

– Innledende betraktninger

Øyvind Pålshaugen

Arbeidsforskningsinstituttet, Oslo
oeyvind.paalshaugen@afi-wri.no

Abstract

It is common knowledge that during the last phase of his life, Foucault was intensively occupied with studying texts from the period of the Greek-Roman antiquity, as part of the lifelong project he himself termed “... the history of ‘veridictions’, understood as the forms according to which discourses capable of being declared true or false are articulated concerning a domain of things”. His intention with these studies never was to write a history of truth telling that any truth is historically conditioned. Rather, his motive was to understand why “there is so little truth in truth”, as he once expressed it. Departing from a recently published edited version of a series of lectures on the concept of parrhesia (fearless speech), which Foucault performed during the fall 1983, one year before his death, this article presents some of the main topics of the works of the late Foucault.

Keywords: Fearless speech; technologies of the self; aesthetics of existence; truth

I

Begrepet ‘frimodighet’ sto i sentrum for en forelesningsrekke Foucault holdt ved University of California i Berkely høsten 1983, altså året før han døde.¹ Som kjent var Foucault i denne siste fasen av sitt liv intenst beskjeftiget med studium av tekster fra den greske antikken, som ledd i sitt prosjekt om å skrive det han selv på samme tid omtalte som: “... the history of ‘veridictions’, understood as the forms according to which discourses capable of being

declared true or false are articulated concerning a domaine of things” (Foucault 1998a:460). Uttrykt i helt generelle termer dreide problematikken som opptok Foucault seg om å undersøke betingelsene for at visse (rekker av) utsagn, framsatt av visse personer i visse diskurser om bestemte emner, fikk tilkjent status av å være sanne utsagn. Litt mer spesifikt kan man si at det er spørsmålet om hvordan ’menneskenes diskurser om sannheten om seg selv’ har tatt form på ulike stadier i vestens historie som har stått i sentrum for hans interesse.

Spesielt for Foucaults tilnærming til dette spørsmålet er at han ikke behandler det ut fra en forutgitt teori verken om hva ’subjektivitet’ er eller om hva ’diskurser’ er. I stedet behandler han det som et spørsmål om hvordan den menneskelige subjektivitet tar form (objektiveres som ’fenomen’) gjennom selve de ulike diskursene hvorigjennom denne subjektivitet utforskes. Det vil si at han forsøker å foreta en utforsking av den spesifikke praksis som bidrar til både å skape (objektivere) den subjektivitet som utforskes, og til å skape de diskurser som får status av å kunne utsi sannheten om den. Foucaults mangeårige og mangefasetterte studier av hvordan denne problematikken utspiller seg i tekster fra antikken, kan derfor ikke forstås som uttrykk for en rent historisk interesse, som et prosjekt om å beskrive historien til en tilbakelagt problematikk. Tvert imot anser han ”... the study of the modes according to which the subject was able to be inserted as an object in the games of truth” (Foucault 1998a:461) for å være like aktuelt i vår tid som i antikken.

Det er jo fortsatt et framtrødende trekk ved de diskurser som i moderne tid har fått (eller tilkjent seg) monopol på å kunne produsere sanne utsagn om mennesket – samfunnsvitenskap og humaniora – at de har en tendens til å fortrenge sin egen status av å være diskurser, og dette skjer nettopp gjennom de diskursive praksiser som *nå* finner sted. De dominerende vitenskapelige diskursene tar i stor grad sin evne til å produsere sannhet som gitt i kraft av de allment aksepterte vitenskapelige metoder og begreper, noe som medfører at disse metoder og begreper ’i sin tur’ i stor grad blir tatt for gitt. Slik fletter den vitenskapelige produksjon av tekster seg sammen til en stor og uoversiktlig diskurs som langt på vei har form av en omstendelig og langtrukken serie av sirkelslutninger – ville jeg si, om jeg skulle prøve å anlegge Foucaults blikk på saken.

Men Foucaults kritiske blikk er ikke bare rettet mot andres diskursive praksis; han innser at om han selv skulle forsøke å oppstille en allmen teori – eller presentere allmenne utsagn – om hva som er galt med vår tids sann-

hetsorienterte diskurser ('games of truth'), så ville han forespeile at det skulle være mulig å lage et slags meta-perspektiv som skulle kunne tilkjennes status av å være et *overordnet* perspektiv. Og om det er noe Foucaults studier av ulike sannhetsorienterte diskurser har nedfelt av allmenn innsikt hos ham, så er det denne negative innsikt: det er ikke mulig å 'skue ned på' ulike diskursive praksiser fra et 'sted' som ikke selv utgjør en diskursiv praksis. Allmenne perspektiver (og teorier) har slik sett ikke noe annet tilholdssted enn de konkrete sammenhenger hvor de kommer til anvendelse. De perspektiver som Foucault utvikler gjennom sine analyser av eksempler fra antikken, kan derfor ikke 'overføres' til fenomener i vår tid på annen måte enn at ens egen fortolkning av disse perspektivene *prøves ut* mot eksempler på den type fenomener man måtte mene de har relevans for. Dette gjelder også for hans analyse av 'frimodighet' slik dette trer fram gjennom tekster fra den greske antikken – et fenomen grekerne betegnet med begrepet *parrhesia*.

Uttrykket *fearless speech* er valgt som den engelske oversettelse av den greske termen *parrhesia*. Men det dreier seg ikke om å kunne 'tale uten frykt' – snarere om å ha mot til å ta til orde, nettopp i situasjoner hvor man kan ha grunn til å frykte at det man sier kan få negative konsekvenser for en selv. Framodighet, forstått som egenskapen å kunne framføre frimodige ytringer, skulle derfor være en egnet norsk oversettelse. Foucault starter sine forelesninger over emnet med etymologien til ordet *parrhesia*. Ordet er dannet av ordstammene *pan*, som betyr 'alt', og *rhesis*, som betyr 'tale' (samme stamme som i *retor*, en taler). *Parrhesia* betyr altså ordrett å være i stand til å kunne 'si alt', si hva som helst, snakke rett ut uten sidehensyn. *Parrhesiastes* er betegnelsen på en person som besitter en slik egenskap. På basis av bruken av ordet *parrhesia* i et utvalg klassiske greske tekster, gir Foucault en kort skisse av ordets ulike betydninger, og hvordan betydning(e) har endret seg.

Helt generelt ble *parrhesia* brukt om en som snakker rett fram, sier sin mening uten å pakke den inn, er direkte i sin tale. I denne betydningen innebærer ordet en avgrensning mot mer retorisk eleverte måter å uttrykke seg på. Ordet brukes også tidvis i en mer nedsettende betydning, nærmest i betydningen 'skravle i vei': Man har ingen hemninger med å 'si alt' i den forstand at man sier alt som faller en inn. Men som regel brukes ordet *parrhesia* i en positiv betydning i de greske tekstene: Å si noe rett fram betyr også å 'si det som det er', dvs. å fortelle *sannheten*. Verbets form av ordet (*parrhesiazesthai*) kommer til å bety: 'å fortelle sannheten'. Imidlertid kvalifiserer ikke det å 'fortelle sannheten' uten videre til karakteristikken *parrhesiastes*. En lærer som

forteller sannheten om dette og hint faglige emne til sine elever utøver ikke *parrhesia*. Først når det å utsi sannheten krever et visst *mot*, når altså det å utsi sannheten medfører en viss risiko eller endog kan være farlig, har vi å gjøre med *parrhesia*.

De mest dramatiske eksemplene fra antikken er slike hvor noen offentlig har kritisert enevoldsherskere, og med det risikert å bli utsatt for i beste fall dennes vrede, trussel om straff, bli sendt i eksil, eller i verste fall få kappet hodet av. Det gis også mange eksempler på at *parrhesia* utvises i situasjoner der den risiko man løper er av en annen og betydelig mindre dramatisk art, som f. eks. når man forteller en sannhet som man vet de færreste vil tro på eller akseptere. Men den måten som kanskje kan sies å være den mest utbredte, er at man sier sannheten i den forstand at man sier sin oppriktige mening – noe som jo også innebærer at man sier det man mener er sannheten om en sak (og/eller person) – selv om man vet at dette kan medføre ulike former for ubehageligheter og belastninger for en selv. Denne form for *parrhesia* utspiller seg ikke bare i politiske fora, den kan også finne sted i andre sosiale sammenhenger, selskaper og vennelag, og i samtaler på tomannshånd. Disse eksemplene angir spennet i betydninger *parrhesia* hadde, som et positivt ladet begrep, i den greske antikken.

Gjennom sin analyse av de ulike betydningene av begrepet *parrhesia* får Foucault tydelig fram at frimodighet står i en direkte forbindelse med spørsmålet om sannhet. Ut fra Foucaults generelle interesse i å undersøke den type praksis- og diskursformer som gjør krav på (eller får status av) å kunne utsi sannheten/produsere sanne utsagn er det ikke merkelig at han blir opp tatt av begrepet *parrhesia* og de fenomener det viser til. Men spesielt interessant er at 'frimodighet' her dreier seg om en type diskursiv praksis der det å utsi sannheten har en *kritisk* funksjon. Sannhetens kritiske funksjon er jo nettopp det som gjør at det er ulike former for risiko forbundet med å utsi den. Foucault understreker at det er ikke spørsmålet om (allmenne) kriterier for sannhet han vil undersøke. Hans emne er spørsmål knyttet til den konkrete *aktivitet* det er å forsøke å utsi sannhet, for det er i denne praksis ser han "the roots of what we can call the 'critical' tradition in the West". Og han presierer at hovedformålet med forelesningen er "to construct a genealogy of the critical attitude in Western philosophy" (Foucault 2001a:170).

Foucault trekker fram eksempler som viser at frimodighet også er aktuelt i forholdet mellom venner, og i samtale mellom to. Frimodighet i slike tilfeller innebærer at man ikke viker unna for å si det man mener om den andres

ord og gjerninger, hvis man mener at det er noe galt på ferde, selv om man dermed kan risikere å såre den andre, eller endog risikere vennskapet. Men frimodighet dreier seg ikke bare om kritikk av den andre. Også selvkritikk, dvs. å fortelle sannheten om egne feilhandlinger og feilvurderinger eller andre svakheter når situasjonen krever det, kan være et uttrykk for frimodighet. Slik sett kan man si at 'frimodighet' i den greske antikken dreier seg om å få fram – frambringe, produsere – sannheten i kritisk øyemed, i situasjoner der den som ytrer seg, er innforstått med at det innebærer en større eller mindre risiko – fra å tape hodet til å tape ansikt.

Foucault understreker at forutsetningen for denne type frimodighet, der man bestreber seg på å sette fram sannheten/sannheter i kritikkens tjeneste, er at man har frihet, frihet til å ytre seg. I antikkens Hellas gjaldt dette som kjent ikke slaver og ikke kvinner, bare de menn som hadde status av frie borgere. Begrepet *parrhesiastes* er derfor bare relevant i forbindelse med disse. Men selv blant frie menn var altså den faktiske praksis slik at det var langt fra alle som skilte seg ut ved å være frimodige. Blant de som i prinsipp hadde muligheten for å bruke sin ytringsfrihet til å si sannheten, var det åpenbart nok av dem som i mange situasjoner ikke var villige til å ta den risiko eller de belastninger som var forbundet derved. Dette er den problematikk som så å si er den tilbakevendende i Foucaults analyser. Hans perspektiv er at de som velger å bruke sin frihet til faktisk å være frimodige, dermed viser noe om hva slags forhold de har ikke bare til 'makten' og til 'andre'; de viser framfor alt noe viktig om forholdet til seg selv: den frimodige "... prefers himself as a truth-teller rather than as a living being who is false to himself" (Foucault 2001a: 17). Her er vi ved noe av kjernen i den problematikk som opptok Foucault særlig i siste fase av hans liv, fra slutten av 70-tallet, men som også kan ses på som gjennomgående i hele hans produksjon. Jeg skal derfor utdype dette nærmere.

II

Ikke enhver som ytrer seg kritisk, fortjener betegnelsen 'frimodig'. Framodighet betyr å komme med kritiske innspill i situasjoner og sammenhenger hvor dette innebærer en viss risiko for den som ytrer seg. Hva man risikerer kan være så ymse – i antikken gikk spennvidden som vi så fra å miste hodet til å tape ansikt. Men når det gjelder spørsmålet om hva man *vinner*

ved å ta denne risiko, er spennvidden i en viss forstand betydelig mer begrenset. Å framføre kritikk for å forsvare egne interesser (eller interessene til dem man får betalt for å representere), er ikke å utvise frimodighet. Hvis man i slike tilfeller holder munn risikerer man jo at egne interesser skades, og det å ytre seg kritisk innebærer da en form for kalkyle: man veier én risiko opp mot en annen, og tar en sjanse på at den ene eller annen handlemåte vil lønne seg.

Frimodighet derimot, betyr at man tar til orde i situasjoner uten at egne interesser er direkte truet; det er først gjennom den utfordring av andre som ligger i selve det kritiske innspill, at man pådrar seg en trussel om sanksjon, i en eller annen form. Det er altså snakk om å ytre seg kritisk i situasjoner hvor det ikke eksisterer noen risiko for at egne interesser skades om man holder kjeft; det som derimot skades om man ikke 'synger ut' er ens eget selvbilde. Det er dette som ligger i Foucaults formulering om at den frimodige heller vil se seg selv som " ... a truth-teller rather than as a living being who is false to himself".

Vi ser at den frimodiges virksomhet er ett konkret, historisk spesifikt eksempel på hvordan spørsmålet om selvbilde blir knyttet/koblet til spørsmålet om sannhet, på en måte som er gjensidig konstituerende: Det subjektet som vil se seg selv som et subjekt som så å si 'lever i sannhet', er også det subjektet som ytrer seg kritisk, og som gjør det ved å produsere en ytring som pretenderer å uttrykke *sannhet* (det er jo den sannhet som kommer til uttrykk som gjør at ytringen har en kritisk funksjon). Og bildet av en selv som en som 'sier sannheten' er jo et bilde som *skapes* gjennom den aktivitet eller praksis det er å produsere sin(e) frimodig(e) ytring(er). På denne måten kan Foucault si at subjektet ikke bare bidrar til å skape sitt selvbilde, det bidrar til å skape dette aspektet av sitt eget 'selv' gjennom sine frimodige ytringer, ved altså å ta risikoen på å forsøke å produsere sanne utsagn som presenteres åpent overfor andre.

Samtidig er subjektets forsøk på å skape uttrykk for sannhet med på å danne betingelsene for hvordan sannhet kan uttrykkes og hva som gjelder for sannhet. Det er jo på ingen måte forutgått at det under historiens gang oppstår livsformer hvor det dannes subjekter for hvem det er av så vesenlig betydning å se seg selv som en som framholder sannheten, at de er villig til å ta risikoer på dette grunnlag. Denne type gjensidig konstituerende relasjoner mellom subjekt og sannhet vil til enhver tid utspille seg i på helt spesifikke måter. Det er utforskningen av denne type 'spill' – *games of truth* – slik de i sine har foregått (og foregår) som en *konkret praksis i helt spesifikke situasjoner*, som står i sentrum for Foucaults interesse (også) i hans undersøkelser av *parrhesia*.

Å praktisere frimodighet innebærer at man gjør noe som er viktig for en selv, men uten hensyn til det vi vanligvis betegner som egennytten; man gjør det blant annet ikke minst av hensyn til måten man helst vil se seg selv på. Slik sett blir frimodighet eksempel på en type handlinger som Foucault har karakterisert som 'omsorg for eget selv' (*le souci de soi*). Å vise omsorg for sitt eget selv kan man jo ikke gjøre på annen måte enn gjennom det man *gjør*, altså gjennom helt konkrete former for praksis. Foucault har gjenopptatt bruken av uttrykket 'selvets teknikker' for å betegne den type menneskelig praksis som er med på å skape det 'selv' som hver enkelt nettopp holder for å være 'en selv', sitt eget selv. Det greske uttrykket for 'selvets teknikker' er *techné tou biou*. I sine engelske forelesninger og artikler oversatte Foucault dette til 'technologies of the self' (Foucault 1988b).

Nå er det mange former for menneskelig praksis som bidrar til å skape ens eget selv, og *parrhesia* er bare en av et større repertoar av ulike former for slike 'technologies of the self'. Rettere sagt, *parrhesia* er ikke én type 'teknikk' (*techné*). Betegnelsen refererer til ganske forskjellige former for praksis, som alle har det til felles at det dreier seg om å bruke språket for å få sannheten fram, i situasjoner hvor dette krever en form for mot, i den forstand at man ikke viker av veien for de ubehageligheter det kan medføre for en selv. Og når det gjelder det bildet man har av seg selv som menneske, er det alltid et spørsmål om man har et sant bilde, om man evner å se sin livssituasjon og sin livspraksis slik den 'er' – eller om man i visse henseende bedrar seg selv. Hvis man vil prøve å unngå dette, er det nødvendig å kaste et frimodig blikk på seg selv og sin egen livsførsel. Men denne type frimodighet kan ikke utøves/praktiseres som en ren viljesakt, hvor man liksom ser seg selv i et forklart lys. Det kreves konkrete framgangsmåter, ulike former for 'teknikker' og praksiser.

Blant de måter å utøve frimodighet på som framheves i gresk-romersk litteratur, finner vi f. eks. praktisering av frimodighet i vennskapsforhold, som jeg så vidt har berørt. Foucault trekker fram en tekst av Plutark som eksempel (Foucault 2001a:133f). I engelsk oversettelse heter teksten *How to Tell a Flatterer from a Friend*. Som tittelen mer en antyder er budskapet at en virkelig venn er en som er i stand til å fortelle deg sannheten om deg selv, ikke en som bare snakker deg etter munnen og smigrer deg. Hvorfor vi trenger en slik venn er ifølge Plutark at vårt eget forhold til oss selv er preget av selvkjærlighet (*philautia*). Problemet slik Plutark ser det, blir da spørsmålet om hvordan vi kan forsikre oss om vi velger en venn som ikke egentlig er en ja-

sier, og at vi ikke oppdager det fordi vi nettopp er tilbøyelige til å falle for smiger.

Plutarks råd er at vi ikke bare kan lytte til hva vennen sier, men også se på hvordan han lever. Om vennen selv sier én ting og gjør noe annet, eller om han opptrer sanndru og frimodig i andre forhold og andre situasjoner. Videre, om han har en viss stabilitet i sin livsstil og livsform, eller om han vinger hit og dit. Slik viser Plutarks tekst at frimodighet i vennskapsforhold ikke kan forstås som et isolert anliggende, som utspiller seg mellom to personer i en avsondret intimitetssfære. Utøvelsen av denne form for frimodighet utpiller seg som del av en felles livsform som omfatter både en offentlig og en privat sfære. Denne type privat omgang og privat samtale mellom venner – og andre former for kommunikasjon, som brevveksling – er med andre ord del av en mer omfattende sosial praksis. Det er dette som gjør at begrepet *parrhesia* er relevant som betegnelse i forbindelse med både private samtaler og 'offentlige samtaler'. Begrepet 'frimodighet' viser til visse likhetstrekk – for ikke å si familielikheter – hva angår sannhetsdimensjonen i diskursive praksiser som utspiller seg på til dels svært ulike arenaer.

I tillegg til det å praktisere frimodighet i det offentlige liv og i privatlivet behandlet antikkens skribenter også en tredje form for *parrhesia*, som så å si praktiseres på det personlige plan. Mens de to førstnevnte formene for frimodighet hovedsakelig består i å være kritisk overfor andre, dreier den tredje formen seg om å være selvkritisk, i den forstand at "...the problem is to confront the truth about yourself" (Foucault 2001a:143). De måter dette gjøres på faller inn under det Foucault betegner som "technologies of the self". Teknikkene er mange, men de har alle form av å være en type øvelse – ikke i betydningen forberedelse, men heller i form av prosedyre som må gjentas eller utføres mer og mindre regelmessig.

Den greske termen for slike øvelser er *askesis*. Vi gjenkjenner ordet i vårt *askese*, som har kommet til å betegne (streng) avholdenhet. Ut fra sine omfattende studier av antikkens tekster framholder Foucault at askese for disse greske og romerske forfatterne ikke var øvelser som var rettet inn mot selvfornektelse, det dreide seg snarere om teknikker for selv-beherskelse. Å ta vare på seg selv, å vise omsorg for sitt eget selv skulle ikke bestå verken i å nekte seg livets gleder, eller i å holde seg på avstand fra livet for å unngå dets sorger. Poenget var, for å bruke en for antikkens menn nærliggende metafor, at man ikke skulle være slave av sine drifter, lidenskaper og følelser, sorger og bekymringer inklusive.

Men i antikken ble denne problematikken ikke oppfattet som et spørsmål om å innta en bestemt livsholdning, som om man kunne løse problemet ved å innta en bestemt (teoretisk) innstilling til livet. Livet skal leves, og problemene ble stilt som et spørsmål om *livspraksis*: Hvordan er min livsførsel i det daglige, bruker jeg tiden til de riktige gjøremål, handler jeg på riktig måte i ulike situasjoner, gjør jeg det som er riktig i mitt tilfelle, osv. Slike spørsmål får man ikke svar på en gang for alle, men man kan heller ikke tilbringe all sin tid med å gruble over dem – det ville nettopp være et eksempel på at man lot sine problemer ta overhånd, framfor at man selv tar hånd om dem. Ergo må man finne måter å håndtere denne problematikken på, og antikkens grekere og romere utviklet ulike teknikker for dette, teknikker som altså innebærer at man fra tid til annen kaster et kritisk blikk på seg selv, sin egen livspraksis – hvilket krever en form for frimodighet i forhold til seg selv.

Hensikten med en slik selvransakelse er ikke å felle dommer over hvor god eller dårlig man er, eller å gjøre opp status. Selvransakelsen er selv ledd i en livspraksis, og Foucault gir flere eksempler, bl.a. fra Seneca, som viser at det som vektlegges er å vurdere om man i de og de konkrete tilfeller i løpet av dagen (eller perioden) som er gått, har handlet, talt, tenkt og reagert på måter som er riktige for en selv, med tanke på å opptre annerledes og bedre ved neste anledning. Det frimodige blikk på sin egen gjerning, og den frimodigheten overfor seg selv som er nødvendig for å innse/utsi sannheten om seg selv skal tjene til å forandre seg, forandre aspekter ved sin livsførsel, slik at den blir i bedre samsvar med hvordan man selv vil leve. I denne forstand fungerer *parrhesia* som en av flere "technologies of the self" – 'teknikker' man gjør bruk av for å ta vare på seg selv.

Bruk av slike teknikker inngår i et livsprosjekt eller en livspraksis der man viser omsorg for seg selv ved å forsøke å forme sitt liv og seg selv underveis, mens livet leves. Dette prosjektet fordrer altså at man fra tid til annen trekker seg tilbake i kontemplasjon og betrakter seg selv, for å vurdere hvordan prosjektet med å utvikle en livsform eller livsstil som er i samsvar med en selv egentlig går. Foucault siterer en passasje fra Plutark, som skriver om dette:

A good plan as it seems to me ... is that which the painters follow: they scrutinize their productions from time to time before they finish them. They do this because, by withdrawing their gaze and by inspecting their work often, they are able to form a fresh judgement, and one which is more likely to sieze upon any slight discrepancy, such as the familiarity of uninterrupted contemplation will conceal. (sitert fra Foucault 2001a: 166)

Inspirert av Plutarks metaforiske beskrivelse av slike teknikker/øvelser, bemerker Foucault at denne type teknikker utgjør en del av hva man kan kalle en "aesthetics of the self". Å leve og handle betyr i en viss forstand at man skaper seg selv gjennom sine handlinger. Fra tid til annen bør man derfor kaste et kritisk blikk på sitt skaperverk, for at det skal bli bedre (som er det samme som at det blir bedre å leve), slik en kunstner nå og da må stoppe opp og kastet et kritisk blikk på det kunstverk han er i ferd med å produsere.

III

Foucaults lesning av en tekst av Seneca om hvordan man skal forholde seg til sitt sinne, kan tjene som eksempel på en slik teknikk.² Jeg skal gå litt nærmere inn på dette eksemplet, også fordi det viser noe viktig om Foucaults måte å lese og fortolke sitt kildegrunnlag på. Seneca refererer i sitt skrift til en annen romer, Sextius, som hver kveld etter han hadde gått til sengs, spurte seg selv: Hvilke dårlige vaner har du lagt om i dag? ... I hvilke henseende er du blitt bedre? Med henvisning til denne praksis skriver Seneca:

Anger will cease and become controllable if it finds that it must appear before a judge every day. Can anything be more excellent than this practice of thoroughly sifting the whole day? And how delightful the sleep that follows after the self-examination – how tranquil it is, how deep and untroubled, when the soul has either praised or admonished itself, and when this secret examiner and critic of self has given report of its own character! I avail myself of this privilege, and every day I plead my cause before the bar of self. ... I scan the whole of my day and retrace all my deeds and words. I conceal nothing from my self, I omit nothing. (Seneca, sitert fra Foucault 2001a:146)

Vi ser at hensikten med denne praksis for Seneca er både å gjøre seg selv bedre og å ha det bedre. Han vil bli et bedre menneske på sikt om han korrigerer sin måte å leve og handle på, og dermed vil han også få det bedre med seg selv. Samtidig har 'selveksaminingen' en umiddelbar virkning: han får fred med seg selv, og får en god søvn. Ikke nødvendigvis fordi han er fornøyd med seg selv og hvordan han i dagens løp har opptrådt. Han oppnår fred med seg selv fordi han ikke lar seg selv være i fred: Seneca tar på seg anstrengelsen med å underkaste sine ord og gjerninger en (selv)kritisk granskning, han utviser en form for frimodighet, ved å påpeke sine egne feilgrep overfor seg selv.

Slik blir det tydelig at denne form for *parrhesia* er eksempel på en type 'technology of the self' som virkelig er rettet inn mot å ta vare på seg selv. Seneca viser omsorg for seg selv nettopp ved å bruke en teknikk for å forme sitt liv slik han vil like å leve det, og forme seg selv slik han vil like å se seg selv. Stilt som et spørsmål om livskunst, er dette en av de 'kunstneriske teknikker' Seneca anvender for å omforme seg selv. I lys av analogien mellom arbeidet med å utforme et kunstverk og arbeidet med å utforme sitt eget liv, kan vi se hvordan Foucault gir en fornyet mening til Nietzsches bemerkning – som Foucault i høy grad er inspirert av – om at man bør sikte mot å forme sitt liv som et kunstverk. Hvis vi litt enkelt betegner *estetikk* som refleksjoner over kunstverk og kunstnerisk praksis, kan vi lettere (med Senecas praksis som ett eksempel) forstå hvorfor Foucault tok i bruk uttrykk som 'selvets estetikk' og 'eksistensens estetikk' (*esthétique de l'existence*): den selvkritiske refleksjon over egen livspraksis og over eget liv betraktet som 'livsverk' kunne sies å spille en rolle som tilsvarende den kunstkritiske – estetiske – refleksjon over kunstnerisk praksis og kunstverk.

Grunnene til at Foucault tok i bruk estetikk-begrepet i denne forbindelse skyldes ikke bare at han så å si 'falt for' det besnærende i Plutarks sammenligning av kunstnerens blikk på sitt verk og individets blikk på seg selv, eller i Nietzsches oppglødde formuleringer om kunst og livskunst. De dypere grunner lå i at det var et viktig anliggende for Foucault å få fram at den måten grekerne og romerne i antikken forholdt seg til problematikken om hvordan 'leve riktig' skilte seg mye fra den forholdningsmåte som, gjennom kristendommens innflytelse, etter hvert ble den dominerende i vesten – og som fortsatt preger oss i dag, i kanskje langt større grad enn vi innser, og på måter vi kanskje ikke er oppmerksomme på.

Med kristendommen ble jo problematikken om en riktig livsførsel knyttet til spørsmålet om synd. Man skal ikke synde 'for Guds åsyn' som det heter, og da Gud 'ser alt' dreier spørsmålet om synd seg ikke lenger bare om ord og gjerninger, man kan også 'synde i tanken'. Viktigheten av å ransake seg selv blir ikke dermed mindre, men vekten forskyves over mot spørsmålet om man har syndet, altså brutt noen av Guds forbud. Dermed får spørsmålet om livsførsel og livspraksis mindre preg av å være en problematikk omkring det å forandre seg, og mer preg av å være spørsmål om å holde seg innenfor visse opptrukne linjer, som markeres av forbudene. Selvransaking tjener da til å gjøre opp status; på dommens dag gjelder det at prikkbelastningen ikke er for stor.

Spørsmålet om å leve riktig betegner vi i dag som regel som et spørsmål om etikk. I forhold til tidligere tider i vestens historie er det vel slik at kristendommens direkte, praktiske betydning for folks daglige livsførsel er blitt mindre, og forskjellene mellom kristen og ikke-kristen etikk er i svært mange henseende små. Men dette er i så fall ikke bare et resultat av at kristen etikk er blitt sekularisert. For også den ikke-kristne etikk har i vesten tradisjonelt tatt form av å være et spørsmål om 'leve-regler', dvs. om generelle målestøker og retningslinjer for hva som er god, riktig måte å leve på. Å utforme en etikk – eller, for å ta et eksempel på noe som har blitt mer og mer utbredt i de senere år, å utforme 'etiske retningslinjer' i bedrifter – dreier seg ofte om å trekke opp grenser som man skal holde seg innenfor, eller iallfall å nedfelle en etisk 'kode' som man skal bruke som kriterier for å vurdere den etiske gehalten i enkelttilfeller, konkrete situasjoner.

Til forskjell fra slike former for 'etisk' vurdering er en *estetisk* vurdering kjennetegnet av at man i mindre grad henfører vurderingen av det enkelte tilfelle – det enkelte verk – til forutgitte regler og koder; verkets egenart er med på å *skape* kriteriene for hvordan det skal vurderes, for hva som er en riktig vurdering. Ifølge Foucault har rasjonaliteten i en slik estetisk vurderingsmåte fellestrekk med måten grekerne og romerne i antikken vurderte sin egen livspraksis på. For å understreke forskjellene til den type etisk forholdningsmåte som etter hvert inntrådte senere, med kristendommen, og som på mange måter fortsatt gjør seg sterkt gjeldende, foretrekker Foucault å snakke om en 'selvets estetikk' framfor en 'selvets etikk'. Hans lesning av Seneca er et godt eksempel på hvordan han underbygger dette perspektivet, og er samtidig egnet til å demonstrere Foucaults måte å arbeide med den greske og romerske antikkens tekster. Foucault understreker selv at han ikke er filolog, og som vi skal se må hans møysommelige og kreative lese- og tolkningsmåte snarere betegnes som et filigransarbeid.

Foucault vil på ingen måte benekte at Senecas selv-eksaminering er svært lik den type 'asketiske øvelser' som etter hvert ble praksis i den kristne tradisjon, og opprettholdt gjennom flere århundrer. Men: "... if we look at the text more closely, I think we can see some interesting differences" (Foucault 2001a:147). Ved første øyekast later det til at Senecas tekst beretter om en øvelse/praksis som er svært tett på den senere kristne bekjennelse, hvor man så å si tar seg selv opp til doms. Som vi så i sitatet ovenfor, beskrev Seneca sin praksis som om han lot seg selv "appear before a judge", hvor han "plead my cause before a bar", osv. Men når Foucault utøver sitt filigransarbeid med den latinske originalteksten som materiale, trer det fram noen nyanser av betydning.

Senecas ord for ”examiner of self” er *speculator sui*. Foucault framhever at *speculator* har betydninger som går i retning av ’undersøke, granske, inspisere’ – for eksempel inspisere skipsfrakter, eller holde oppsyn med arbeidet med å oppføre bygninger.³ Når Seneca skriver at han ’gransker hele sin dag’ bruker han termene ”*totum diem meum scrutor*” – og verbet *scrutor* er ifølge Foucault ikke hentet fra et juridisk vokabular (domstolens termer), men fra administrativ språkbruk: det betyr å granske, undersøke, forsøke å få greie på hva som er tilfelle, ikke nødvendigvis å ’få fatt i’ det som er galt. Videre, når Seneca gir uttrykk for at han forsøker å gjenkalle i erindringen alle dagens ord og gjerninger, bruker han formuleringen ”*factaque ac dicta mea remetior*”. Foucault framhever at verbet *remetiri* er en teknisk term, som innenfor bokholderi/regnskap betegnet det å gå gjennom bøkene/regnskapet på nytt for å sjekke om det var begått feil eller utført feilberegninger. *Remetior* hadde også betydningen ’måle ut på nytt’, og fikk hos Seneca betydningen ’på nytt legge bak seg’ (Johanssen et.al. 1998). På grunnlag av sin oppmerksomme lesning av nyansene i Senecas ordvalg, sammenfatter Foucault sin tolkning slik:

So Seneca is not exactly a judge passing a sentence upon himself. He is much more an *administrator* who, once the work is finished, or when the year’s business is completed, draws upon the accounts, take stock of things, and sees whether everything has been done correctly. It is much more of an administrative scene than a judiciary one (Foucault 2001a:148).

Slik får Foucault anskueliggjort at Senecas prosjekt ikke er å holde dom over seg selv, i betydningen undersøke om han har syndet, og stå til rette overfor Gud ved å bekjenne sine synder/misgjerninger. Senecas prosjekt er snarere å holde regnskap meg seg selv, som et hjelpemiddel til å ta bedre vare på seg selv, ved å bli bedre å stand til å forme sine ord og gjerninger slik at han utvikler en livsstil som er mer i samsvar med hans egen smak. Dette blir ifølge Foucault enda tydeligere når vi leser litt om hvilke feil Seneca mener å ha begått, og hvordan han forholder seg til dem. Som eksempler på hva Seneca tar opp med seg selv under sin selveksamnasjon, nevner han:

In that dispute you spoke to offensively; after this don’t have encounters with ignorant people; those who have never learned don’t want to learn. You reproved that man more frankly than you ought, and consequently you have not so much mended him as offended him. In the future, consider not only the truth of what you say, but also whether the man to whom you speak can endure the truth. (sitert fra Foucault 2001a:146)

Som vi ser betrakter ikke Seneca sine misgjerninger først og fremst som 'synder' som han fortjener straff for eller må be om tilgivelse for. Han betrakter dem som *errores*, feil, og han forholder seg til dem som feil han kan trekke lærdom av, ved å ha dem i mente ved neste høve, slik at han ikke gjør tilsvarende feil om igjen. Dermed vil han kunne mestre nye situasjoner på en bedre måte og opptre mer i samsvar med hva han anser som et klokt levevis.

Foucault framhever at Seneca ikke omtaler de feil han har begått som en slags overtredelse av forbud eller brudd på moralske lover. Seneca opplever at han har begått helt konkrete handlinger som er feil fordi de ikke har ført til noe godt, verken for ham eller andre, det har vært rent negative erfaringer. Riktignok kan noen av de feil han har begått være brudd på leveregler han holder for viktige, men hensikten med selveksamineringen er ikke å konstatere at brudd på regler har funnet sted. Hensikten er som sagt å opptre klokere for framtida, og i den forbindelse kan det å påkalle eller utforme visse *praktiske* leveregler være en støtte når det gjelder å være mer årvåken/tilstede i framtidige situasjoner.

Derfor sier Seneca til seg selv: See that you never do that again. ... Don't have encounters with ignorant people ... In the future, consider ... osv. For å trekke tråden tilbake til Foucaults poeng med å lansere begrepet om en eksistensens estetikk, kan vi formulere rasjonaliteten i Senecas teknikk med å være frimodig overfor seg selv slik: Seneca *fordømmer* ikke sine feil, som om de skulle være synder eller brudd på moralske lover; han *bedømmer* sine feil, som om de skulle være produksjonsfeil i det verk han holder på å skape, seg selv – sitt liv som kunstverk betraktet.

IV

Som eksempel på en som tillegger 'omsorgen for seg selv' stor betydning, i både ord og gjerning, viser eksemplet Seneca også med all ønskelig tydelighet at dette ikke dreier seg om å trekke seg tilbake fra sosialt og offentlig liv for å dyrke seg selv og sitt i en avsondret sfære. Seneca var riktig nok en mildt sagt velstående romer, men i den grad det er berettiget å bruke ham som eksempel på en som var opptatt av eksistensens estetikk, er ikke det fordi han var opptatt av å få maksimal nytelse ut av livet gjennom et luksuriøst, privat orientert liv. Som kjent var Seneca i store deler av sitt voksne liv dypt involvert i romersk politikk og offentlig liv, helt til keiser Nero, som Seneca hadde

vært 'huslærer' for, fjernet ham fra det konsulembetet han tidligere hadde gitt ham. Først da, i en alder av godt over 60, trakk Seneca seg tilbake fra det politiske liv. Noen år senere involverte han seg i konspirasjonsplaner mot Nero. Disse ble avslørt, og førte til at Seneca fikk ordre om å begå selvmord.

Det er ingen overdrivelse å si at Senecas frimodighet, som kom til uttrykk gjennom de synspunkter han framførte i tale og skrift i ulike sosiale og politiske sammenhenger, var sterkt medvirkende til at han etter hvert falt i unåde hos keiser Nero. Selv om den institusjonelle forankringen var annerledes enn i vår tid, kan vi si at Seneca hørte til de romere som hadde yringsfrihet. At den hadde sine grenser, særlig under en keiser av Neros type, fikk Seneca erfare. Han var neppe i tvil om at han tøyte disse grensene og utfordret keiseren ved å ytre seg som han gjorde, men han foretrakk å se seg selv som en 'truth-teller'. Men spørsmålet om å være frimodig, om måten å praktisere sin yringsfrihet på, har flere sider enn dem som dreier seg om å utfordre 'makten'. De eksempler på feil Seneca har begått og som han tar opp med seg selv i de passasjer Foucault siterer fra *De ira*, viser nettopp til dette.

Ett av eksemplene gikk som vi så, ut på at Seneca hadde vært for offensiv eller blitt for engasjert i en disputt som egentlig ikke var verd det; hans motdebattanter var ikke verdige motstandere, de var for uvitende. Ett annet eksempel gikk ut på at han hadde vært for frimodig i sin kritikk eller irettesettelse av en person (venn), da det viste seg at denne personen ikke tålte det. Seneca pålegger derfor seg selv at han ved senere anledninger ikke bare skal iaktta at det han sier er sant, men også iaktta hvorvidt den han snakker til vil kunne tåle å høre sannheten. Denne type overveielser dreier seg ikke om det prinsipielle spørsmål om frimodighet er en dyd eller ei; som Senecas skjebne under keiser Nero viser, var han aldri i tvil om det. Spørsmålstillingen er langt mer praktisk anlagt: Hvordan skal man *praktisere* sin frimodighet, hvordan skal man *bruke* sin frihet til å ytre seg?

Selv for den som er så begunstiget å *ha* yringsfrihet og samtidig *er* frimodig, vil det alltid være spesifikke problemer knyttet til den faktiske utøvelsen av disse friheter. Det er ikke bare å 'synge ut', slik Senecas eksempler viser. I det ene tilfellet kom det ikke noe annet ut av det enn hans egen unyttige opphisselse, i det andre tilfellet kom det motsatte av det forventede ut ('not so much mended him as offended him'). I den første episoden kan vi si at Seneca bruker sin frimodighet på en slik måte at han framstår som litt dum (iallfall for seg selv), fordi han bruker tid, krefter og kløkt på å argumentere med folk som ikke er tilgjengelige for eller kan forstå hans argumen-

tasjon. I den andre episoden gjør han bruk av sin frimodighet på en måte som *er dum*, i det han fornærmer sin venn i stedet for å hjelpe ham til å forbedre seg.

I begge tilfeller er Senecas vurdering at han har handlet feil, og som vi ser er det *effekten* av det han har sagt som viser ham at det var feil å ytre seg slik han gjorde. Dette viser at selv for den som oppfatter frimodighet som en dyd, og for hvem det å ville se seg selv som en frimodig person er en viktig motivasjon for å ytre seg, er ikke dette behovet for å si sannheten rett ut frikoblet fra spørsmålet om hvilken praktisk virkning man *skaper* gjennom sin måte å ytre seg på. Det er med andre ord ikke slik at den frimodige for sin egen selvrespekts (og sitt eget selvbildes) skyld simpelthen bare må 'si fra'. Selvrespekten og selvbildet blir ikke primært påvirket gjennom den indre motivasjon til å ytre seg, det blir i like stor grad påvirket – formet – av det som finner sted gjennom *utførelsen* av ytringene, og det de fører til.

Dette innebærer at friheten til å ytre seg og ens egen frimodighet i en viss forstand ikke kan brukes fritt. Den må i praksis utføres på slike måter at man så vidt mulig skaper de virkninger man helst vil se som resultat av sin frimodige virksomhet. For å få til dette må man bearbeide – gjennom øvelse og refleksjon – sin egen måte å praktisere sin frimodighet på. I denne forstand kan vi med Foucault si at det er ved å stilisere sin virksomhet man best praktiserer sin frihet (Foucault 2001b: 31). Man må opptre med stil, i den forstand at man former sine ytringer ikke bare ut fra hva ens eget uttrykksbehov krever, men også ut fra sin evne til å bedømme hva som kreves ut fra den kontekst man ytrer seg i. Både evnen til å bedømme situasjonen eller konteksten, og evnen til å forme sine ytringer, kan forbedres. Gjennom øvelse kan man bli en bedre utøver, hvilket også innebærer at man utvikler sin egen stil, eventuelt som et repertoar av måter å uttrykke seg på. Ulike typer situasjoner krever ulik atferd; den som alltid opptre i samme stil, blir en karikatur på seg selv.

Vi ser altså at frimodighet som dyd betraktet ikke har karakter av å være en indre egenskap, f. eks. i form av et bestemt sinnelag, som så kommer til uttrykk i frimodige ytringer. Frimodighet fordrer rett nok en subjektiv motivasjon, men som vi så hos Seneca er det ikke slik at motivasjonen, ei heller intensjonen, er nok sammen med taleevnen å gi det ønskede resultat. Frimodighet som egenskap ved subjekter er noe som skapes gjennom måten subjektene utøver bestemte former for diskursiv praksis på, og som vi har sett er det ikke nok å være frimodig overfor andre, i offentlige og sosiale sammen-

henger. Man må også være frimodig overfor seg selv, og la seg utsette for sine venners og andres frimodighet. Til sammen danner disse ulike former for praktisering av frimodighet et flettverk av diskursive praksiser hvorigjennom både subjektene dannes som subjekter som ser seg selv som 'frimodige', og de diskursive uttrykksmidler og utsagnsbetingelser for å praktisere frimodighet dannes.

Foucault bruker betegnelsen ”*parhessiastic games*” om de ulike formene for diskursiv praksis der frimodighet er en viktig dimensjon i diskursen. Disse 'frimodighets-spillene' er i sin tur eksempel på én av flere typer 'sannhetsspill' (*thruth games*), dvs. diskursive praksiser der spørsmålet om hva som er sant – både i betydningen 'hva er det som er tilfelle' og i betydningen 'hvilken synsmåte er den riktige' – inngår i diskurser som er rettet inn mot hva som vil være riktig å gjøre i forskjellige situasjoner, eller riktig måte å praktisere sin frihet på. For, som vi har sett i forbindelse med yringsfrihet og frimodighet, er frihet ikke ensbetydende med å gjøre (si) det man vil, (si) det som faller en inn, eller det man har mest lyst til i enhver situasjon. Man nyter ikke frihet hvis man ikke kan beherske seg (når situasjonen krever det); den som ikke kan beherske seg, er behersket av sine impulser, sine lyster, sine drifter. Man må altså kunne moderere seg, vise måtehold – eller holde måten, som det heter med et uttrykk som vitner om at dette ikke bare dreier seg om å begrense seg eller holde inne, men å moderere seg ved å holde fram på den måte situasjonen krever.

V

Spørsmålet om hvordan man i praksis skal gjøre bruk av sin frihet er en problematikk som langt fra bare angår spørsmålet om å praktisere sin frimodighet. Foucaults forelesninger om *parrhesia* føyer seg som nevnt inn som del av hans mer omfattende prosjekt, slik dette er framstilt i de to siste bindene av verket *Seksualitetens historie*. Undersøkelser av hvordan visse av antikkens frie menn problematiserte spørsmålet om hvordan man best kunne praktisere sin frihet til å kunne glede og forlyste seg på særlig det seksuelle område, men også i forhold til nytelser som mat og drikke, samt måten å bruke sin stilling som 'husets herre' (*oikos*) på – slik dette kommer til uttrykk i tekster fra den greske og romerske antikken. Gjennomgående for disse tekstene, slik Foucault leser dem, er – som vi allerede har vist i forbindelse med praktise-

ringen av frimodighet – at forfatterne ikke er ute etter å finne svar på disse spørsmålene ved å komme fram til allmenne leveregler i form av hva som er tillatt og hva som er forbudt eller som man bør avholde seg fra. I stedet er tekstene mye mer orientert mot ganske konkrete drøftinger av under hvilke omstendigheter man bør gjøre hva – spørsmålstillingen dreier seg m.a.o. ikke primært om hvilke typer nytelse man skal avholde seg fra, men om hva som er en fornuftig 'bruk av nytelsene'.

Som Foucault selv poengterer, kan innholdet i mange av de tekstene fra den gresk-romerske antikken som han har trukket fram og gjennomgått til forveksling likne på synspunkter som blir framsatt i verker av kristne filosofer og forfattere som behandler moralske spørsmål innenfor den kristne kulturskrets. Ordlyden er i mange tilfeller slående lik. For en stor del har da også lesningen av disse tekstene blitt foretatt innenfor en fortolkningsramme som langt på vei sletter ut forskjellene mellom en inderliggjort kristen moral og antikkens moraldiskurser fortolket som ledd i en selvkultivering. Men ifølge Foucault dreier dette seg som vi har sett, om forskjellige typer praksis, og om forskjellige typer formål med å søke sannhet, og dermed blir også innholdet i det som holdes for sant, forskjellig – det er da også derfor han omtaler antikkens og kristendommens diskurser på dette felt som forskjellige typer *truth-games*.

For å tydeliggjøre det nyskapende i Foucaults lesemåte vil jeg spille inn et begrep fra Wittgenstein, som Foucault ikke var ukjent med, og som kanskje har inspirert ham til å bruke uttrykket *truth-games* – nemlig begrepet *språkspill*. Som kjent utviklet Wittgenstein språkspill-begrepet som ledd i sine forsøk på å vise at ordenes betydning ikke ligger innebygd som en slags konstante semantiske enheter i ordene. Det er snarere slik at betydningen dannes eller tar form gjennom den konkrete, praktiske bruk av ordene, der også den praktiske konteksten eller sammenhengen språkbruken inngår i er medkonstituerende for dannelsen av ordenes spesifikke betydning.⁴ Og det som blir tydeliggjort gjennom Foucaults nitide arbeid med den gresk-romerske antikkens tekster, slik vi så eksempel på i forbindelse med Seneca, er at selv om innholdet i de av antikkens tekster som drøfter leveregler og hva som er et riktig liv, likner kristne moraldrøftinger, så inngikk antikkens *truth-games* som ledd i av en annen type *praksis*. Slik sett kan antikkens og den tidlige kristne kulturs diskurser om moral, leveregler og livsførsel betraktes som konstituert av ganske forskjellige typer språkspill, og de tekstene vi har tilgang til fra disse overlappende epokene har derfor ganske forskjellig meningsinnhold.

Det nyskapende i Foucaults gjenlesning av antikkens tekster ligger nettopp i at han kom på sporet av viktige forskjeller i *praktisk levemåte* mellom den antikke og tidlig kristne kulturkrets, noe som gjorde at han måtte anlegge en annen lese måte enn den han startet opp med. Slik, kan vi si, kom han på sporet av at antikkens språkspill omkring moral og livsførsel var av en annen karakter enn han hadde forestilt seg, og at tekstenes betydningsinnhold dermed var en noe annen enn hva som har vært de mest utbredte fortolkninger. Ved å tolke tekstens nyanser ut fra den spesifikke praksis de var skrevet i tilknytning til antok hans lese måte etter hvert en annen karakter. Han ble klar over at dette var andre typer språkspill enn han fra først av hadde forestilt seg. Slik unngikk han å påtvinge antikkens tekster en type fortøst meningshorisont som stammer fra andre typer språkspill (som den tidlige kristendommens moraldiskurs eller den moderne vitenskapens diskurs om seksualitet).

Foucaults arbeid med antikkens tekster har jo hele tiden – om enn mer og mindre 'direkte' – hatt som ledetråd: Hva kommer det av at visse utsagn, til visse tider, under visse omstendigheter, får tilkjent status av å være sanne utsagn, når vi vet/tar i betraktning at både utsagnene, omstendighetene og deres status av å være sanne har forandret seg betydelig i historiens løp, og så å si er i konstant forandring? Som kjent har Foucaults interesse for og arbeid med denne problematikken på ingen måte vært begrenset til bare de filosofiske/vitenskapelige diskurser, for utsagn som får status av å være sanne, er ikke begrenset til disse diskursene. Likevel er det berettiget å si at det nok er den sannhetsstatus som i moderne tid er blitt tilkjent de vitenskapelige diskurser som i særlig grad har fanget Foucaults interesse, og da vel og merke hans *kritiske* interesse. Sterkt forenklet kan vi si at Foucaults erfaring er at moderne vitenskap og filosofi har fått seg tilkjent – eller har tilkjent seg selv – en høyere status som 'sannhetssiger' enn de fortjener. Ifølge Paul Veyne formulerte Foucault en gang dette slik:

One night we were talking about the truth of myth, Foucault said that the great question, according to Heidegger, was to know what was the ground of truth; according to Wittgenstein, it was to know what one was saying when one spoke the truth; "but in my opinion," he added – and I am quoting his exact words, for I jotted them down – "the question is: how is it that there is so little truth in truth?" (*"d'ou vient quela vérité soit si peu vraie?"*) (Veyne 1997:231)

Men, som før nevnt er ikke Foucault så naiv eller ureflektert at han tror at

han – eller noen andre – skulle være i stand til å utsi sannheten om de vitenskapelige diskursenes 'reelle' status fra et 'sted' (m.a.o. en 'posisjon') eller gjennom en diskursiv praksis som ikke selv har/ville ha karakter av å være nok et 'sannhets-spill', som heller ikke det har noe forankringspunkt utenfor historiens kontingens: "Det finnes alltid noe latterlig i den filosofiske diskursen når den fra utsiden vil befale andre, fortelle dem hvor sannheten finnes og hvordan man finner den" (Foucault 2001b:13). Derimot vil Foucault forsøke å være tro mot sin egen erfaring av og sin egen innsikt i sannhets-spil- lenes eller de vitenskapelige diskursenes karakter i sin egen diskursive praksis. Det innebærer at det ikke er tilstrekkelig å gjøre bruk av sin innsikt ved å være kritisk overfor andres diskursive praksis, han må også være kritisk overfor sin egen. Selv har han formulert dette kravet slik: "... hva er vel filosofien i dag – jeg mener den filosofiske aktiviteten – hvis den ikke er tenk- ningens kritiske arbeid på seg selv?" (Foucault 2001b:13)

Likevel, å formulere et slikt krav, eller en slik ambisjon, betyr ikke at inn- frielsen er garantert. Foucault betegner da også sitt forsøk på å gjennomføre en kritisk studie av antikkens tekster på en måte som ikke fritar hans eget arbeid fra den kritikk han underkaster andres arbeid, med et uttrykk som spiller på den type øvelser i selvkritikk som enkelte av antikkens romere bedrev, dvs. som en filosofisk eksersis, eller øvelse. Og han presiserer: "Øvelsens formål var å finne ut i hvilken grad arbeidet med å tenke ens egen historie kan frigjøre tenkningen fra det den stilltiende tenker og gjøre den i stand til å tenke annerledes" (Foucault 2001b: 14).

I all diskursiv virksomhet er det en rekke elementer – ord, begreper, språklige figurer, fraser og uttrykksformer – som får slippe inn uten at man gransker deres pass. Vi synes vi kjenner dem ut og inn og holder dem for å være pålitelige, eller harmløse. Vi tar dem mer og mindre for gitt; de godtas stilltiende – altså ukritisk. Men den som oppøver sin kritiske sans, blir mer og mer lydhør for hvor mye av det som synes gitt, som ikke kan tas for gitt. Slik blir man kanskje også mer oppmerksom på at sannheten ofte innehol- der så lite sant? Uansett hvordan dette enn forholder seg, etterlater lesning- en av Foucaults verker ingen tvil om at hans årelange, intense beskjeftigelse med visse av antikkens tekster er ledd i en strategi for å hankses med spørs- målet om hvorfor vår tids sannhetsorienterte diskurser inneholder 'så lite sannhet'. Når jeg leser Foucaults senere arbeider blir et av de mest interessan- te spørsmål derfor: Hvilke nye innsikter og perspektiver bidrar hans nyska- pende lese måte med i så måte?

VI

Jeg stilte ikke ovennevnte spørsmål for å gi et uttømmende svar, men for å minne om at Foucaults nyskapende lese måte av antikkens tekster også gir noen viktige hint om at også hans egne tekster kanskje best kan 'komme til nytte' eller 'anvendelse' gjennom en skapende gjenlesning. En slik skapende gjenlesning vil da ikke ha så mye preg av at man søker å skape en autoritativ tolkning av Foucaults senere verker, som av at man forsøker å utvikle nye perspektiver og ny innsikt som kan prøves ut på nye og andre områder enn dem Foucault kom til å konsentrere seg om. En slik lese måte vil for øvrig være i samklang med det etos som Foucault formulerte som en karakteristikk av de to (etter planen tre) siste bøkene han ga ut. Disse bøkene, som han ved en anledning betegnet som 'forsøket' (*l'essai*), måtte ifølge ham selv forstås "som forandrende selvutprøving i sannhetsspillet, og ikke som en forenkende tilegnelse av andre for kommunikasjonsformål" (Foucault 2001b:13).

Min utlegning av Foucault i denne artikkelen ligger med respekt å melde betenkelig nær den type forenkende formidling av andres tenkning som Foucault her distanserer seg fra. Dette problemet ligger jo i kommentarliteraturen som sjanger, noe ikke minst Foucault har påpekt.⁵ En kommentarartikkel av den sorten jeg hadde satt meg fore å skrive, som i større grad hadde preg av et forsøk på å prøve ut egen erfaring og innsikt fra lesningen av Foucault på noen få utvalgte problemstillinger, viste det seg ikke å bli særlig rom for under arbeidets gang; teksten tok en annen form. Muligens skyldes dette tyngden av Foucaults verk, muligens skyldes det den letthet man stort sett synes å ha omgått hans verk med i norske samfunnsvitenskapelige miljøer hittil (jf. Neumann 2003). Uansett, begge deler presser i retning av en litt for omstendelig framstilling av *the masterthinker*. Noen svenneprøve i 'bruken av Foucault' vil derfor ikke bli avlagt her, men jeg avslutter med noen betraktninger om hva jeg ser som en store utfordring i en slik prøve – som gjerne andre må prøve å avlegge.

Foucaults erfaring av at det er så lite sant i det som går for å være sant, er kanskje mer utbredt enn vi forestiller oss. En indikator på det er den uforholdsmessig store begeistring som blir slike ytringer til del, som inneholder 'et korn av sannhet'. Vi blir glade for smuler, vi er ikke bortskjemt. Og mon ikke valget av termen 'korn' nettopp uttrykker en smule sannhet, som metaforisk uttrykk for en erfaring mange har både av i hvilket omfang sannheten trer fram og i hvilken form den framtrer. Korn og smuler er bitte små, men

de er samtidig noe helt konkret. 'Sannheten er alltid konkret' er jo et gammelt filosofisk *dictum*. Riktignok er det mange som i selvforneymd munterhet har framholdt at dette utsagnet faller i samme klasse som kretinerens utsagn om at 'alle kretinere lyver'. Mye intelligens kan investeres i slike logiske nøtter. Men det å gjøre spørsmålet om utsagns logiske status til hovedsaken er likevel uttrykk for en viss innskrenkethet. La oss heller spørre: Hva slags *erfaring* av sannhet er som forsøkes satt ord på i slike utsagn?

Et slikt spørsmål kan åpne for en bredere horisont. På den ene siden kan dette spørsmålet være en påminnelse om at for å komme til forståelse av våre erfaringer – erkjenne sannhet – er vi henvist til å uttrykke vår erfaring og innsikt i ord. På den annen side må forestillingen om at all slags erfaring og innsikt lar seg uttrykke i ord, sies å være uttrykk for en begrenset erfaring eller innsikt. Når vi spør hva slags erfaring som kommer til uttrykk i et utsagn, kan vi altså ikke gå ut fra at erfaringens innhold forefinnes i trykkeferdig form, som bare kan 'printes ut'. Slik kan spørsmålet også fungere som en påminnelse om at de ord som sirkulerer som uttrykk for vår erfaring (i vid forstand), nettopp er uttrykk for og ikke *avtrykk av* vår erfaring.

Innholdet i de språklige uttrykk, deres mening, dannes m.a.o. i et samspill mellom det som skal uttrykkes og mediet det uttrykkes gjennom. Språket tar form av vår erfaring, men vår erfaring tar også form av språket. Dette samspillet er ikke noe vi står utenfor og kan betrakte utenfra, slik at vi kan skille samspillet elementer distinkt fra hverandre. Vi befinner oss midt inne i det. Legger vi til dette at for den enkelte av oss, altså for alle mennesker, så foreligger språket i fullt utviklet form før vi selv er påtenkt, kan vi øyne i hvilken forstand språket kan sies å ha et forsprang på oss, eller en form for overtak, i dette samspillet mellom språk og erfaring. Språket står nesten alltid klart med et begrep, selv der vi mangler erfaring, eller ennå ikke har gjort noen erfaring. Hvordan skal vi da få gitt uttrykk for det som er *vår* egen erfaring?

I mange henseende er ikke dette noe problem. Vi mennesker har mange felles erfaringer, og det språklige fellesgods er godt nok for å uttrykke og kommunisere disse – særlig de trivielle, som det jo er nok av. Hverdagspråket er godt nok til hverdags, synes det som. Men når det kommer til spørsmålet om hva som er sant, hva slags formuleringer som er sanne uttrykk for det vi vil uttrykke, for vår spesifikke erfaring på dette eller hint område, stiller saken seg annerledes. Språket, de språklige uttrykk, er i seg selv ikke rettet inn mot noe bestemt, de har en allmenn karakter, som gjør at forsøket på å bruke det til 'personlige formål', altså bruke det til å uttrykke hva en selv

vil si er sant på grunnlag av egen erfaring, ikke uten videre lykkes. Forfatteren Thomas Mann, som vi ville tro skulle ha gode forutsetninger for å lykkes her, kommenterte en gang dette ved å si at hans erfaring under arbeidet med å skrive boken *Doktor Faustus*, var at ordene i språket var for generelle i sin karakter til at det var mulig for ham å gi personene i boken den individuelle karakter han tilstrebet.

Nå er det vesentlige forskjeller mellom det å skulle uttrykke sannhet i en personlig sammenheng, i en kunstnerisk sammenheng og i vitenskapelig sammenheng. Dette er forskjellige typer diskurser, og det er forskjellige typer språkspill som finner sted innenfor dem (og som konstituerer dem). Men påminnelsen om den type problemer som hefter ved de språklige uttrykks allmenne karakter når det gjelder å uttrykke sannhet, er likevel relevant, når vi betenker at i vitenskapen er det å uttrykke allmenne sannheter – eller sannhet i allmenn form – tradisjonelt blitt ansett som målet for virksomheten.

Riktignok har dette idealet blitt kritisert fra mange hold og vinkler, bl. a. i form av pledering for lokal teori (Geertz m. fl.). Men også forsøkene på å lage lokal teori, og ikke minst mange av forsøkene på å gi teoretiske begrunnelser for hvordan lokal teori kan være en generell løsning på problemet med den samfunnsvitenskapelige diskursens drift mot det allmenne, sliter med å få det til. Problemene synes ikke å ligge så mye i intensjonen om å skape lokal teori og å være konkret, som de synes å ligge i språkets iboende tendens til nivellering av forskjeller, i kraft av ordenes og begrepenes allmenne karakter. Denne tendensen til drift mot det allmenne later til å bli ytterligere forsterket i vitenskapens sannhetsorienterte språkspill, også hos mange av dem som subjektivt ikke orienterer seg mot det allmenne. Men hvorfor? Her kan vi ha noe å lære av Foucaults studier, både innholdsmessig og forskningsstrategisk.

De uttrykk jeg hittil har brukt om denne problematikken, som: språk og virkelighet; språkets iboende tendens; 'de språklige uttrykks allmenne karakter' etc. har gjort nytten så langt. Men, de risikerer å ende opp – eller forbli – på et nivå som er så allment at de mister et korn av sannhet for hver gang de gjentas. Språket forefinnes jo ikke som en gjenstand, ei heller som et allment tilgjengelig fenomen (selv om det for visse formål og i visse sammenhenger kan gi mening å framstille det slik). Hvis vi heller anlegger et perspektiv à la Foucault, kan vi si at språket forefinnes som aktivitet, som språk i bruk. Så godt som alle Foucaults viktigste arbeider har jo hatt form av studier av bestemte diskurser. Underveis har tilnæringsmåten endret seg, som

igjen har endret karakteren av de ulike arbeidene, selv om det i en viss forstand kan sies at det er *hvilken type diskurs* han har studert som utgjør det vesentligste av forskjellene mellom hans ulike verker.

På slutten av 60-tallet skrev Foucault en bok som har blitt lest som et storstilet forsøk på å utvikle en mer allmenn teori om diskurser. Boken er utviklet gjennom teoretiske og metodologiske refleksjoner over tidligere undersøkelser av bestemte typer diskurser.⁶ Resultatet, boken *L'Archéologie du savoir*, som i engelsk oversettelse heter *Archeology of Knowledge* (Foucault 1972), inneholder et mangfold av interessante analyser og perspektiver, men er likevel et rent negativt resultat, i den forstand at han ikke kommer ut med noen allmenn teori om hva diskurser er og hvordan de konstitueres. Alle begrepene han tar i bruk, som 'epistemer', 'diskursiv formasjon' etc. brukes som begreper som angir en rekke interessante og nyskapende perspektiver på hva som er i spill når bestemte typer diskursiv aktivitet utspiller seg, men begrepene ender ikke opp som byggesteiner i en generell teori om diskurser. Det eneste begrepet han blir stående ved, som det begrepet som underminerer alle hans forsøk på å sammenfatte de ulike analyser og perspektiver til en teori, er begrepet *diskursiv praksis*. Foucault får gjennom dette arbeidet utviklet en rekke begreper og perspektiver som kan være aktuelle ved framtidige studier av andre diskurser, men han konkluderer med at man må nærme seg enhver diskurs ut fra dens spesifikke særegenheter, dvs. som en spesifikk *diskursiv praksis*.

Denne devisen har Foucault i sine senere arbeider vært tro mot. Vi må tro den har vært medvirkende til at hans sensitivitet overfor det spesifikke i den type diskursiv praksis han tok fatt på under sitt prosjekt med å studere 'seksualitetens historie' var såpass stor at han – nok en gang – måtte reorientere sine perspektiver og innfallsvinkler i pakt med den spesifikke karakteren av den diskursive praksis han studerte. Hvis vi betegner den diskursive praksis Foucault studerte som en type språkspill, kan vi si at Foucaults tilnærming i stor grad dreide seg om å oppøve en skjerpet sans for det spesifikke samspill mellom ord og gjerning som utspilte seg i disse språkspill. I stedet for å forsøke å finne ut den mer generelt forståelige betydning av deres tekster, orienterte han seg mot å finne ut av den *spesifikke* betydning disse tekstene kunne ha hatt nettopp som ledd i en helt spesifikk praksis, altså i form av en spesifikk type språkspill, forskjellige både fra den tidlige kristendommens og fra den 'moderne vitenskapens'. I denne tilnærmingen ligger det også en annen forholdningsmåte til den språklige komponent i språkspillene.

Foucaults måte å fortolke tekstene på går ikke i retning av å presse ordenes mening i retning av hvilken betydning de kan ha ut over den rent personlige, den rent lokale betydning for dem som brukte disse ordene den gang de ble sagt/skrevet. Tvert imot er det den spesifikke betydning de kan ha hatt for dem, den gang, som han er ute etter å lokalisere. Ikke for dermed å påberope seg at han er så nær som mulig innpå *wie es eigentlich gewesen ist*, men fordi det som har allmenn interesse nettopp er det spesifikke i deres praksis. Det er i kraft av hva han er i stand til å finne ut om de spesifikke forskjeller mellom deres livspraksis og vår at han kan få fram nye perspektiver og ny forståelse av spesifikke forhold i vår egen livsform. Disse forskjellene lar seg ikke uten videre beskrive/formulere allment, i form av en generell teori, fordi på det allmenne nivå vil nettopp det som er de avgjørende *differentia specifica* tendere mot å bli slettet ut. Men ved at han framstiller forskjellene mellom deres språkspill, deres diskursive praksis og vår på en så spesifikk måte som råd er, *skapes* det nye perspektiver hos oss som leser framstillingen (inkludert forfatteren selv, som jo er 'den første leser' av sitt eget verk). Disse perspektivene blir det så mulig å spille på i den videre framstilling; de får også en form for 'tilbakevirkende kraft', både for forfatteren under arbeidet med å skrive og for leseren under lesningen.

Med Foucault som eksempel kan vi nå innse at det egentlig ikke er 'det allmenne' som sådan som er problemet. Riktignok er det fortsatt slik at både humaniora og kanskje særlig samfunnsvitenskapene lider under en drift mot det allmenne som gjør at det er langt mellom de interessante korn av sannhet, målt mot den tette sammenstimling av allmenne alminneligheter, i det store gross av publikasjoner. Problemet er imidlertid ikke tilstedeværelsen av allmenne begreper, generelle teorier og perspektiver. Problemet er fraværet av det konkrete, fraværet av spesifisitet – fraværet av erfaring, for å si det i ett ord, hvis man med det mener både personlig erfaring, livserfaring og intellektuell erfaring, det være seg egen eller andres.

Sporene av slik erfaring glimrer altfor ofte ved sitt fravær – eller er bare glimtvis til stede – i det som skrives. Den gamle karakteristikken av f. eks. sosiologisk litteratur som 'romaner uten intrige' er langt fra uaktuell, og mye samfunnsvitenskapelig forskning resulterer i framstillinger som kunne kalles 'samfunnet – uten samfunnslivet'. Dette er ikke noe særegent norsk fenomen, det preger også mye av faglitteraturen internasjonalt. Årsakene er selvsagt mange og sammensatte, som man sier når man bare har peiling på en liten del av det man snakker om. Hovedårsaken kan neppe være at forfatter-

ne av disse publikasjoner mangler erfaring og livserfaring. Men én faktor vil jeg nok tro består i forfatternes mangel på nærhet til egen erfaring – ellers ville ikke så mange som tilfellet er holde ut å produsere det de faktisk gjør når de skriver sine rapporter, artikler og bøker.

En annen faktor kan være selvtilfredshet. De som er av den oppfatning at vitenskapens metoder og begreper gjør den overlegen andre former for sannhetssøken, mangler tilskyndelse til å drive ”forandrende selvutprøving i sannhetsspillet”, for å bruke Foucaults ord. Da vil man være tilfreds med å være en spiller i dette prestisjebefengte spillet, og være fornøyd med jevnt og trutt å bidra til Opplysningen. En tredje faktor kan være manglende frimodighet. Man er ikke nødvendigvis fornøyd verken med tingenes tilstand eller med sine egne bidrag til å forbedre tilstanden, men likevel – man tar ingen risiko. Man satser på ’trygg trafikk’, som Dag Østerberg i sin tid skrev, som sammenfattende karakteristikk av artiklene i 25-års ’jubileumsutgaven’ av *Tidsskrift for samfunnsforskning* (Østerberg 1986).

En fjerde faktor, kan være manglende – eller rettere: mangelfullt utviklet – evne til å gi uttrykk for sin erfaring og innsikt, altså problemer med få formulert seg slik at den kommer til uttrykk, i det man skriver. Kanskje er dette den viktigste årsaken, kanskje er den marginal – hvem vet? Uansett, her er det håp. For her er det verken manglende nærhet til egne erfaringer, manglende selvkritisk sans eller mangel på frimodighet som er problemet, men heller mangel på ’øvelse’. Jeg vil tro mange som har lest Foucault – og andre kritiske tenkere – med utbytte, sliter med å få gitt uttrykk for sin intellektuelle erfaring i sitt faglige arbeid. Her er lesningen av den sene Foucault til liten hjelp – kanskje bortsett fra hans mange påminnelser om viktigheten av å forbedre seg og sin egen praksis gjennom øvelse – *askesis*, om vi vil. For her må man gjøre jobben selv, man blir ikke bedre til å skrive ved bare å lese mer. Likevel, man har dog kommet ganske langt, når man erkjenner at det er her man må ta fatt: i egen skrivepraksis, egen skrivestil. Hvis man begynner her, med seg selv, vil man kunne få ikke bare større glede av men også større nytte av å lese Foucault – senere.

Noter

1. Et redigert referat av disse forelesningene, basert på løpende nedtegnelser av Foucaults muntlige framføring, ble i 2001 utgitt i bokform under tittelen

- Fearless Speech* (Foucault 2001a).
2. Seneca: *De ira* (Om sinne). Utgitt på engelsk og latin i serien *Loeb Classical Library*.
 3. I senere tid fikk *speculator* bl. a. betydningen 'oppsynsmann' (Johanssen et.al. 1998).
 4. For en mer konkret fortolkning av Wittgensteins bruk av språkspill, både som begrep og som framstillingsmetode, se Pålshaugen 1997; 1998.
 5. Arild Utaker har noen fine 'tilleggs kommentarer' om dette i en av sine artikler om Foucault (Utaker 2000: 25).
 6. Det dreier seg spesielt om: *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (1963) og *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. (1966) Av disse 'tidlige' studiene er to helt eller delvis oversatt til norsk (Foucault 1977; 1996).

Litteratur

- Foucault, Michel (1972) *The Archeology of Knowledge*. London: Tavistock Publications
- Foucault, Michel (1973) *Galskapens historie i opplysningens tidsalder*. Oslo: Gyldendal
- Foucault, Michel (1985) *The Uses of Pleasure. The History of Sexuality, Volume 2*. London: Penguin Books
- Foucault, Michel (1998a) Foucault. I: Michel Foucault: *Aesthetics, method and epistemology. Essential works of Foucault 1954–1984*. London: Penguin Books
- Foucault, Michel (1988b) Technologies of the self. I: L.H. Martin/H.Gutman/P.H.Hutton (eds) *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault*. London: Tavistock Publications
- Foucault, Michel (1996) *Tingenes orden*. Oslo: Aventura Forlag
- Foucault, Michel (2001a) *Fearless speech*. Los Angeles: Semiotext(e)
- Foucault, Michel (2001b) *Seksualitetens historie II. Bruken av nytelsene*. Oslo: EXIL
- Jan Johanssen et. Al. (1998) *Latinsk norsk ordbok*. Oslo: J.W. Cappelens forlag
- Neumann, Iver (2003) Forord. I: Michel Foucault *Forelesninger om regjering og styringskunst*. Oslo: J.W. Cappelens forlag
- Pålshaugen, Øyvind (1997) Habermas versus Wittgenstein – finnes det en postmoderne vitenskap? I: ds. *Kritikk av den ene fornuft. Adorno, Derrida*

- og *Wittgenstein contra Habermas*. Oslo: Spartacus Forlag
- Pålshaugen, Øyvind (1998) Kulturvitenskap som kulturkritikk – Ludwig Wittgensteins aktualitet. I: Elisabeth L'orange Fürst & Øystein Nilsen (red) *Modernitet. Refleksjoner og idébrytninger*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag
- Utaker, Arild (2000) Michel Foucault: Maktens forvandlinger. I: Iver Neumann (red) *Maktens strateger*. Oslo: Pax Forlag
- Veyne, Paul (1997) The Final Foucault and His Ethics. I: Arold I. Davidson (ed) *Foucault and his interlocutors*. Chicago: The University of Chicago Press
- Østerberg, Dag (1986) Trygg trafikk. I: *Sosiologi i dag* 1, 11-25

Sammendrag

I den siste perioden av sitt liv var Foucault intenst beskjeftiget med studiet av tekster fra den gresk-romerske antikken. Disse studiene var en del av hans livslange prosjekt med å studere hvorledes de forskjellige måtene som 'menneskenes diskurser om sannheten om seg selv' har tatt form på i vesten. Hensikten med disse studiene har aldri vært å skrive en historie om sannhet som historisk betingete sannheter. Intensjonen har heller vært å forstå hvorfor vår tids sannhetsorienterte diskurser er blitt slik at "sannheten inneholder så lite sannhet", som Foucault en gang uttrykte seg. Med utgangspunkt i en forelesningsrekke om frimodighet, som han holdt høsten 1983, året før han døde, framstiller denne artikkelen noen av de mest sentrale temaene i den sene Foucaults tenkning. Artikkelen forsøker å demonstrere den eksemplariske verdien av Foucaults evne til å være spesifikk i sin behandling av allmenne problemstillinger.