara minnisbóka í kristindómi til forna, gætir þú sagt okkur eitthvað um hvernig grísk-rómverskar aðhaldaðgerðir eru ólíkar kristnu aðhaldi?

M.F. Eitt sem hefur haft mikla þýðingu er að í siðgæði stóuspekinnar var spurningin um hreinleika varla til, eða var frekar á jaðrinum. Hún var mikilvæg í hópum pýþagóringa og einnig í nýplatónsku skólunum og varð æ mikilvægari vegna áhrifa þeirra og einnig vegna trúarlegra áhrifa. Á ákveðnu augnabliki er spurningin um fagurfræði tilvistarinnar svo falin á bak við spurninguna um hreinleika, sem er eitthvað annað og krefst annars konar tæknilegrar aðferðar. Spurningin um hreinleika verður æ mikilvægari í aðhaldi kristninnar: ástæða þess að þú verður að taka við stjórnartaumunum hjá sjálfum þér er að þú verður halda sjálfum þér hreinum.

Meydómurinn, þetta líkan kvenlegra heilinda, verður mun veigameira í kristindómi. Meydómsstefið kemur nánast ekkert fyrir í kynferðissiðgæði grísk-rómverskrar meinlætahyggju, þar er fengist við vandamál tengd sjálfs-yfirráðum. Þetta líkan sjálfs-yfirráða var tengt hugmynd um karlmennsku, en kona sem var hófsöm gat þó sýnt með því jafn mikla karlmennsku gagnvart sjálfri sér og karlmaður í sömu stöðu. Fordæmið að kynferðislegu sjálfsaðhaldi verður kvenlegt með hreinleika- og meydómsstefinu sem er byggt á líkani líkamlegra heilinda. Líkamleg heilindi frekar en sjálfsstilling urðu mikilvæg. Spurningin um siðgæði sem fagurfræði tilvistar fellur því í skuggann af spurningunni um hreinsun.

Maður varð að rannsaka þetta nýja kristna sjálf öllum stundum því að í því dvaldist þráin og holdlegar fýsnir. Frá og með þessu andartaki var sjálfið ekki lengur eitthvað sem þurfti að búa til heldur eitthvað sem þurfti að afneita og ráða fram úr. Andstæðan milli heiðni og kristni er þar af leiðandi ekki milli umburðarlyndis og aðhalds, heldur milli aðhalds sem tengdist fagurfræði tilvistarinnar og annarar gerðar aðhalds sem tengdist nauðsyn þess að afneita sjálfinu og ráða fram úr sannleika þess.

Sp. Nietzsche hlýtur þá að hafa haft rangt fyrir sér í *Sifjafræði siðferðisins* þegar hann eignar kristinni meinlætahyggju það að hafa gert okkur að skepnum sem geta gefið loforð?

M.F. Já ég tel, út frá því sem við vitum um þróun heiðins siðgæðis frá fjórðu öld f.Kr. til fjórða aldar e.Kr. að það hafi verið mistök að veita kristindómi þann heiður.

Sp. Hvernig umbreyttist hlutverk minnisbókanna þegar hinir kristnu tóku yfir tæknilegu aðferðina sem fólst í að nota þær til að tengja mann sjálfan við sig sjálfan?

M.F. Ein mikilvæg breyting er að ritun innri hreyfinga birtist, að því er fram kemur í texta Aþanasíusar um líf heilags Antons, sem vopn í andlegri baráttu. Á meðan illi andinn er blekkjandi afl sem lætur mann blekkjast um sig sjálfan (einn stór hluti *Vita Antonii* er tileinkaður þessum brellum) felst í skrifunum prófun og einhvers konar prófsteinn. Með því að draga fram í dagsljósið hreyfingar hugans dreifa skrifin innri skugganum þar sem óvinurinn bruggar sín launráð.

Sp. Hvernig gat slík róttæk umbreyting átt sér stað?

M.F. Það er vissulega dramatísk breyting milli þess *hupomnemata* sem Xenófon sýnir, þar sem það var bara spurning um að muna þætti mataræðis, og lýsinga heilags Antons á næturfreistingum sínum. Draumalýsingarnar virðast vera áhugaverður staður til að leita að hópi breyttra tæknilegra aðferða. Nánast frá upphafi varð maður hafa skrifblokk við hliðina á rúminu þar sem maður ritaði inn drauma sína, annað hvort til að túlka þá sjálfur morguninn eftir eða til að sýna einhverjum öðrum sem túlkaði þá svo. Með hjálp þessarar næturlegu lýsingar er mikilvægt skref tekið í átt að lýsingu sjálfsins.

Sp. En hugmyndin um að ígrundun sjálfsins geri sjálfinu kleift að dreifa skuggum og komast að sannleika er jú þegar til staðar í

Platoni, er það ekki?

M.F. Jú, en þetta er verufræðileg en ekki sálfræðileg gerð ígrundunar. Að minnsta kosti í ákveðnum textum og sérstaklega í *Alkibiádesi* tekur þessi verufræðilega þekking á sjálfinu á sig þá mynd ígrundunar sálarinnar á sjálfri sér sem hefur verið orðuð í hinni frægu myndlíkingu um augað.

Platon spyr, „Hvernig getur augað séð sig sjálft?“ Svarið virðist mjög einfalt en er í raun mjög flókið. Samkvæmt Platoni getur maður ekki einfaldlega horft á sjálfan sig í spegli, maður verður að horfa inn í annað auga, þ.e. sem er í manni sjálfum, en í manni sjálfum í formi auga hins. Þar, í hinu sjáaldrinu, mun maður sjá sig sjálfan: sjáaldrið virkar eins og spegill. Á sama hátt mun sálin sem ígrundar sig sjálfa í annarri sál (eða í hinum guðlega þætti hinnar sálarinnar) sem er eins og sjáaldur hennar bera kennsl á guðlega þætti sína.

Þú sérð að þessi hugmynd um að maður verði að þekkja sjálfan sig – þ.e. að öðlast verufræðilega þekkingu á veruhætti sálarinnar – er óháð því sem maður gæti kallað beitingu sjálfsins á sjálfið. Til að skilja veruhátt sálar sinnar er óþarfi að spyrja sjálfan sig hvað maður hefur gert, hvað maður er að hugsa, hverjar hreyfingar hugmynda manns eða hugskotssjóna eru, hverju maður er bundinn. Þess vegna getur maður komið þessari tæknilegu aðferð ígrundunar í verk með því að nota sál annars sem viðfang sitt. Platon talar aldrei um rannsókn á samviskunni – aldrei!

Sp. Í bókmenntafræði er almennt álitid að Montaigne hafi verið

fyrsti mikli sjálfsævisöguritarinn, samt virðist þú rekja skrif um sjálfið til mun eldri heimilda.

M.F. Mér virðist sem að í trúarlegri kreppu sextánda aldarinnar – hinni miklu afneitun á kaþólskum skriftunarhefðum – hafi nýir hættir sambands við sjálfið verið að þróast. Við sjáum að fjölmörgum fornstóískum iðkunum er komið í gagnið á ný. Mér sýnist t.d. að hugmyndin um sannanir manns sjálfs sé efnislega skyld því sem við finnum meðal stóuspekinganna, þar sem upplifun á sjálfinu felst ekki í uppgötvun falins sannleika inni í sjálfinu heldur er það tilraun til að ákvarða hvað maður getur gert og hvað ekki með það frelsi sem maður hefur á sínum höndum. Bæði meðal kaþólikka og mótmælenda er tiltölulega áberandi hvernig þessum fornu tæknaðferðum er komið í gagnið á ný í formi kristinna andlegra athafna.

Leyfðu mér að taka aftur sem dæmi gönguæfinguna sem Epiktetos mælti með. Á hverjum morgni, á meðan maður gengur um bæinn ætti maður að reyna að ákvarða hvatir sínar með tilliti til hvers hlutar (embættismanns eða aðlaðandi konu), hvort maður hrífst af eða dregst að honum eða hvort maður hafi nægilega sjálfsstjórn til að vera alveg sama.

Í kristindómi finnast samskonar æfingar, en þær þjóna þeim tilgangi að athuga hversu háður maður er Guði. Ég man eftir að hafa fundið æfingu, í sautjándu aldar texta, sem minnti á Epiktetos. Þegar ungur prestsnemi er á gangi framkvæmir hann ákveðnar æfingar sem sýna á hvaða hátt allir hlutir birta ósjálfstæði sitt frammi fyrir Guði –

æfingarnar leyfa honum að ráða fram úr nærveru guðlegrar forsjónar. Það er samsvörun í þessum tveimur göngutúrum að því marki að í göngu Epiktetosar fullvissar einstaklingurinn sjálfan sig um eigið alvald yfir sjálfum sér og sýnir að hann sé engu háður, á meðan að í kristna dæminu gengur prestsneminn um og segir fyrir framan hvern hlut sem hann sér: „Ó, hve gæska Guðs er mikil! Hann sem skapaði þetta, hefur alla hluti í sínu valdi, og sérstaklega mig“ – og þar af leiðandi minnir sjálfan sig á að hann sé ekkert.

Sp. Orðræða spilar þá mikilvægt hlutverk en þjónar ávallt öðrum iðkunum, jafnvel í myndun sjálfsins.

M.F. Mér sýnist ekki vera hægt að skilja allar hinar svokölluðu bókmenntir sjálfsins – einkadagbækur, sjálfsfrásagnir, o.s.frv. – nema þær séu settar inn í hinn almenna og mjög ríka ramma þessarar iðkunar sjálfsins. Fólk hefur verið að skrifa um sjálft sig í tvö þúsund ár en ekki á sama hátt. Ég fæ á tilfinninguna – ég gæti haft rangt fyrir mér – að það sé ákveðin tilhneiging til að kynna sambandið milli skrifa og sjálfsfrásagnarinnar sem sérstakt evrópskt nútímafyrirbæri. Nú neita ég því ekki að það sé nútímalegt en þetta var líka eitt það fyrsta sem skrif voru notuð í.

Það er því ekki nóg að segja að sjálfsveran sé mynduð í táknrænu kerfi. Það er ekki bara í leik tákna sem að sjálfsveran er mynduð. Hún er mynduð í raunverulegum iðkunum – iðkunum sem hægt er að greina í sögunni. Það er sjálfsmyndunartækni sem sker þvert í gegnum táknræn kerfi á meðan hún notar þau.

Sp. Ef sjálfsgreining er menningarleg uppfinning, af hverju virðist hún okkur svo náttúruleg og þægileg?

M.F. Framkvæmd hennar gæti hafa verið afar sársaukafull til að byrja með og krafist margra menningarlegra gildisaukninga áður en hún umbreyttist á endanum í jákvæða virkni. Ég held að það sé hægt að finna tæknilegar aðferðir sjálfsins í öllum menningarheimum í mismunandi myndum. Rétt eins og það er nauðsynlegt að rannsaka og bera saman mismunandi tæknilegar aðferðir við framleiðslu hluta og það hvernig menn stýra mönnum í gegnum stjórnun verður maður líka að spyrja spurninga um tæknilegar aðferðir sjálfsins. Það er tvennt sem gerir greiningu á tæknilegum aðferðum sjálfsins erfiða. Í fyrsta lagi krefjast tækniáðferðir sjálfsins ekki sama efnislega búnaðar og framleiðsla hluta. Í öðru lagi eru þær oft tengdar tæknilegum aðferðum við stýringu annarra. Ef við tökum til dæmis menntastofnanir uppgötvum við að maður er í raun að sjá um rekstur annarra og kennir þeim að sjá um rekstur eigin sjálfs.

Sp. Færum okkur áfram að sögu sjálfsveru nútímans. Til að byrja með, týndist hin klassíska menning sjálfsins gjörsamlega eða var hún frekar felld inn í og henni umbreytt af tæknilegum aðferðum kristninnar?

M.F. Ég held að menning sjálfsins hafi hvorki horfið né verið falin. Þú finnur marga þætti sem hafa einfaldlega verið felldir inn í, færðir úr stað, endurnýttir í kristni. Allt frá því þegar kristindómurinnn tileinkaði sér menningu sjálfsins fór hún að vera notuð við framkvæmd prestsvaldsins, svo mikið í rauninni að *epimeleia heautou*

varð *epimeleia tón allón* – umönnun annarra – sem var starf prestsins. En að svo miklu leyti sem sáluhjálþ einstaklings var beint – í það minnsta að einhverju leyti – í farveg prestsstofnunar sem fékkst við umönnun sálarinnar, hvarf hin klassíska umönnun sjálfins, þ.e. aðlagaðist og glataði stórum hluta sjálfstæðis síns.

Það er áhugavert að á Endurreisnartímanum er heil röð trúarhópa (á miðöldum er þá þegar vitnað um tilvist þeirra) sem veitir þessu prestsvaldi viðnám og krefst réttarins til að búa til eigin lögmál fyrir sig sjálfa. Að mati þessara hópa á einstaklingurinn að annast sína eigin sáluhjálþ óháð hinum kirkjulegu stofnunum og hinu kirkjulega prestsembætti. Þess vegna sjáum við að hér birtist aftur, upp að vissu marki, ekki menning sjálfins, sem hvarf aldrei, heldur staðfesting á sjálfstæði hennar.

Í Endurreisninni sérðu einnig – og hérna vísa ég í texta Burckhardts um hina frægu fagurfræði tilvistarinnar⁹ – hetjuna sem hans eigið listaverk. Hugmyndin um að maður geti skapað listaverk úr sínu eigin lífi var miðöldunum eflaust framandi en birtist aftur á Endurreisnartímanum.

Sp. Hingað til hefur þú rannsakað mismunandi stig þess hvernig fornar tækniáferðir sjálfsstjórnunar hafa verið teknar upp. Í skrifum þínum sýnir þú ávallt greinilegt rof milli

⁹Svissenski list- og menningarsagnfræðingurinn Jakob Burckhardt (1818 – 1897) hafði gríðarleg áhrif með skrifum sínum um menningu Endurreisnartímans, meðal annars *Die Kultur der Renaissance in Italien*, sem kom út árið 1860. (Þýð.)

Endurreisnarinnar og hinnar klassísku aldar. Varð jafn mikilvæg breyting á því hvernig sjálfsstjórnun tengdist öðrum félagslegum athöfnum?

M.F. Það er áhugaverð spurning en ég mun ekki svara þér strax. Til að byrja með skulum við segja að það væri mögulegt að endurhugsa sambandið á milli Montaigne, Pascal og Descartes út frá þessari spurningu. Í fyrsta lagi tilheyrði Pascal ennþá hefð þar sem iðkanir sjálfsins, meinlætaiðkanir, voru bundnar við þekkingu á heiminum. Í öðru lagi megum við ekki gleyma því að Descartes skrifaði „hugleiðingar,“ en hugleiðingar eru iðkanir sjálfsins. En það óvenjulega í textum Descartes er að honum tekst að skipta sjálfsveru sem þekkingarathafnir eru reistar á inn fyrir sjálfsveru sem er mynduð í gegnum iðkanir sjálfsins.

Þetta er mjög mikilvægt. Jafnvel ef það er rétt að grísk heimspeki hafi lagt grunninn að rökvísi var því alltaf haldið fram þar að sjálfsvera gæti ekki öðlast aðgang að sannleikanum án þess að framkvæma fyrst ákveðna vinnu í sjálfri sér sem gerði hana móttækilega fyrir sannleikanum – vinnu hreinsunar, ummyndun sálarinnar með íhugun sjálftrar sálarinnar. Þetta er einnig viðfangsefni stóísku æfingarinnar þar sem sjálfsveran tryggir sjálfsstjórn sína og sjálfstæði með. Þetta tryggir hún í tiltölulega flóknu sambandi við þekkingu á heiminum, því þó það sé þessi þekking sem leyfir henni að tryggja sjálfstæði sitt, er það aðeins þegar hún hefur tryggt sjálfstæðið að hún verður fær um að þekkja skipan heimsins eins og hann er. Í evrópskri menningu allt fram að sextánda öldinni helst spurningin hin sama: hver er vinnan sem ég

verð að láta virka á sjálfan mig þannig að ég verði fær um, og þess verðugur, að taka við sannleikanum? Til að orða það öðruvísi: sannleikurinn kostar alltaf eitthvað, enginn aðgangur að sannleika án meinlætis. Í vestrænni menningu fram að sextánda öld eru meinlæti og aðgangur að sannleikanum alltaf meira eða minna tengd saman á einhvern óljósan hátt.

Ég held að Descartes hafi slitið sig frá þessu þegar hann sagði að „til að taka við sannleikanum er nóg að ég sé *hvaða* sjálfsvera sem getur séð það sem er augljóst.“ Sönnunargögnum er skipt inn fyrir meinlæti á þeim punkti sem sambandið við sjálfið sker sambandið við aðra og heiminn. Sambandið við sjálfið þarf ekki lengur að vera meinlætalegt til að maður komist í tengsl við sannleikann. Til að ég geti skilið sannleikann algjörlega nægir að sambandið við sjálfið birti mér hinn augljósa sannleika þess sem ég sé. Þar af leiðandi get ég verið siðlaus og vitað sannleikann. Ég held að þessari hugmynd hafi verið meira eða minna opinberlega neitað í allri eldri menningu. Fyrir tíma Descartes gat sá sem var óhreinn, siðlaus, ekki vitað sannleikann. Með Descartes verða bein sönnunargögn hins vegar nóg. Eftir Descartes höfum við ómeinlætalega þekkingarsjálfsveru. Þessi breyting gerir stofnanavæðingu nútímavísinda mögulega.

Ég er augljóslega að búa til einfalt yfirlit yfir mjög langa sögu sem er, engu að síður, gríðarmikilvæg. Eftir Descartes höfum við þekkingarsjálfsveru sem leggur fyrir Kant spurninguna um þekkingu á sambandinu milli sjálfsveru siðgæðis og þeirrar sem varðar þekkinguna. Það var mikil rökræða í Upplýsingunni um hvort þessar tvær sjálfsverur væru algjörlega mismunandi eða ekki.

Lausn Kants var að finna algilda sjálfsveru sem, að svo miklu leyti sem hún var algild, gat verið þekkingarsjálfsvera, en sem krafðist engu að síður siðgæðislegs viðhorfs – Kant stingur einmitt upp á þessu sambandi við sjálfið í *Gagnrýni verkegrar skynseml*.

Sp. Þú átt við að um leið og Descartes hafði skorið vísindalega rökvísi lausa frá siðgæðinu kynnti Kant siðgæði aftur til sögunnar, en nú sem hagnýtt form aðferðafræðilegrar rökvísi? (en. *procedural rationality*)

M.F. Rétt. Kant segir: „Ég verð að bera kennsl á sjálfan mig sem algilda sjálfsveru, þ.e. ég verð að mynda sjálfan mig í hverri athöfn minni sem algild sjálfsvera með því að laga mig að algildum reglum.“ Gömlu spurningarnar voru túlkaðar upp á nýtt: hvernig get ég myndað sjálfan mig sem sjálfsveru siðgæðisins, þekkt sjálfan mig sem slíka? Er þörf á meinlætaæfingum, eða einfaldlega þessu kantíska sambandi við hið algilda sem gerir mig siðgæðislegan með því að laga mig að hagnýtri skynseml? Þar af leiðandi kynnir Kant enn eina leiðina innan hefðar okkar þar sem sjálfið er ekki bara gefið heldur myndað í sambandi við sjálft sig sem sjálfsveru.

Sannsögli sem hugrekki

Michel Foucault

Þýðing: Haukur Már Helgason

Formáli

Haustið 1983 flutti Michel Foucault sex fyrirlestra, á ensku, við Kaliforníuháskóla í Berkeley, Bandaríkjunum. Fyrirlestrarnir snerust um gríska hugtakið *parrhesia*. *Parrhesia* er sannsögli í tilteknum kringumstæðum, en fyrsti fyrirlesturinn, sem hér birtist, gerir nánar grein fyrir merkingu orðsins.

Höfundur sagði sjálfur um viðfangsefnið: „Ásetningur minn var ekki að fást við vandann um sannleika, heldur vandann um sannmælandann, eða sannsögli sem athöfn: ... hver er fær um að segja satt, um hvað, með hvaða afleiðingum, og í hvaða venslum við vald. ... Í spurningunni um mikilvægi þess að segja satt, að vita hver getur sagt satt og vita hvers vegna við ættum að segja satt, finnum við rætur þess sem kalla má „gagnrýna“ hefð Vesturlanda.“

Útgáfan *Semiotext(e)* gaf fyrirlestrana út, unna upp úr glósum eins áheyranda, undir heitinu „Fearless Speech“. Í formála Joseph

Pearson, ritstjóra útgáfunnar, segir að fyrirlestrarnir birtist þar nánast orðrétt, en þó hafi verið dregið úr endurtekningasömum setningum, svör við spurningum færð inn í megintextann og svo framvegis. Kaflaskipting, fyrirsagnir og neðanmálsgreinar eru líka handbragð útgáfunnar. *Semiotext(e)* tapaði síðar réttinum á þessu verki, sem virðist ekki lengur í dreifingu á þeirra vegum.

Eins og sú orðræða eða málvirkni sem er til umfjöllunar, er texti Foucaults skýr, skrautlaus og tiltölulega auðþýddur. Að velja fyrirlestrunum titil varð hins vegar snúið. Titillinn *Fearless Speech* á vel við, en hann er ekki kominn frá höfundinum sjálfum og engin augljós bein þýðing á íslensku blasir við. Að voga sér, að dirfast, að storka einhverjum, að segja satt, að yfirstíga ótta, að taka áhættu – allt þetta er fólgið í orðinu *parrhesia*. Í Íslendingasögum spurðu hirðmenn konung hvort þeir mættu tala „í orlofi“ ef þeir höfðu eitthvað að segja sem honum myndi ekki þóknast. Það kemst nálægt því sem hér er átt við. Í seinni tíð má finna íslensk orðasambönd á við að segja það sem manni býr í brjósti og segja hug sinn, auk nafnorðanna sannmælgis og sannsögli. Máltækið „sannleikurinn er sagna bestur“ virðist einkum eiga við þegar um óþægilegan eða óvelkominn sannleika er að ræða. Þá getur fólk mælt djarflega, létt á sér, látið það flakka. En ekkert af þessum orðasamböndum felur í sér alla þá þætti sem skilgreina *parrhesiu*, og eru hér raktir. Ég valdi stystu nothæfu skilgreiningu orðsins sem mér datt í hug, sem yfirskrift, þar til önnur betri kemur fram.

– Þýð.

Fyrsti fyrirlestur: Merking orðsins *parrhesia*

Orðið *parrhesia* [παρρησια] birtist fyrst í grískum bókmenntum í verkum Evripídesar [um 484–407 f.Kr.] og bregður fyrir í grísku ritmáli frá lokum fimmtu aldar f.Kr. En orðið er einnig að finna í textum kirkjuféðra frá lokum fjórðu og fram eftir fimmtu öld e.Kr. – svo tugum skiptir, meðal annars í verkum Jóhannesar Krýsostomusar [345–407 e.Kr].

Til eru þrjár myndir orðsins: nafnmyndin *parrhesia*; sagnmyndin *parrhesiazomai* [παρρησιαζομαι] (eða enn heldur *parrhesiazesthai* [παρρησιαζεσθαι]); og einnig orðið *parrhesiastes* [παρρησιαστης], sem er ekki mjög algengt og finnst ekki í textum fornaldar. Það finnst aðeins á grísk-rómverska tímabilinu – hjá Plútarkosi og Lúkíanosi, til dæmis. Í samræðu frá Lúkíanosi, „Dauðir lifna, eða Fiskimaðurinn“¹⁰ ber loks ein persóna nafnið *Parrhesiades*.

Parrhesia er yfirleitt þýtt á ensku sem „free speech“ (á frönsku sem *franc-parler*, og á þýsku sem *Freimüthigkeit*). *Parrhesiazomai* eða *parrhesiazesthai* er að beita *parrhesiu*, og *parrhesiastesinn* er sá sem beitir *parrhesiu*, þ.e., sá sem segir sannleikann.

Í fyrsta hluta málstofunnar í dag, myndi ég vilja varpa ljósi á merkingu orðsins *parrhesia*, almennt, og þróun þessarar merkingar í menningu Grikkja og Rómverja.

¹⁰ Lucian, „The Dead Come to Life, or the Fisherman,“ þýð. A. M. Harmon í *The Works of Lucian*, bindi 3, 1–81.

Eindrægni

Fyrst af öllu, hver er hin almenna merking orðsins *parrhesia*? Orðsifjafræðilega þýðir *parrhesiazesthai* „að segja allt“ – frá *pan* [παν] (allt) og *rhema* [ρημα] (það sem er sagt). Sá sem beitir *parrhesiu*, *parrhesiastesinn*, er einhver sem segir allt sem hann hefur í huga: hann felur ekkert, en opnar hjarta sitt og hug algjörlega fyrir öðru fólki í orðræðu sinni. Í *parrhesiu* er gert ráð fyrir að mælandinn geri fulla og nákvæma grein fyrir því sem hann¹¹ hefur í huga, þannig að áheyrendur geti komist nákvæmlega að raun um hvað mælandinn hugsar. Orðið *parrhesia* vísar þá til ákveðins sambands á milli mælandans og þess sem hann segir. Því í *parrhesiu* gerir mælandinn það lýðum opinskátt ljóst að það sem hann segir er hans *eigin* skoðun. Og hann gerir þetta með því að forðast hvaða mælskubragð sem gæti falið það sem hann hugsar. Þess í stað notar *parrhesiastesinn* beinasta orðfæri og tjáningarmáta sem hann getur fundið. Á meðan mælskulist veitir mælandanum tæknileg úrræði til að hafa auðveldar yfirhöndina yfir hugum áheyrenda (óháð áliti mælskulistamannsins sjálfs á því sem hann segir), orkar, í *parrhesiu*, *parrhesiastesinn* á huga annars fólks með því að sýna þeim jafn úrleiðalaust og hægt er hverju hann sjálfur, í reynd, trúir.

¹¹ Í svari við spurningu frá nemanda gaf Foucault til kynna að kúgun kvenna í grísku samfélagi hefði yfirleitt haldið þeim frá beitingu *parrhesiu* (ásamt útlendingum, þrælum og börnum). Þess vegna sé karlkyns persónufornafnið ráðandi í textanum.

Ef við greinum á milli hinnar talandi hugveru (þegns yrðingarinnar) og málfræðilegs frumlags (þegns þess yrta)¹² getum við sagt að einnig sé til þegn tilkynningarinnar – með vísun til sannfæringar eða skoðunar mælandans. Í *parrhesiu* leggur mælandinn áherslu á þá staðreynd að hann er bæði þegn yrðingarinnar og þegn tilkynningarinnar – að hann sjálfur er þegn þeirrar skoðunar sem hann vísar til. Hin tiltekna „málvirkni“ parrhesísku yrðingarinnar fær þannig formið: „Ég er sá sem hugsar þetta og hitt.“ Ég nota orðalagið „málvirkni“ frekar en „málathöfn“ Johns Searle (eða „performatífa yrðingu“ Austins) til að greina parrhesísku yrðinguna og skuldbindingar hennar frá þeim skuldbindingum sem alla jafna gilda á milli einhvers og þess sem hann eða hún segir. Því að, eins og við munum sjá, er skuldbindingin sem *parrhesia* felur í sér tengd tilteknum félagslegum kringumstæðum, tiltekinni stöðu á milli mælanda og áheyrenda, staðreyndinni að *parrhesiastesinn* segir eitthvað sem er hættulegt honum sjálfum og felur þannig í sér áhættu, og svo framvegis.

Sannleikur

¹² Í þeim tungumálum sem hafa staðið opin fyrir latneskum áhrifum er *subject* eitt orð yfir það sem í ólíku samhengi er þýtt á íslensku sem *hugvera* í verufræði, *frumlag* í málfræði, og *þegn* í pólitísku samhengi. Skilin á milli þessara merkingasviða leysast að einhverju leyti upp í orðinu *subject*, sem misferst í þýðingu. Þegar leikið er á mörkin virtist mér skást að nota orðið þegn, sá sem er á valdi einhvers, þiggur eitthvað og ber eitthvað. En hvaða orð sem er valið er merkingin tilfærð. – Þýð.

Við þurfum að greina á milli tveggja gerða *parrhesiu*. Í fyrsta lagi er niðrandi merking orðsins ekki mjög langt frá „blaðri“ og felur í sér að segja hvað sem er eða allt sem einhver hefur í huga, skilyrðislaust. Þessi niðrandi merking birtist hjá Platoni,¹³ til dæmis, sem einkenni á slæmu lýðræðislegu stjórnarfari, þar sem allir hafa réttinn til að ávarpa samborgara sína og segja þeim hvað sem er – jafnvel það heimskulegasta og hættulegasta fyrir borgina. Þessa niðrandi merkingu má líka oft finna í kristnum bókmenntum þar sem slík „slæm“ *parrhesia* birtist sem andstæða þagnar sem aga eða nauðsynlegu skilyrði til að hugleiða Guð.¹⁴ *Parrhesia*, sem málvirkni er speglar sérhverja hreyfingu hjarta og hugar, er í þessum neikvæða skilningi augljóslega hindrun í vegi þess að hugleiða Guð.

Oftast, hins vegar, í textum fornaldar, hefur *parrhesia* ekki þessa niðrandi merkingu, heldur jákvæða. *Parrhesiazesthai* þýðir „að segja satt.“ En segir *parrhesiastesinn* það sem hann heldur að sé satt eða segir hann það sem er raunverulega satt? Í mínum huga segir *parrhesiastesinn* það sem er satt því að hann *veit* að það er satt; og hann *veit* að það er satt vegna þess að það er raunverulega satt. *Parrhesiastesinn* er ekki aðeins einlægur og segir skoðun sína, heldur er skoðun hans líka sannleikurinn. Hann segir það sem hann *veit* að er satt. Annað einkenni *parrhesiu* er þá að þar er alltaf nákvæm samsvörun á milli trúar og sannleika.

¹³ Platon, *Ríkið* 577b. Sjá einnig *Fædros* og *Lögin*, 649b, 671b.

¹⁴ Sjá G. J. M. Bartelink, „Quelques observations sur *παρρησια* dans la littérature paléo-chrétienne,“ í *Graecitas et latinitas Christianorum primaeva*, viðauki III, 44–55 [*παρρησια* au sens péjoratif].

Það væri áhugavert að bera gríska *parrhesiu* saman við (kartesískan) nútímaskilning á sönnun. Því að frá og með Descartes er samsvöruninni á milli sannfæringar og sannleika náð með tiltekinni (hugrænni) sönnunarreynslu. Fyrir Grikkjum, hins vegar, verður samsvörunin á milli sannleika og sannfæringar ekki til við (hugræna) reynslu, heldur í *málvirkni*, það er *parrhesiu*. Það virðist vera að *parrhesia*, í þessum gríska skilningi, geti ekki lengur átt sér stað innan hins þekkingarfræðilega ramma nútímans okkar.

Ég ætti að nefna að ég fann aldrei neina texta úr forn-grískri menningu, þar sem *parrhesiastesinn* virðist *efast* um að hann hafi sannleikann undir höndum. Og það er raunar munurinn á kartesíska vandanum og parrhesísku afstöðunni. Því að áður en Descartes kemst höndum yfir óvæfengjanlega skýr og greinileg sönnunargögn, er hann ekki viss um að það sem hann trúir sé, í reynd, satt. Í grísku hugmyndinni um *parrhesiu*, hins vegar, virðist ekki felast neinn vandi um að koma höndum yfir sannleikann, þar sem slík sannleikhöndlun er tryggð af því að búa yfir ákveðnum *siðferðilegum* eiginleikum: þegar einhver býr yfir ákveðnum siðferðilegum eiginleikum, þá er það sönnun þess að hann hafi aðgang að sannleikanum – og öfugt. „Parrhesíski leikurinn“ gerir fyrirfram ráð fyrir að *parrhesiastesinn* sé einhver sem býr að hinum nauðsynlegu siðferðilegu eiginleikum, í fyrsta lagi til að þekkja sannleikann og, í öðru lagi, til að flytja öðrum slíkan sannleika.¹⁵

¹⁵ Sjá viðtal við Foucault, „On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress,“ í H. L. Dreyfus og P. Rabinow, *Michel Foucault*, 252.

Ef einhvers konar sönnun fer fram á einlægni *parrhesiastesins*, felst sönnunin í hugrekki hans. Sú staðreynd að mælandinn segir eitthvað hættulegt – ólíkt því sem meirihlutinn trúir – er sterk vísbending um að hann sé *parrhesiastes*. Ef við vekjum máls á spurningunni hvernig við getum vitað hvort einhver er sannmælandi, spyrjum við tveggja spurninga. Í fyrsta lagi, hvernig getum við vitað hvort einhver tiltekinn einstaklingur er sannmælandi; og í öðru lagi, hvernig getur hinn meinti *parrhesiastes* verið viss um að það sem hann trúir sé, í reynd, satt. Fyrri spurningin – að bera kennsl á einhvern sem *parrhesiastes* – var mjög mikilvæg í grísk-rómversku samfélagi, og, eins og við munum sjá, var hennar spurt berum orðum og hún rædd í verkum Plútarkosar, Galenosar og fleiri. Seinni spurningin er hins vegar sérstaklega nútímaleg spurning sem ég held að hafi verið Grikkjunum framandi.

Ógn

Einhver er sagður beita *parrhesiu* og verðskuldar að á hann sé litið sem *parrhesiastes* aðeins ef það að segja sannleikann felur í sér einhverja áhættu eða ógn fyrir hann. Til dæmis getur, frá forna gríska sjónarhólnum, málfræðikennari sagt börnunum sem hann kennir sannleikann, og það án alls efa um hvort hann segir satt. En þrátt fyrir þessa samsvörun sannfæringar og sannleika, er hann ekki *parrhesiastes*. Þegar, hins vegar, heimspekingur ber sig fram við einvald, harðstjóra, og segir honum að harðstjórn hans sé áhyggjuefni og ónotaleg, þar sem harðstjórn samræmist ekki

réttlæti, þá segir heimspekingurinn satt, trúir að hann segi satt og ennfremur tekur hann áhættu (þar sem harðstjórinn getur reiðst, getur refsað honum, getur dæmt hann í útleð, getur drepið hann). Og það var nákvæmlega staða Platons andsæpnis Diónýsusi í Sýrakúsu – en afar áhugaverðar skírskotanir eru til þess í sjöunda bréfi Platons og *Lífi Dións* eftir Plútarkos. Ég vona að við munum stúdera þessa texta síðar.

En þið sjáið að *parrhesiastesinn* er einhver sem tekur áhættu. Auðvitað er þessi áhætta ekki alltaf lífshætta. Þegar, til dæmis, þú sérð vin gera eitthvað rangt og þú hættir á að vekja reiði hans með því að segja honum að það er rangt, þá breytirðu sem *parrhesiastes*. Í slíku tilfalli hættirðu ekki lífi þínu en þú getur sært hann með ummælum þínum og vinátta ykkar getur í kjölfarið liðið fyrir það. Ef ræðumaður í pólitískum umræðum hættir á að tapa vinsældum sínum vegna þess að skoðanir hans eru andstæðar skoðunum meirihlutans, eða skoðanir hans geta orðið tilefni pólitísku hneykslis, þá beitir hann *parrhesiu*. *Parrhesia*, þá, tengist hugrekki frammi fyrir voða: hún útheimtir hugrekkið til að mæla sannleikann þrátt fyrir einhverja ógn. Í sinni afdráttarlausustu mynd á sannsögli sér stað í „leiknum“ um líf og dauða.

Það er vegna þess að *parrhesiastesinn* verður að taka áhættu með sannsögli sinni, sem konungurinn eða harðstjórinn getur að jafnaði ekki beitt *parrhesiu*, því að *hann* leggur ekkert að veði.

Þegar þú fellst á parrhesíska leikinn þar sem líf þitt verður berskjaldað, stofnarðu til tiltekins sambands við sjálfa(n) þig: þú

hættir á dauða til að segja sannleikann í stað þess að hvílast í öryggi þeirrar tilveru þar sem sannleikurinn er ósagður. Auðvitað stafar lífshættan af Hinum, og krefst þannig sambands við Hinn. En *parrhesiastesinn* velur fyrst og fremst tiltekið samband við sjálfan sig: hann kýs heldur sjálfan sig sem sannmælanda en lifandi veru sem væru ósönn sjálfri sér.

Gagnrýni

Ef þú segir, fyrir rétti, eitthvað sem gæti verið notað gegn þér, er ekki víst að þú sért að beita *parrhesiu*, þrátt fyrir þá staðreynd að þú ert einlægur, að þú trúir að það sem þú segir sé satt, og að þú teflir sjálfum þér í voða með því sem þú segir. Því að í *parrhesiu* stafar hættan alltaf af þeirri staðreynd að sannleikurinn gæti skaðað eða reitt yfirheyrandann. *Parrhesia* er því alltaf „leikur“ á milli þess sem segir sannleikann og yfirheyrandans. *Parrhesian* sem um ræðir getur til dæmis verið ráð um að yfirheyrandinn ætti að haga sér á tiltekinn veg, eða að hann hafi rangt fyrir sér, í einhverju sem hann hugsar eða gerir og svo framvegis. Eða að *parrhesian* getur verið játning einhvers sem mælandinn sjálfur hefur gert, að því leyti sem hann játar frammi fyrir einhverjum sem hefur vald yfir honum, og er fær um að ávíta eða refska honum fyrir það sem hann gerði. Þannig að þið sjáið að hlutverk *parrhesiunnar* er ekki að sýna einhverjum öðrum fram á sannleikann, heldur *gagnrýni*: að gagnrýna yfirheyrandann eða mælandann sjálfan. „Þetta er það sem þú gerir og þetta er það sem þú hugsar; en það ættirðu ekki að gera eða ættir ekki að hugsa.“ „Á þennan hátt hagarðu þér, en á

hinn háttinn ættirðu að haga þér.“ „Þetta er það sem ég hef gert, og var rangt af mér.“ *Parrhesia* er ákveðin tegund gagnrýni, annað hvort í garð annars eða manns sjálfs, en alltaf í aðstæðum þar sem mælandinn eða játandinn er í undirsettri stöðu gagnvart yfirheyrandanum. *Parrhesiastesinn* er alltaf valdminni en sá sem hann talar við. *Parrhesia* kemur „að neðan,“ svo að segja, og henni er beint „upp“. Það er þess vegna sem forn-Grikki myndi ekki segja að kennari eða faðir sem gagnrýnir barn beiti *parrhesiu*. En þegar heimspekingur gagnrýnir harðstjóra, þegar borgari gagnrýnir meirihlutann, þegar nemandi gagnrýnir kennara sinn, þá geta slíkir mælendur verið að beita *parrhesiu*.

Með þessu er hins vegar ekki átt við að hver sem er geti beitt *parrhesiu*. Því að þó svo að til sé texti frá Evripídesi þar sem þjónn beitir *parrhesiu*,¹⁶ krest *parrhesia* þess oftast að *parrhesiastesinn* þekki sína eigin ættfræði, sína eigin stöðu; þ.e. yfirleitt þarf maður fyrst að vera karlkyns borgari til að segja sannleikann sem *parrhesiastes*. Sá sem er rúinn *parrhesiu* sinni er raunar í sömu stöðu og þræll að því leyti að hann getur ekki tekið þátt í pólitísku lífi borgarinnar, né leikið „*parrhesíska* leikinn“. Í „lýðræðislegri *parrhesiu*“ – þar sem maður ávarpar samkomuna, *ekklesiuna* – þarf maður að vera borgari; í reynd verður maður að vera einn af hinum bestu borgurum, og búa yfir þeim tilteknu persónulegu, siðferðilegu og félagslegu eiginleikum sem tryggja manni þau forréttindi að tala.

¹⁶ Evripídes, *Bakkynjur*, 666ff.

Hins vegar teflir *parrhesiastesinn* þeim forrétindum að mega tala frjálst, í hættu, þegar hann afhjúpar sannleika sem ógnar meirihlutanum. Því að það var vel þekkt réttarleg staða að aðenskir leiðtogar voru dæmdir í útleð aðeins vagna þess að þeir lögðu eitthvað til sem meirihlutinn andmælti eða jafnvel vegna þess að samkoman taldi að sterk áhrif ákveðinna leiðtoga takmörkuðu frelsi hennar sjálfrar. Og því var samkoman, á þennan hátt, „varin“ fyrir sannleikanum. Það er þá stofnanalegur bakgrunnur „lýðræðislegar *parrhesiu*“ – sem ber að aðgreina frá „einveldis-*parrhesíu*“ þar sem ráðgjafi leggur einvaldi til heiðarleg og hjálpleg ráð.

Skylda

Síðasta einkenni *parrhesiu* er þetta: í *parrhesiu* er það að segja sannleikann álitid *skylda*. Ræðumanni sem segir sannleikann þeim sem ekki geta fallist á sannleika hans, til dæmis, og sem hægt er að dæma í útleð eða refsar á einhvern hátt, honum er frjálst að þegja. Enginn þvingar hann til að tala, en honum þykir það vera skylda sín. Þegar, hins vegar, einhverjum er þröngvað til að segja sannleikann (eins og, til dæmis, undir þrýstingi pyndinga), þá er orðræða hans ekki *parrhesísk* yrðing. Glæpamaður sem dómara þvinga til að játa glæp sinn, beitir ekki *parrhesiu*. En ef hann játar glæp sinn fúslega við einhvern annan, af siðferðilegri skyldrækni, þá er það *parrhesísk* athöfn. Að gagnrýna vin eða einvald er að iðka *parrhesiu*, að því leyti sem það er skylda að hjálpa vini sem hefur ekki gert sér grein fyrir rangindum sínum, eða að því leyti

sem það er skylda við borg að hjálpa konunginum að verða betri einvaldur. *Parrhesia* er því tengd frelsi og skyldu.

Til að draga saman framansagt, þá er *parrhesia* tegund af málvirkni þar sem mælandinn á sérstakt samband við sannleika gegnum eindrægni, tiltekið samband við sitt eigið líf fyrir tilstilli ógnar, tiltekna gerð vensla við sjálfan sig eða annað fólk gegnum gagnrýni (sjálfsgagnrýni eða gagnrýni á annað fólk), og tiltekin vensl við siðferðislögmál gegnum frelsi og skyldu. Nánar tiltekið er *parrhesia* málvirkni þar sem mælandinn tjáir persónulegt samband sitt við sannleikann og hættir lífi sínu vegna þess að hann ber kennsl á sannsögli sem skyldu til að bæta eða hjálpa öðru fólki (og honum sjálfum). Í *parrhesiu* neytir mælandinn frelsis síns og velur eindrægni í stað sannfæringar, sannleika í stað ósanninda eða þagnar, hættuna á dauða í stað lífs og öryggis, gagnrýni í stað skjalls og siðferðilega skyldu í stað eiginhagsmuna og siðferðilegs skeytingarleysis. Þetta er þá, nokkuð almennt séð, hin jákvæða merking orðsins *parrhesia* í flestum grískum textum þar sem það birtist frá fimmtu öld f.Kr. til fimmtu aldar e.Kr.

Þróun orðsins

Nú er það sem ég vil gera í þessari málstofu ekki að rannsaka og greina allar víddir og eiginleika *parrhesiu*, heldur fremur að sýna og leggja áherslu á ákveðnar hliðar í þróun parrhesíska leiksins í fornmenningu (frá fimmtu öld f.Kr.) fram til upphafs Kristni. Og ég held að við getum greint þessa þróun frá þremur sjónarhólum.

Mælskulist

Sá fyrsti snertir á sambandi *parrhesiu* við retórík¹⁷ – samband sem er vandkvæðum háð jafnvel í meðförum Evripídesar. Í sókratísku-platónsku hefðinni standa *parrhesia* og retórík sem sterkar andstæður; og þessi andstaða birtist mjög skýrt í *Gorgíasí*, til dæmis, þar sem orðið *parrhesia* kemur fyrir.¹⁸ Hin samfellda langa ræða er retórískt eða sófískt tæki, á meðan samræða gegnum spurningar og svör er dæmigerð fyrir *parrhesiu*; þ.e. samræða er mikilvæg tækni til að leika parrhesíska leikinn.

Andstæðan á milli *parrhesiu* og retóríkur leikur einnig í gegnum *Fædros* – þar sem, eins og þið vitið, meginvandinn snýst ekki um eðli andstæðunnar á milli talmáls og ritmáls, heldur um mismuninn á því *logos* sem segir sannleikann og því *logos* sem er ekki fært um slíka sannsöglu. Þessi andstæða á milli *parrhesiu* og retóríkur, sem er svo hreinsniðin á fjórðu öld f.Kr., í öllum skrifum Platons, mun endast innan heimspekihefðarinnar um aldabil. Hjá Seneca, til dæmis, finnst sú hugmynd að einkasamræður séu besti miðillinn fyrir eindregið tal og sannsögli, að svo miklu leyti sem í slíkum samræðum má sleppa undan þörfinni á mælskubrögðum og skrúðmælgí. Og jafnvel á annarri öld e.Kr. er menningarlega

¹⁷ Mælskulist og retórík eru notuð jöfnum höndum í þýðingunni, sem samheiti. – Þýð.

¹⁸ Platon, *Gorgías* 461e, 487a–e, 491e.

andstaðan á milli retóríkur og heimspeki enn mjög skýr og mikilvæg.

Hins vegar má einnig finna merki um innlimun *parrhesiu* á sviði retóríkur, í verkum mælskulistamanna við upphaf heimsveldistímans. Í *Institutio Oratoria*¹⁹ [Um menntun ræðumannsins – þýð.] eftir Quintilianus, til dæmis, (bók IX, kafla II), útskýrir Quintilianus að sum stílbrögð henti sérstaklega vel til að magna tilfinningar meðal áheyrenda; og slík tæknileg stílbrögð kallar hann *exclamatio* (upphrópun). Skyld þessum upphrópunum er nokkurs konar náttúruleg upphrópun sem Quintilianus bendir á að sé ekki „eftirlíking eða hönnuð af færni.“ Þess konar náttúrulega upphrópun kallar hann „frjálsa ræðu“ [*libera oratione*] sem hann segir okkur að Cornificius hafi nefnt „leyfi“ [*licentia*] en Grikkir „*parrhesiu*“. *Parrhesia* er þannig nokkurs konar „stílbragð“ á meðal annarra retórískra stílbragða, en með þessu sérkenni: að það er án nokkurs stílbragðs, þar sem það er fullkomlega náttúrulegt. *Parrhesia* er núllgráða þeirra stílbragða í mælskulist sem magna tilfinningar áheyrendanna.

Stjórnmal

¹⁹ Quintilian, *The Institutio Oratoria of Quintilian*, 3. bindi, 389–439.

Önnur mikilvæg hlið á þróun *parrhesiu* er tengd sviði stjórn mála.²⁰ Eins og hún birtist í leikritum Evripídesar og einnig í textum frá fjórðu öld e.Kr., er *parrhesia* lykileinkenni á aðensku lýðræði. Vitaskuld eigum við enn eftir að rannsaka hlutverk *parrhesiu* í stjórn skipan Aþenu. En við getum sagt mjög almennt að *parrhesia* var leiðarlína fyrir lýðræðið auk þess að vera siðferðileg og persónuleg afstaða sem einkenndi hinn góða borgara. Aðenskt lýðræði var skilgreint mjög opinskátt sem stjórn skipan (*politeia*) þar sem fólk naut *demokratíu*, *isegoríu* (jafns réttar til að taka til máls), *isonomíu* (jafnrar þáttöku allra borgara í meðferð valds), og *parrhesiu*. *Parrhesia*, sem er forsenda málflutnings á opinberum vettvangi, á sér stað á milli borgara sem einstaklinga og einnig á milli borgaranna sem samkomu. Ennfremur er *agoran* staðurinn þar sem *parrhesia* birtist.

Á helleníska skeiðinu breytist þessi pólitíska merking samfara uppgangi hellenísku konungsveldanna. *Parrhesia* fer þá að hvíla einkum á sambandinu á milli einvalds og ráðgjafa hans eða hirðar. Í stjórn skipan einveldanna er það skylda ráðgjafans að beita *parrhesiu* til að aðstoða konung við ákvarðanatöku, og til að aftra honum frá misbeitingu valds síns. *Parrhesia* er nauðsynleg og gagnleg bæði konunginum og lýðnum sem hann fer með völd yfir. Einvaldurinn sjálfur er ekki *parrhesiastes* en prófsteinn á góðan

²⁰ Sjá Pierre Miquel, „Παρρησια“ í *Dictionnaire de Spiritualité*, 12. bindi, dálk 260–261; Erik Peterson, „Zur Bedeutungsgeschichte von "Παρρησια"“ í *Reinhold Seeberg Festschrift*, 1. bindi, 283–288; Giuseppe Scarpato, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in Latino*, 29ff; Heinrich Schlier, „Παρρησια, παρρησιαζομαι“ í *Theological Dictionary of the New Testament*, 5. bindi, 871–873.

ráðamann er geta hans til að leika parrhesíska leikinn. Þannig fellst góður konungur á allt sem sannverðugur *parrhesiastes* segir honum, eins þó að það reynist honum óskemmtilegt að heyra ákvarðanir sínar gagnrýndar. Fullvaldurinn reynist vera harðstjóri ef hann hunsar einlæga ráðgjafa sína eða refsar þeim fyrir það sem þeir hafa sagt. Myndin sem flestir grískir sagnfræðingar draga upp af þjóðhöfðingja tekur til greina hvernig hann kom fram við ráðgjafa sína – eins og sú hegðun væri mælikvarði á getu hans til að hlýða á *parrhesiastesinn*.

Þriðji flokkur leikenda í parrhesíska leiknum í einveldum er loks hinn þögli meirihluti: landslýður almennt, sem er ekki viðstaddur samskiptin á milli konungs og ráðgjafa hans, en er sá skjólstæðingur ráðgjafanna sem þeir og skírskota til, þegar þeir veita konungi ráð.

Staðurinn þar sem *parrhesia* birtist í samhengi einveldisins er hirð konungs, og ekki lengur *agoran*.

Heimspeki

Að lokum má rekja þróun *parrhesiu* í gegnum vensl hennar við svið heimspekinnar – séða sem list þess að lifa (*techne tou biou*).

Í skrifum Platons, birtist Sókrates í hlutverki *parrhesiastesins*. Þó svo að orðið *parrhesia* birtist nokkrum sinnum í verkum Platons, notar hann aldrei orðið *parrhesiastes* – orð sem birtist aðeins síðar sem

hluti af hinum gríska orðaforða. Og samt sem áður er hlutverk Sókratesar að jafnði parrhesískt, því að hann konfronterar Aþenubúa statt og stöðugt á götum úti og, eins og bent er á í *Málsvörninni*,²¹ bendir hann þeim á sannleikann, og hvetur þá til að huga að visku, sannleika og fullkomnun sálna sinna. Og í *Alkibíadesi fyrri* tekur Sókrates sér líka parrhesískt hlutverk í samræðunni. Því að á meðan vinir og elskhugar Alkibíadesar skjalla hann allir í viðleitni sinni til að njóta af honum greiðsemi, hættir Sókrates á að vekja reiði Alkibíadesar þegar hann leiðir hann að þessari hugmynd: að áður en Alkibíades verði fær um að áorka því sem hann ætlar sér, þ.e. að verða fyrstur Aþenubúa til að ráða yfir Aþenu og verða valdameiri en Persakonungur, áður en hann verði fær um að annast Aþenu verði hann fyrst að læra að annast sjálfan sig. Heimspekileg *parrhesia* er þannig tengd viðfangsefninu sjálfsumönnun (*epimeleia heautou*).²²

Þegar epikúringar komu fram á sjónarsviðið þróuðust nán tengsl *parrhesíu* við sjálfsumönnun upp að því marki að *parrhesia* sjálf varð fyrst og fremst séð sem *techne* andlegrar leiðbeinslu til „menntunar sálarinnar“. Fílódemós [um 110–35 f.Kr.] (sem ásamt Lúcretíusi var meðal markverðustu epikúrísku höfunda fyrstu aldar f.Kr.) skrifaði til dæmis bók um *parrhesíu* [*Περὶ παρρηδίας*]²³ sem snýst um tæknilegar æfingar epikúringum til gagns við að kenna og hjálpa hver öðrum. Við munum skoða sumt af þessari parrhesísku tækni

²¹ Platon, *Málsvörn Sókratesar* 29d–e.

²² Sjá Michel Foucault, *Le Souci de soi*, 58ff.

²³ Philodemus, *Περὶ παρρηδίας*, útg. A. Olivieri. Leipzig, 1914.

eins og hún var þróuð, til dæmis, innan stóuspeki Epiktetosar, Seneca, og annarra.