Södertörns högskola | Institutionen för filosofi
Magisteruppsats i filosofi 30 hp | Vårterminen 2011

Genealogin

kunskapen, moralen och subjektet

– En undersökning av det genealogiska i Friedrich Nietzsches och Michel Foucaults arbeten

Av: Manne Lappalainen
Handledare: Fredrika Spindler

södertörns högskola
SÖDERTÖRN UNIVERSITY

Abstract

In the following essay I offer an analysis of the concept of genealogy in the works of Friedrich Nietzsche and Michel Foucault. The genealogical is illuminated as a critical approach, a period and a method. Taking as a point of departure Foucault's description of genealogy as a historico-philosophical method, with which we can approach the question of how we constitute ourselves as human beings, by analyzing our ideas about knowledge, morals and the self as an acting subject, I go back to Nietzsche, from where Foucault derives his genealogical project. By analyzing how Nietzsche examines the three domains of genealogy, found in Foucault's description – knowledge, morals and the subject – I thereby present a way to read, understand and use the works of Nietzsche, a reading of Nietzsche which at the same time brings out some of the core topics, offering a more profound understanding of Foucault's genealogical project. My overall reading will show that one of the main aspects of what can be understood as the genealogical method is to locate concepts that constitute the way we think and act. In trying to determine the social and practical settings where these concepts take on form and content, the genealogy demystifies the located constituting concepts, offering new perspectives on how the present lives its past. This reading will show how the genealogy interweaves the philosophical and historical, at the same time exposing the problematic and varying practical and social settings that produce and uphold the inevitable link between the political and the human.

Innehåll

1. Introduktion och frågeställning 3
1.1 Disposition och urval 5
1.2 Begreppet genealogi 7
1.3 Metod och forskningsläge 11
2. Nietzsches historiska filosofi 21
2.1 Kunskapen som medel 23
2.1.1 Språket, medvetandet och sanningen 24
2.1.2 Förnuftet 27
2.1.3 Historien 29
2.2 Moralen och undergången 32
2.3 Subjektet – slagfältet 39
2.3.1 Introspektionen 40
3. Foucault 44
3.1 Nietzscheanen 46
3.1.1 Foucaults Nietzsche 49
3.1.2 Precisering av det genealogiska företaget 53
3.2 Arkeologiska perioden – kunskapens omdömesformer 56
3.2.1 Arkeologin blir del av genealogin 61
3.3 Genealogiska perioden – de sociala praktikerna 62
3.3.1 Historien, händelsefilosofin och den okroppsliga materialiteten 63
3.3.2 Panoptismen och regementaliteten 66
3.3.1 Bekännelsen, bikten, psykoanalysen 69
3.4 Problematiseringen – självteknologierna 70
3.5 Aktualitetsfilosofin 76
4. Avslutande diskussion 80

1. Introduktion och frågeställning

I föreliggande uppsats ska jag genom en läsning av Friedrich Nietzsche och Michel Foucault arbeta fram genealogin som en övergripande historiefilosofisk metod med vilken vi kan möta frågan om hur vi förstår den egna aktualiteten. Genom att lyfta fram några gemensamma grunddrag i deras arbeten vill jag visa på en form av aktualitetsfilosofi, som, genom en problematisering av den traditionella och samtida förståelsen av historien, öppnar för ett undersökande av hur vi själva skapar villkoren för erfarenhet, tänkande och hur vi konstituerar oss själva som människor. Idéerna om kunskapen, moralen och subjektet framträder här som det genealogiska förfarandets fokusområden. Mitt undersökande kommer att belysa genealogin som en grundläggande kritisk inställning, som en period och som en övergripande metod.

Genomgående kan man se hur Nietzsche intar en kritisk inställning till tidigare filosoferande, och på vad han uppfattar som en mänsklig (över)tro på alla förklaringsmodeller med universella anspråk. Nietzsches kritiska inställning accentueras från och med andra hälften av 1880-talet. Snarare än att betrakta detta som ett tydligt brott med det tidigare arbetet framstår det som om Nietzsche här preciserar ett nytt filosofiskt grepp och börjar skörda frukterna av det tidigare arbetet. Vad man anakronistiskt kan tala om och vad jag i uppsatsen kommer att beskriva som Nietzsche genealogiska metod börjar här ta form. Den kritiska inställningen utmynnar i genealogiska undersökningar – en form av historiskt filosoferande kring hur människan skapar sig själv utifrån en tro på givenheten hos vissa begrepp och systematiska förklaringar.

Foucault härleder sitt eget historiefilosofiska perspektiv från Nietzsche. Liksom Nietzsche riktar han fokus på *hur* det vi tror oss veta konstituerar oss, på vetandets effekt, snarare än *vad* det är vi faktiskt vet. Från ett fokus på vad han tänker sig som vetandets *episteme*, de teoretiska principer som vetandets artikulering är upphängt på, under 1960-talet och vad som brukar beskrivas som hans arkeologiska period, övergår han under 1970-talets början till att flytta tyngdpunkten mot hur framställandet av kunskap är kopplat till olika sociala praktiker och hur kunskapen formas i själva distributionen – i vetandeutbytet. Genomgående skissar Foucault på olika teoretiska angreppssätt. Mot slutet av hans bana, i början av 1980-talet, utmynnar dessa skisser i en genealogisk arbetsmetod, vars aktualitet och grundläggande drag jag med denna uppsats syftar till att tydliggöra.

Som förfaringssätt har genealogin alltså ett ursprung hos Nietzsche, men blir samtidigt först filosofiskt tematiserad genom den franska nietzschereceptionen, under 1960-talet,[1] och i synnerhet av Foucault, som utvecklar genealogin till sin egen övergripande historiefilosofiska metod. Det är först Foucault som explicit beskriver kunskapen, moralen och subjektet som genealogins tre axlar – och det är i linje med dessa axlar följande uppsats utvecklar sig.[2]

Den rörelse jag i det föreliggande kommer att göra kan därmed beskrivas i termer av en loop (Foucault – Nietzsche – Foucault). Från Foucaults definition av genealogin som en historiefilosofisk metod, uppbyggd kring frågorna om kunskapen, moralen och subjektet, kommer jag ”gå tillbaka” till Nietzsche och undersöka hur han iscensätter analyser av dessa tre områden. Min avsikt är här att visa hur Nietzsche arbetar kring, problematiserar och knyter samman kunskapen, moralen och subjektet; detta kopplar jag samman med Foucaults nietzscheläsning; därefter undersöker jag hur Foucault arbetar genealogiskt, det vill säga hur det genealogiska aktivt arbetas fram i Foucaults egna arbeten. Jag gör inte en komparation mellan Nietzsche och Foucault, utan försöker snarare extrapolera och lyfta fram genealogin, som ett resultat av Foucaults möte med Nietzsche, där genealogin utvecklas till en övergripande historiefilosofisk metod till att möta frågan om den egna aktualiteten och konstitutionen av villkoren för erfarenhet. Mitt primära syfte med denna uppsats är således att presentera ett sätt att arbeta filosofiskt, utifrån en viss förståelse av historien och det historiska; samtidigt som jag därigenom belyser och förtydligar relationen mellan Foucault och Nietzsche (jag visar här också på andra relationer till några för dem viktiga filosofer). Slutligen tänker jag mig att mitt arbete också erbjuder en ingång till att förstå och använda Nietzsches och Foucaults egna respektive arbeten.

[1] Gilles Deleuze har en betydande roll här. Troligtvis är han den första att lyfta fram begreppet ”genealogi” som filosofiskt betydelsefullt för Nietzsches sätt att förstå det historiska, och jag kommer att vidareutveckla Deleuzes nietzscheläsning, hans idé om det genealogiska och Deleuzes relation till Foucault. Att genealogin först får filosofisk aktualitet under 1960- och 1970-talet, och i synnerhet då genom Foucaults arbeten, noteras också i *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Jag återkommer till detta och till Deleuze i min diskussion med tidigare forskning.

Alan D. Schrift trycker på hur det franska ”användandet” av Nietzsche under 1960- och 1970- talet lyfter fram dittills föga utvecklade delar av Nietzsches filosofi – hur ursprunget och utgångspunkten alltid redan är en tolkning, språkets kreativitet och problemet med den metafysiska låsningen vid ”människan” som ett priviligerat centrum för representationellt tänkande och diskurs – och laddar därmed om Nietzsches filosofi på ett sätt som gör det svårt att skilja Nietzsches ”egen filosofi” från ett senare användande av den (Schrift lyfter här främst fram Foucault och Deleuze, men uppmärksammar även Lyotards och Derridas nietzscheläsningar). Se Schrift, Alan, D., ”Nietzsche’s French Legacy”, Higgins&Magnus (red), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press 1999, ss. 323-355. Som jag ser det, vilket jag kommer utveckla i det föreliggande, är genealogin som förfaringssätt därigenom också ett resultat av den franska nietzschereceptionen.

[2] Var och hur Foucault gör detta återkommer jag till under rubriken 1.2 Begreppet genealogi.

Läsningen av Nietzsche är uppbyggd kring tre frågor: Vad innebär genealogin för Nietzsche? Hur iscensätter Nietzsche analyserna av kunskapen, moralen och subjektet? Hur hänger dessa tre områden samman?

Läsningen av Foucault styrs av följande tre frågor: Vad innebär genealogin för Foucault? Hur läser Foucault Nietzsche? Hur utvecklas genealogin hos Foucault?

1.1 Disposition och urval

Utifrån kunskapen, moralen och subjektet som tematisk disposition kommer jag i uppsatsen då gå tillbaka och undersöka hur genealogin iscensätts hos Nietzsche. För detta krävs en övergripande diskussion kring hur genealogin får sin filosofiska laddning. Diskussionen utvecklas under rubriken **1.2 Begreppet genealogi**, vilket svepande belyser Nietzsches kritiska inställning, Foucaults sammantagna rörelse, tydliggör min egen looprörelse och ger den tematiska dispositionen (kunskapen, moralen, subjektet) för läsningen av Nietzsche.

Läsningen av Foucault och Nietzsche kommer givetvis knytas an till tidigare forskning. De mest relevanta bidragen för uppsatsens vidkommande förhåller jag mig till genomgående i den löpande texten. Vad som mer ter sig som sidospår, men fortfarande relevant, förläggs till den underbyggnad som utgörs av fotnoterna. I den övergripande presentationen av sekundärlitteraturen under rubriken **1.3 Metod och Forskningsläge** presenteras också utarbetandet av genealogin i relation till ett upplysningsfilosofiskt projekt och dess politiska implikationer. Den upplysningsfilosofiska aspekten kommer också att visa sig vara en av genealogins mest kontroversiella och därför kanske också viktigaste implikationer. Här blir det också uppenbart varför genealogin, betraktad som en historiefilosofisk metod att analysera kunskapen, moralen och subjektet, i förlängningen alltid blir politisk, vilket också öppnar för frågor som framtida genealogisk forskning kan ta sig an. Efter genomgången av metoden och forskningsläget följer läsningen av Nietzsche.

Under rubriken **2. Nietzsches historiska filosofi** diskuteras genealogin som kritisk inställning och skördeperiod hos Nietzsche. Under **2. 1 Kunskapen som medel** undersöks hur Nietzsche, genom att utmana vad han ser som det traditionella tänkandets grundvalar, behandlar idén om kunskapen; hur språket, sanningen och medvetandet får moraliska implikationer, då det övertidsliga förnuftet och den kronologiska historien ifrågasätts som positiviteter. Under **2.2 Moralen och undergången** flyttas undersökandet följaktligen till hur han behandlar idén om moralen; med en spekulativ ”psykologisk blick” presenterar Nietzsche subjektet som ett moraliskt slagfält. Uppsatsens nietzschedel utmynnar i undersökandet av

självkonstitutionen under rubriken **2.3 Subjektet – slagfältet**. Utifrån självreflektionens möjliga verkan, från idén om vad ett aktivt tänkande skulle kunna innebära, problematiseras Människan och Upplysningens förnuftiga människoideal och introspektionen som en väg till sanning.

Det finns en komplexitet i Nietzsches arbeten som gör det svårt att överhuvudtaget rättfärdiga ett urval. En säkerligen medvetet inbyggd motsägelsefullhet i texterna tvingar läsaren till att hela tiden själv fatta beslut, inte om vad det står, men om vad det är som menas. Det är helt uppenbart att Nietzsche genomgående vill visa att varje försök att nå en fast punkt både börjar och utmynnar i *tolkningar*. För den här uppsatsens del har jag valt att ge *Till moralens genealogi*, *Den glada vetenskapen* och *Ecce Homo* störst uppmärksamhet, då dessa är produkter av Nietzsches senare tänkande; de är också arbeten där Nietzsche tydligt kopplar samman frågorna om kunskapen, moralen och subjektet.[3] Bland de tidigare arbetena är ”Om historiens nytta och skada för livet”, den andra av Nietzsches *Otidsenliga betraktelser*, av särskilt intresse, eftersom han här presenterar en kritik av historievetenskapen och det övertidsliga förnuftet; flera av de tankegångar jag uppmärksammar i de senare arbetena letar sig tillbaka till denna otidsenliga betraktelse. På det hela taget har jag försökt att, i alla fall övergripande, bekanta mig med alla Nietzsche publicerade verk, inte för att ge någon uttömmande bild, vilket jag inte heller tror är möjligt, utan för att Nietzsche själv flera gånger refererar tillbaks till de tidigare arbetena, vilket han gör för att visa läsaren hur han ständigt är i färd med att *omvärdera* det han gjort, ett omvärderande som, i kombination med det tolkande, jag förstår som utmärkande för det genealogiska. De spridda nedslag i hans samlade verk som genomgående görs motiverar jag med att dessa tematiskt knyter an till den fråga som diskuteras. Urvalet motiveras ytterligare under rubriken **2. Nietzsches historiska filosofi**.

Under rubriken **3. Foucault** börjar jag med att sammanfattande lyfta fram de frågor Nietzsche uppmärksammat, vilka sedan kopplas till hur Foucault utvecklar sin genealogiska metod. Kortfattat uppmärksammar jag därefter Foucaults relation till andra för honom betydelsefulla tänkare, däribland Heidegger och Kant, för att sedan diskutera hur Foucault läser Nietzsche. Här är artikeln ”Nietzsche, genealogin, historien” av särskilt intresse, eftersom den utgör det enda arbete där Foucault gör en mer systematisk läsning av Nietzsche. Därefter följer en genomgång av Foucaults tematiska förskjutningar och framarbetandet av genealogin som metod; en utveckling som går från **3.2 Den arkeologiska perioden –**

[3] Både när det gäller min läsning av Nietzsche och av Foucault använder jag mig av svenska översättningar. *Les Mots et les choses* finns ännu inte översatt till svenska, och jag använder mig här av den engelska översättningen *The Order of Things* (Routledge 2009). Vissa av de föreläsningar från Collège de France som jag hänvisar till finns heller inte ännu översatta till svenska, också här använder jag mig av engelska översättningar.

kunskapens omdömesformer, till **3.3 Den genealogiska perioden – de sociala praktikerna** och utmynnar i **3.4 Problematiseringen – självteknologierna**. Urvalet till läsningen av Foucault är orienterat mot de större arbeten han färdigställer under respektive period, vilket kompletteras med hans föreläsningar från Collège de France, mindre artiklar och intervjuer. Istället för att göra mer detaljerade undersökningar av de enskilda arbetena visar detta urval på de frågor han ställer sig, hur han tänker sig att man kan närma sig dem och lyfter fram de förskjutningar och preciseringar, som Foucault genomgående gör längs den genealogins röda tråd vi finner i konstitutionen av villkoren för erfarenhet.

Den upplysningsfilosofiska och politiska aspekten av genealogin accentureas slutligen under rubriken **3.5 Aktualitetsfilosofin**. Därefter summeras uppsatsen: läsningen av Nietzsche och läsningen av Foucault sammanfogas i en **4. Avslutande diskussion**, en diskussion som också pekar mot framtida genealogiska projekt.

1.2 Begreppet genealogi

Att för Nietzsches del tala om genealogin som en grundläggande kritisk inställning, som period eller hans historiefilosofiska metod är problematiskt, i synnerhet för att han själv aldrig talar om sitt filosoferande i termer av en genealogisk metod. Samtidigt kan vi utifrån hans senare produktion – 1880-talets senare hälft – vilket han själv betraktar som sin *skördeperiod*, lyfta fram *Till moralens genealogi* (1887) – vilken Nietzsche i den ”självbiografiska” *Ecce homo* (färdigställd 1888, först publicerad postumt 1908), beskriver som en avgörande förberedande studie för *en omvärdering* av alla värden[4] – som det arbete där Nietzsche på allvar för första gången försöker sig på en övergripande analys, inte då enbart av moralens genealogi, utan en analys ”utifrån en gemensam rot, utifrån en kunskapens rådande *grundvilja*”, allt tänkande, hans eget inkluderat, härstammar från. I *Till moralens genealogi* driver Nietzsche tesen att allt vi tror oss veta kan, och måste i slutändan, betraktas ur ett moraliskt perspektiv, och frågar sig vad som händer med vår kunskap då vi gör detta. Rent begreppsligt är verket också en uppenbar utgångspunkt för Nietzsches genealogi. Från företalet kan man i grova drag få en antydan om vad en nietzscheansk genealogi kan tänkas innebära, hur en omvärdering av alla värden skulle kunna gå till och vilka syften en omvärdering kan tänkas tjäna.[5]

[4] Se förordet till *Ecce homo*, samt kapitlet om *Till moralens genealogi*, översättning Jakobsson, Jim, opublicerat manus under utgivning av Symposion.
[5] *Till moralens genealogi*, översättning Handberg, Peter, Symposion 2002, företal, § 1-2, ss. 191-192.

Till moralens genealogi inleder med ett företal där Nietzsche frågar sig vad det skulle innebära om vi sökte efter *oss* själva och våra *upplevelser*. Hur skulle vi någonsin kunna ge några bestående definitioner av oss själva, upplevandet och upplevelserna utan *att göra själva upplevandet verkningslöst*? Alla distinktioner verkar endast tillfälligt avgränsade på livet om inte livet definieras som något stillastående, något som bestämt låter sig definieras (något dött?). Men Nietzsche inser att han *inte* kan *avfärda* dessa distinktioner, istället måste de bli utgångspunkten, grundvillkoren för hans undersökning. En undersökning av var ”vårt vetandes bikupor står”, en analys av våra idéer om kunskap, måste ta vägen via ”våra moraliska fördomars *härkomst*”.[6] Nietzsche annonserar att han vill analysera hur dessa distinktioner – det erfarna, erfarandet och den erfarande – vuxit fram, en analys som kommer visa att allt tänkande väsentligen har ett moraliskt ursprung. Redan här kan man tänka sig en nietzscheansk genealogi utifrån följande tredelning: Vilka försanthållanden, vilket vetande, eller vilka för-domar utgår villkoren från (kunskapens ursprung)? Vilka syften tjänar dessa villkor (moralens ursprung)? Hur formar dessa villkor människan (subjektets ursprung)?

Samtidigt ger Nietzsche aldrig en sådan uppställning av genealogin. Det är inte Nietzsche som presenterar en definition av genealogin och dess tre överlappande frågor om kunskapen, moralen och subjektet. Tredelningen framträder explicit först hos Foucault. Att vända sig till Foucault för en tydligare beskrivning av genealogin är så att säga genealogiskt det mest passande sättet. Det är först Foucault som talar om genealogin i termer av en egen metod, en metod han successivt omformulerar och kontinuerligt praktiskt omprövar, en metod som han likväl härleder från Nietzsche. Jag menar att det bästa sättet att tillgodogöra sig genealogin är att utifrån Foucaults retrospektiva beskrivning av den 1983 arbeta sig tillbaka till Nietzsche, för att se hur Foucaults fråga föddes hos Nietzsche. Att ta denna ”omväg” är också, vilket jag kommer att argumentera vidare för, det effektivaste sättet; och kanske är det enda sättet att göra en systematisk läsning av Nietzsche att ställa honom en fråga. Formulerandet av frågan finner vi hos Foucault.

I 1983-års första föreläsning på Collège de France beskriver Foucault hur han karriären igenom arbetat på ett projekt där han velat undersöka hur människan sätter villkoren för erfarenhet och därigenom konstituerar sig som subjekt eller subjektifierar sig själv. Hans professorsstol på Collège de France bar namnet ”Tankesystemens historia”. För att beskriva ”tänkandet” föreställde han sig en analys uppbyggd kring tre fokuspunkter. Till att börja med frågar han sig: 1) Under vilka omdömesformer har kunskapen presenterats, vilka

[6] Ibid.

kunskapsmässiga kriterier har ställts upp för fällandet av sanna omdömen? Den första frågan går över i den andra: 2) Hur har dessa omdömesformer skapat normativa ramverk för individerna? Och den tredje frågan utmynnar i: 3) Hur har vi i linje därmed skapat möjliga existensmodi för människan som subjekt?[7]

Foucault beskriver sitt arbete i form av en ”kritisk historieskrivning”, en historieskrivning som utmärker sig i sitt fokus på den sociala konstruktionen av erfarenhetsvillkoren. Den kritiska historieskrivningen vill visa på de utrymmen av oenighet som hindrar oss från att betrakta historien som en koherent och obruten evolutionär process. I en intervju med Hubert Dreyfus och Paul Rabinow, från april samma år, beskriver Foucault, i linje med dessa tre fokuspunkter, sitt övergripande projekt som genealogin och dess tre områden:

> Three domains of genealogy are possible. First a historical ontology of ourselves in relation to truth through which we constitute ourselves as subjects of knowledge; second, a historical ontology of ourselves in relation to a field of power through which we constitute ourselves as subjects acting on others; third, a historical ontology in relation to ethics through which we constitute ourselves as moral agents.[8]

Genealogin består enligt citatet alltså av tre områden, eller snarare: rör sig över tre domäner. Till att börja med har vi *en sanningens historiska ontologi*, vilket innebär ett undersökande av hur vi i relation till våra försanthållanden, hur vi genom vår definition av sanning, gör oss själva till kunskapens subjekt. Därefter rör vi oss mot *en maktens historiska ontologi*, där vi undersöker hur vår syn på makt får oss att förhålla oss till våra medmänniskor och därigenom skapar moraliska regler, normer för det sociala varat. Den tredje domänen omfattar *en etikens historiska ontologi* som fokuserar självreflektionens verkan. Det är inte helt uppenbart varför

[7] Foucault, Michel, *The Government of Self and Others – Lectures at the Collège de France 1982-1983*, översättning Burchell, Graham, Pallgrave Macmillan 2010, ss. 3-5.

[8] *Ethics, Subjectivity and Truth, The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984, Vol. 1*, Paul Rabinow (red), Penguin Books 2000, s. 262. Intervjun finns också återgiven i Dreyfus, Hubert, Rabinow, Paul, *Michel Foucault: Beyond Struturalism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press 1992, ss. 229-252. Foucault menar att vad han beskriver i intervjun som genealogins tre axlar (*three axis of genealogy*) alla var närvarande i hans första större verk *Vansinnets historia*; i de därpå följande *Klinikens födelse* (ej utgiven på svenska, på franska utgiven som *Naissance de la clinique*, på engelska *The Birth of the Clinic*) och *Orden och tingen* (under utgivning på svenska, den franska titeln är *Les Mots et les choses*, den engelska *The Order of Things*) studerade han sanningsaxeln; i *Övervakning och straff* (på franska som *Surveiller et punir*, engelska *Discipline and Punish*) maktaxeln; och i *Sexualitetens historia* (*L'histoire de la sexualité*, *The History of Sexuality*) den etiska axeln, självets relation till sig själv. *Sexualitetens historias första band – Viljan att veta*, är tydligare kopplad till maktanalysen i *Övervakning och straff*, medan det först är i de andra två banden han går över till att fokusera etikaxeln.

Foucault väljer att begreppsligt tala om makten i termer av moral och självreflektionen i termer av etik. Den avgörande skillnaden mellan de två domänerna är att den historiska ontologin över makten fokuserar moralens sociala vara, samhällsmoralen, den moraliska koden; ontologin över etiken fokuserar den individuella människans förhållningssätt till den moraliska koden.

Genealogin syftar alltså till att beskriva hur vi sätter villkoren för erfarenhet genom att undersöka vilken betydelse vi tillskriver kunskapen, moralen och vår egen agens som subjekt. Vad Foucault talar om som ”historiska ontologier” utgörs av undersökningar som tar sin utgångspunkt i vad han tänker sig som ”antropologiska universaler” (vansinnet, kriminaliteten, sexualiteten), och hur vi genom att analysera dessa begrepps konstituerande verkan på oss i dag – i relation till de historiska texter och de praktiker vi tänker oss att dessa begrepp och texter sprungit ur – finner öppningar som låter oss reflektera över hur vi skapar oss själva.

Generellt kan man också koppla hur Foucault ovan beskriver genealogins tre områden till en kronologisk tredelning av hans rörelse. Utan att egentligen frångå frågan om subjektets konstitution och villkoren för erfarenhet kom han under olika perioder att lägga olika mycket emfas på de tre överlappande delarna, varje period korresponderar således också mot respektive del i Foucaults sammantagna rörelse. 1) Arbetet under sextiotalet kan sammanfattas som den *arkeologiska perioden*, där Foucault analyserar diskursiva praktiker: fokus ligger på *språket* och hur vi genom historisk tillbakablick kan koppla samman språkliga utsagor med teoretiska principer som möjliggör deras artikulering, vilket sammantaget bildar *diskurser* som formar människan både till objekt och till subjekt för kunskap. 2) Första hälften av sjuttiotalet, till och med publikationen av *Viljan att veta* 1976, utgör den *genealogiska perioden*: fokus ligger på *kunskapens relation till makt*, hur vi som subjekt agerar gentemot andra subjekt. Här flyttas den arkeologiska frågans fokus på de teoretiska principerna till vilka praktiska effekter de har och lämnar människan/subjektet med. 3) Den sista perioden, från slutet av sjuttiotalet och fram till Foucaults död 1984, brukar sammanfattas som *problematiseringen*: fokus är på hur vi som subjekt förhåller oss till oss själva och sanningen. Självets relation till självet och till sanningen problematiseras i form av *etisk* praktik. Det råder en generell konsensus i sekundärlitteraturen kring dessa periodiseringar och de tematiska förskjutningar som periodindelningen också är upphängd på. Det som kan framstå som problematiskt, och det jag syftar till att utveckla i det föreliggande, är att genealogin som metod eller övergripande förfaringssätt först når sin fulla styrka när man övergripande tar in hela Foucaults rörelse, inte begränsar sig till den ”genealogiska perioden”, utan

uppmärksammar hur frågan om kunskapen, frågan om moralen och frågan om subjektet sammantaget ger alla Foucaults arbeten ett förnyat djup och samtidigt tydligare visar på kopplingen till Nietzsche.[9]

Man skulle kunna beskriva det som att arkeologin undergräver de vetenskapliga disciplinernas sanning: utifrån historiska begreppsanalyser kommer den vetenskapliga kunskapens ”omedvetna matriser” i anakronistisk, i betydelsen nutida, belysning. Med arkeologin inleds återundersökandet av hur kunskapen tar form. Genealogin fokuserar – i den form den var begränsad till under den genealogiska perioden – i sin tur hur vetandet, de vetenskapliga disciplinernas tillsammans med den mer allmänna kunskapen, i en specifik praktisk kontext formar människan till ett subjekt underkastat ett visst vetande och en viss tro på sin egen agens i relation till omgivning och andra människor. Med genealogin undersöker vi här kunskapens normativitet. Problematiseringen fokuserar den mänskliga agensen, hur vi som subjekt, genom att problematisera vår egen rumtidsliga och historiska position, definierar och förhåller oss till sanningen och genom den erhåller kunskap om oss själva. Självets relation till sanningen blir belyst i form av en etisk praktik: Vi frågar oss vilken del av oss själva som berörs av våra kunskapsmässiga anspråk? Utifrån vilka kriterier kan vi tillgodogöra oss kunskapen? Hur formar kunskapsinsamlandet oss som människor? Och vad har vi för mål med kunskapen? Kunskapens politiska dimension accentueras.

I ett försök att peka ut en ingång till dessa tre områden kan vi formulera genealogin som en rörelse i tre överlappande steg. 1) *Kunskapen*. Hur definierar vi kunskap och därigenom underkastar oss den sanning den erbjuder? 2) *Moralen*. Vilken moral och vilka uppföranderegler innebär underkastelsen för vårt sociala vara? 3) *Subjektet*. Hur förstår vi oss själva som individuella agenter och vad ger det oss för öppningar i termer av möjligheter och ansvar?

1.3 Metod och forskningsläge

För uppsatsens vidkommande hämtas alltså genealogin och dess tre områden – kunskapen, moralen och subjektet – från Foucault; denna beskrivning av genealogin styr läsningen av Nietzsche. Läsningen av Nietzsche orienteras mot hur han iscensätter analyser av dessa tre områden, hur han föreställer sig att kunskapen, moralen och subjektet hänger samman och

[9] För övergripande diskussioner om periodiseringen och de tematiska förskjutningarna se till exempel Gary Guttings introduktion till *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press 2005; se även Paul Pattons foucaultartikel i Critchley, Simon & Schroder William (red), *A Companion to Continental Philosophy*, Blackwell 1998.

varför filosofin måste ta vägen via historien för att möta dessa idéer – och syftar till att utarbeta vad genealogin innebär som grundläggande (kritisk) inställning och hur den hos Nietzsche framträder som metod, det vill säga hur Nietzsche tänker sig att en analys av kunskapen, moralen och subjektet ska gå till och vad den ställer *oss* inför.

Uppsatsen erbjuder således en nietzscheläsning som utgår från Foucaults beskrivning av genealogin och som sådan måste den situeras i relation till andra nietzscheläsningar. Det är en läsning som inte syftar till ett utarbetade av Nietzsches egen filosofi; istället är då ingången en tematik hämtad på annat håll, en tematik som likväl återfinns hos Nietzsche.

Blackwells *A Companion to Nietzsche* presenterar Nietzsche som en ”intellektuell revolutionär”, en revolutionär som alltjämt utmanar våra tankar om existensen och därmed också hur vi lever. Nietzschearvet är komplext; flera konkurerande och kompletterande tolkningar överlappar och ger en diversifierad Nietzsche. I introduktionen till Blackwells *Companion* urskiljs samtidigt två huvudaspekter i receptionen av Nietzsche: den ena fokuserar på kärnan i hans filosofi och försöker göra reda för de centrala begrepp hans samlade verk kan tänkas vara uppbyggda kring; den andra fokuserar de olika uppgifter Nietzsche föreställer sig att människan står inför och de olika projekt han i linje därmed tänker sig.[10]

Det perspektiv jag anlägger tar i modifierad form fasta på båda dessa aspekter. Istället för att lägga fokus på Nietzsches egna begrepp, öppnar läsningen för frågan om vilka begrepp som överhuvudtaget kan sägas vara kulturellt och erfarenhetsmässigt konstituerande, och vad det är som gör att vissa begrepp får en konstituerande roll. Den övergripande kritiska inställning, som också förenar Foucault och Nietzsche, framträder i min läsning som kärnan i Nietzsches filosofi och utgör också uppsatsens röda tråd – en inställning som syftar till att fånga in den egna aktualiteten, via ett undersökande av våra idéer om kunskapen, moralen och subjektet. Det innebär ett kontinuerligt tolkande och omvärderande. För detta ändamål kan inte Nietzsches egna begrepp heller få fixerade betydelser. På så vis erbjuder ingen nietzscheläsning något facit; varje ny läsning ställer läsaren inför sina egna (nuvarande) förgivettaganden. Av redaktörerna till *The Cambridge Companion to Nietzsche* beskrivs just detta *aktualitetsperspektiv* som en fundamental aspekt av Nietzsches filosofi, som Nietzsches begreppsapparaturs, och övergripande filosofis ”självkonsumerande karaktär”.[11]

[10] Ansell Pearson, Keith, “Introduction”, *A Companion to Nietzsche*, Blackwell Publishing 2006.
[11] Magnus, Bernd, Higgins, Kathleen, M., (red) *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press 1999, ss. 6-7.

Richard Schacht beskriver, i ”Nietzsche’s kind of philosophy”, Nietzsches filosofi som ett försök att arbeta fram ett perspektiv på kunskap som en föränderlig och samtidigt konstituerande idé. Hans filosofiska ”företag” har för detta avseende två sammankopplade aspekter: den är *tolkande och utvärderande*. Schacht understryker Nietzsches filosofis ”experimenterande karaktär”, och hur den hela tiden prövande närmar sig olika perspektiv på människans uppfattningsförmåga och hur hon värderar kunskapen.[12]

En annan läsning som också uppmärksammar två huvudaspekter är Robert Guays ”The Philosophical Function of Genealogy”. Enligt Guay visar genealogin att ideal och idéer hela tiden i tolkande form omvärderas, inte på grund av deras teoretiska defekter, utan genom specifika historiska misslyckande i det praktiska bruket av dem. Den andra huvudaspekten är att genealogin visar hur formerna för mänsklig agens genom historien har varierat. Guay poängterar också att kunskap för Nietzsche innebär *en självförvållad asketism*, vilket skiljer den från till exempel blott tro eller direkta intryck. Nietzsche betraktar människan som ”det ännu inte fastställda djuret” – och kunskapen är därmed ett arbete vi utför på oss själva.[13] En liknande bild av Nietzsches tolkande och utvärderande filosofi framträder i Paul van Tongerens ”Nietzsche and Ethics”. Det Tongeren lägger till är att samtidigt som Nietzsche tänker sig människan som det ännu inte fastställda djuret, menar han också att det som också utmärker människan är hennes behov av att försöka definiera sig själv, försök som oundvikligen kommer att omvandla det själv hon är eller trodde sig vara.[14] Alla dessa aspekter återkommer och utvecklas i min läsning (i synnerhet under rubriken **Moralen och undergången**).

Jag kommer att fokusera på hur Nietzsche utmanar traditionellt tänkande, genom att han både frågar sig vad ”det traditionella” utgörs av och samtidigt uppmärksammar hur problematiskt det är att syntetiskt begreppsliggöra traditionen, vilket han gör i syfte att undersöka tänkandets möjlighet överhuvudtaget och tänkandets förmåga att skapa verkligheten. I Cambridges *Companion* framhålls hur Nietzsches filosofi gör begrepp och utpekade objekt till ”händelser” och hur dessa händelser ordnas i ”händelsefamiljer”. I läsningen av Foucault kommer detta fokus på ”händelsen” tillbaka i form av en ”händelsefilosofi” (vilket utvecklas närmare under rubriken **Historien, händelsefilosofin och den okroppsliga materialiteten**). Vårt möte med traditionella begreppsföreställningar handlar inte om att arbeta fram någon form av bakomliggande första Ursprung, varken i

[12] Schacht, Richard, ”Nietzsches kind of philosophy”, *The Cambridge Companion to Nietzsche*, ss. 151-180.
[13] Guay, Robert, ”The Philosophical Function of Genealogy, *A Companion to Nietzsche*, ss. 353-370
[14] Tongeren, Paul van, ”Nietzsche and Ethics”, *A Companion to Nietzsche*, ss. 389-404.

traditionen eller i Nietzsches filosofi; det handlar om att identifiera den problematik som alltjämt får oss att fortsätta ifrågasätta de givenheter som utgör vår identitet, vårt nu. Vad som kan beskrivas som Nietzsches dekonstruktion av den västerländska tanketraditionen, eller grunden för den västerländska kulturen överlag, öppnar också för det konstruktiva elementet; förgivettagna sanningar blir till hållpunkter för kreativt nyskapande av de kunskapsteoretiska villkor vi sätter för den mänskliga existensen.

Uppsatsen erbjuder ingen närläsning av Nietzsches olika verk; läsningen orienteras mot hur Nietzsche övergripande iscensätter analyser av kunskapen, moralen och subjektet. Inte heller erbjuds ett ställningstagande i frågan om vilken nietzscheläsning som är den mest riktiga. Utan att gå närmare in på Heideggers nietzscheläsning, som ofta lyfts fram som en av de mest tongivande och samtidigt en av de mest kontroversiella läsningarna för receptionen av Nietzsche, kan vi med Heidegger konstatera att Nietzsche försöker utmana den traditionella distinktionen mellan teori och praktik som genomsyrat västerländsk filosofi (och kultur överlag). Genom att arbeta sig bort från frågan *vad* det innebär att något är i riktning mot *att* det är kommer frågan om *hur* det är i fokus. Lite klumpigt uttryckt kan vi säga att metafysiken som Nietzsche tänker sig den här blir en del av fysiken. Språk och teorier blir en del av den verklighet vad-traditionens metafysisk syftade till att fånga in genom upprätthållandet av förgivettagna distinktioner (sinne- och idévärld, kropp och själ, et cetera). Perspektivet innebär inte en reduktiv naturalism. Vad som framkommer med Heideggers nietzscheläsning är att metafysiken (oavsett huruvida Heideggers metafysikbegrepp stämmer in på Nietzsches) får en förnyad aktualitet – och, vad som också kommer utvecklas ytterligare i det föreliggande, en ny realitet. Frågan om Nietzsche som ”den sista metafysikern”, den som tänker *vad*-traditionen till sitt slut, en fråga som följer ur Heideggers nietzscheläsning,[15] öppnar i min läsning för *en omformulering av metafysik till politik*. Det som presenteras som det traditionella metafysiska tänkandets grundvalar får en förnyad aktualitet som givna utgångspunkter för styrningen av den mänskliga erfarenheten och sättandet erfarenhetens gränser. *Kunskapens effekt* fokuseras. Utifrån hur Nietzsche spekulativt visar hur kunskapen har definierats, varifrån definitionerna hämtats och hur de härleds, ger denna läsning en bild av definitionerna och härledandet som ett alltjämt pågående samhällspolitiskt projekt.

Bortsett från de olika invändningar Deleuze kan tänkas ha mot Heideggers Nietzsche och mot Heideggers filosofi överlag, förhåller han sig och refererar till Heidegger i sin egen nietzscheläsning. Deleuze framhåller att Heidegger betonat de avgörande invändningarna mot

[15] Se till exempel inledningen till den engelska översättningen av Heideggers Nietzscheband, Heidegger, Martin, *Nietzsche – Volumes One and Two*, översättning Krell, Farell, David, HarperOne 1991.

”representationstänkandet” hos Nietzsche.[16] I *Différence et Répétition* (1968), den första delen av hans doktorsavhandling, pekar Deleuze på Heideggers betydelse för ifrågasättandet av representationstänkandet och öppnandet för en filosofi som han själv utvecklar vidare.[17] Deleuze tar fasta på att metafysiken med Nietzsche får en ny betydelse. Den typ av ”empirism” som han i linje därmed tänker sig som en naturlig del av ”framtidens filosofi”, en filosofi som han menar i skilda former kommer till uttryck hos Nietzsche och Kierkegaard, flyttar allt som den metafysiska traditionen – där Deleuze ser Hegel som den kanske störste agonisten – lagt i ett bortom, i ett hinsides (idéerna, Gud, själen et cetera) tillbaks in i den verklighet som det springer ur. Begreppen och *språkets formgivande effekt* analyseras som en del av ett ”här och nu”. Begreppen blir platser, som transcenderar de rumtidsliga kategorierna, där individen möter traditionen i ett upptäckande och användande som visar på begreppens materialitet.[18]

Troligtvis har Deleuzes nietzscheläsning en stor del i att genealogin blir till ett signifikant begrepp för Nietzsches filosofi.[19] Foucault har uttryckligen inspirerats av Deleuze och på ett avgörande sätt kopplat samman sitt eget projekt med Deleuzes, med Nietzsche som tongivande gemensam nämnare.[20] För den här uppsatsens vidkommande har Deleuze en dubbel betydelse i det att han både skrivit en bok om Nietzsche och en om Foucault. Med den

[16] Se till exempel Deleuze, Gilles *Nietzsche och filosofin*, översättning Flink, Johannes, Daidalos 2003, s. 77.
[17] Se förordet till *Difference and Repetition*, Continuum 2010, den engelska utgåvan av *Différence et Répétition*, som jag fortsättningsvis hänvisar till.
[18] Se förordet till *Difference and Repetition*, även inledningen, i synnerhet ss. 6-14.
[19] För en diskussion kring själva begreppet ”genealogi” se: Stevens, Jacqueline, “On the morals of Genealogy”, *Political Theory*, vol. 31, nr. 4, augusti 2003. Stevens kritiserar Foucaults tolkning av Nietzsche men framförallt hans användning av begreppet ”genealogi”, och menar att Nietzsche använder termen för att driva med de socialdarwinistiska och utilitaristiska försöken att förklara historien ohistoriskt, och att Foucault via Deleuze gjort termen till något eget. Hon går inte närmare in på Deleuzes nietzscheläsning, men har invändningar mot användandet av termen och i viss utsträckning också mot hur Foucault läser Nietzsche. Den begreppsliga diskussionen är inte lika intressant för den här uppsatsens vidkommande, snarare är hennes beskrivning av Foucaults undanglidande och vetenskapligt underminerande ”kritiker” som hon ställer mot Nietzsches ”hjälte” av intresse. Tyvärr tar hon inte distinktionen mycket längre, och det är svårt att riktigt greppa var i skillnaden här mellan Foucault och Nietzsche skulle ligga. För Stevens tycks det handla om Nietzsches ambition att befria människan från hennes fördomar, medan Foucault, något kyligare, håller sig till att bara beskriva. Men frångår vi de uttalade ambitionerna hos Nietzsche och hos Foucault, bara för ett ögonblick, och istället ser till de effekter deras respektive arbeten fått för diskussionen kring utformandet av det moderna kunskapssamhället och människans sätt att förstå sig själv, framstår Foucaults ”kyliga beskrivningar” som ett effektivt sätt att förvalta Nietzsches ”hjälte”.
[20] Se till exempel ”Sanning och rättsformer: Kung Oidipus”, *Diskursernas Kamp*, Symposion 2008, ss.153-170, där Foucault, i en föreläsning från 1973, kopplar samman sig själv med Deleuze, Guattari och Lyotard, i en gemensam ”dynastiforskning” som undersöker samhällets politiska maktförhållande, ett arbete som Nietzsche öppnande för genom att han knackade hål på den ”västerländska myt […] att det finns ett motsatsförhållande mellan vetande och makt […] genom att visa att det bakom allt vetande, all kunskap, döljer sig en kamp om makt. Vetande och politisk makt går inte skilda vägar utan hand i hand.” (s. 170). Se även ”Intellectuals and Power”, *Foucault Live (Interviews, 1961-1984)*, översättning Hochroth, Lysa & Johnston, John, Semiotext(e) 1996, ss 74-81, där Foucault och Deleuze, i ett samtal från 1972, diskuterar det akademiska arbetets politiska implikationer.

senare kopplar han samman de båda, i vad han beskriver som en ”nietzscheansk historieskrivning”. Historieskrivningen ”arkeologen” Foucault utvecklar, när han gräver efter begreppen, traditionen och tänkandets ursprung, innebär, enligt Deleuze, att Foucault här uppenbarligen stöter på Heidegger, men att han i sin inställning till det han finner – till själva idén om att finna ett Ursprung – hamnar närmare Nietzsche, där begreppens kontinuerliga förändring omöjliggör etablerandet av en ursprunglig ontologisk grund[21] (Diskussion kring Heideggers inflytande på Foucault återkommer i uppsatsens foucaultdel).

I *Nietzsche och filosofin* beskriver Deleuze genealogin som ”*kritisk filosofi*”, vilket innebär att det inte finns något indifferent ursprung. Genealogin är en historisk analys som innebär ett aktivt värderande från genealogens sida. Vi *skriver fram ursprung* utifrån den meningsskapande struktur vi upplever med vår samtida förståelse. Vi finner något i det vi upplever som ”det förflutna” vilket får en ny aktualitet utifrån vårt aktiva befattande med det.[22] Enligt Deleuze är Nietzsches metod att alltid utgå från *vem vill vad*? Det finns inget intresselöst vetande. Vetandet, sökandet och *viljan att veta* har *alltid effekt*. Aldrig samma effekt. Målet är ett symptom. Men det är inte en antropologisk metod. Genom att lyfta fram människan i relation till idén om det absoluta kan vi överkomma tron på vad vår nuvarande självförståelse låter oss se. Som Deleuze beskriver genealogin innebär den *en dramatisering av nuet*. Den diagnos vi ställer är en ny *spelöppning*. För den som vill tolka erbjuder genealogin nya villkor för tolkning. ”Dramatiseringens metod överskrider människan i varje riktning.”[23] Deleuze beskrivning av Nietzsches metod som dramatisering kommer visa sig avgörande, inte bara för hur Nietzsche arbetar, utan även för hur Foucault använder genealogin.

I *Routledge Encyclopedia of Philosophy* framhålls att genealogin är ett begrepp som blir aktuellt i och med Foucaults arbeten från och med 1970-talet, och att genealogin utmärker Foucaults och Nietzsches arbeten som försök att möta filosofiska problem genom att applicera

[21] Deleuze, Gilles, *Foucault*, översättning Hand, Seán, Continuum 2006, s. 107.

[22]Deleuze beskriver genealogin hos Nietzsche som ”kritisk filosofi”. Det finns inget indifferent ursprung. I ursprunget finns en inneboende skillnad ”det differentiella elementet”. Det är den kritiska filosofen/genealogens uppgift/sätt att vara: ”att hantera det differentiella elementet på kritiskt och skapande sätt.” Kritiken innebär således en aktion, inte en reaktion, det gäller att *bestämma värdet funktionellt*, utifrån viljan att vara aktiv, i förändring, blivande, vilket innebär: ”en omorganisation av vetenskaperna, en omorganisation av filosofin, ett bestämmande av framtidens värden”. ”Genealogi betyder både ursprungets värde och värdenas ursprung. Genealogin står i lika stark motsättning till absoluta som till relativa eller utilitaristiska värden. Genealogi betecknar värdenas differentiella element: element från vilket deras egna värden härrör. Och således betyder genealogi ursprung eller födelse, men också skillnad i, eller avstånd inom själva ursprunget.” Deleuze, Gilles, *Nietzsche och Filosofin*, s. 33-34 (emfas bortagen).

[23] Ibid., s. 135. På den föregående sidan kan man läsa: ”Vad vill den som söker sanningen? Detta är det enda sätt att ta reda på *vem* som söker sanningen. Dramatiseringens metod presenteras alltså som den enda formen som passar Nietzsches projekt och formen hos de frågor han ställer: en differentiell, typologisk och genealogisk metod.” s. 134.

historiska undersökningar på dem. Genealogin vänder sig mot ett övertidsligt *eidos* utifrån vilket vi rent analytiskt skulle kunna abstrahera fram en objektiv Sanning. Den vänder sig också mot ett historiskt förnuft eller *Logos*, där historien skulle kunna förstås som en kontinuerlig obruten teleologisk process mot ett stegrat medvetande. I likhet med den tyska historicismen och den hermeneutik som springer därur utgår genealogin från att varje historisk epok har sina egna sanningar, moral och människosyn. Till skillnad från en hermeneutik, som har som mål att tolka dessa olika historiska epokers system och utvinna den intentionalitet, som kan tänkas ligga bakom de historiska handlanden vi tror att vi och vårt nu är en konsekvens av idag, syftar genealogin istället till att underminera det egna tolkningsperspektivets självförståelse.[24] Genom att arbeta fram de *luckor* och de *tysta* eller *lokala vetanden* som inför kontingens och hindar oss från att betrakta historien som en hermetiskt sluten process ser vi hur dessa lokala vetanden är i ständig kamp med det sunda förnuftets försök till dialektisk enhällighet. Den genealogiska utgångspunkten är samtiden. Varje tillbakablickande som erbjuds då vi ställer Historien en fråga måste i slutändan analyseras som ett symptom på de krafter som är i spel i nuet. Uppenbarligen kan genealogin inte avfärda varken förnuftet eller historien: genealogen måste i sitt undersökande använda sig av dessa båda som verktyg, samtidigt som deras vara som objektiva positiviteter ifrågasätts.

Det är viktigt att understryka *det antidialektiska elementet*, oviljan till syntes som föder genealogin. Samtidigt blir det i viss utsträckning därför paradoxalt att tala om genealogin i termer av en generell metod. Från Deleuze har vi fått en antydan om att Nietzsches metod därför alltid innebär en dramatisering, varför jag också talar om analysen av genealogin i form av *iscensättningar*.

Gary Guttings beskrivning av Foucaults arbetssätt, i introduktionen till *The Cambridge Companion to Foucault*, uppmärksammar både det grundläggande kritiska i Foucaults förfaringssätt och vad man kan tala om som det platsspecifika, oviljan att låsa sig vid specifik teori eller metod. Guttings poäng är att trots att Foucault justerar sin metod och sitt arbetssätt efter det tema, de begrepp eller grundläggande principer han studerar – vansinnet, kriminaliteten, sexualiteten – så lockar Foucaults arbeten överlag oss att tolka honom generellt utifrån två axlar. I linje med den första axeln framstår han som en filosoferande historiker som progressivt utvecklar kompletterande metoder att läsa historien: arkeologin som undersöker diskursen, språket; genealogin som belyser kunskapens relation till makt; och en problematisering av etiken som undersöker synen på det egna självet. Utifrån den andra

[24] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, "Genealogy", Routledge New York 1998, ss. 2-5.

axeln framstår Foucault som en historiserande filosof, som, parallellt med de metodologiska innovationerna, erbjuder historiskt fördjupade analyser av och teorier om språk, kunskap, makt och självet. Gutting menar att dessa båda axlar sammantaget ger ett fruktbart utgångsläge för en djupare förståelse av hur vi betraktar oss själva, uppbyggt kring nya metoder för historisk analys.[25]

Det är just efterhandskonstruktionen som ger öppningar. Alla periodiseringar är samtidigt förenklande och därför något missvisande. Som Thomas Flynn skriver i ”Foucault´s Mapping of History” exkluderar inte Foucaults olika perspektiv varandra, de visar snarare en följsamhet likt vågor som slår emot strandkanten.[26] Kunskapens relation till makt och formerandet av de sociala praktikerna var drivkraften bakom arkeologins språkliga fokus; subjektets relation till kunskap och sanningens subjektifierande verkan var drivkraften bakom genealogins fokus på makten och de samhälliga praktikerna. Undersökningarnas konsistens och koherens, roll och plats i en övergripande struktur är en efterhandkonstruktion. Foucault beskrev mot slutet av sin bana själv det som att hans övergripande projekt genomgående handlat om att historiskt undersöka hur vi kulturellt formar synen på tänkandet, villkoren för erfarenhet och därigenom konstituerar människan som kunskapens subjekt. Medvetet och avsiktligt från Foucaults sida eller inte framträder subjektifieringen av människan som det genealogiska projektets drivande fråga.

De mest tongivande försöken att beskriva Foucaults övergripande projekt är Deleuzes och Hubert Dreyfus och Paul Rabinows arbeten om honom. Deleuze ligger närmast till hands, dels för han är den som mest explicit utvecklar, och i viss utsträckning utgör, kopplingen mellan Foucault och Nietzsche – en koppling som Dreyfus och Rabinow pekar på men drar sig för att förtydliga – men också för att Deleuze överger de autenticitetsanspråk och den reformativa ådra som i stor utsträckning präglar Dreyfus och Rabinows foucaultläsning.[27]

Deleuze beskriver Foucaults rörelse i två steg: Foucaults tidigare arkeologiska arbeten får Deleuze att kalla honom för *arkivarien*; hans senare genealogiska för *kartografen*. Arkivarien finner, genom att analysera utformningen av våra vetenskapliga discipliner som språkliga praktiker, hur vissa konstituerande principer, vad Deleuze beskriver som ”abstrakta maskiner”, begrepp vilka inte kan förklaras logiskt, grammatiskt eller utifrån en talaktsteori som tar sin utgångspunkt i det funderande subjektets intentionalitet, utan endast utifrån den

[25] Gutting Gary, *The Cambridge Companinon to Foucault*, ss. 2-6.
[26] Flynn, Thomas, ”Foucault´s Mapping of History”, Gutting, Gary (red.) *The Cambridge Companion to Foucault*, s. 29 ff.
[27] Den läsning jag här refererar till är den i Dreyfus, Hubert, Rabinow, Paul, *Michel Focault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*.

effekt dessa abstrakta begrepp har på vårt nuvarande seende och vidare språkbruk. De abstrakta begreppen kan därför inte neutraliseras genom teoretiska förklaringar, utan producerar och distribuerar ett vetande som fångar in människan i en politisk kamp. Kartografen gör därefter sin formella entré, vilket enligt Deleuze blir uppenbart först i *Övervakning och straff* (1975), även om vi kunde ana hans kommande framträdande redan i de tidigare arbetena. Kartografens uppgift blir att utifrån de abstrakta maskinernas produktivitet kartlägga med vilka tekniker människan subjektifieras och hur dessa tekniker genomsyrar de samhälliga praktikerna.[28]

Dreyfus och Rabinow beskriver också, liksom Deleuze, Foucaults rörelse i två steg: arkeologin är en föregångare till genealogin, som i Foucaults genealogiska arbeten från *Övervakning och straff* och framåt utmynnar i vad som blir det genealogiska förfaringssättets inledande steg. De kallar Foucaults övergripande metod för ”*interpretative analytics*”, en kombination av strukturalism och hermeneutik, vilken de beskriver som *den ärligaste metoden* till dags dato (vilket de visserligen konstaterade 1983, men ändå).[29] De menar, att man inte behöver, och ska inte, vara överens med Foucault om de begrepp han lyfter fram eller hans idéer om hur konstituerande dessa är. Foucault visar, utifrån vad han lyfter fram som konstituerande begrepp, på samhälleliga symptom. Symptomen är ingång till diskussion; Foucault tolkar och visar hur han tänker sig tolkandet. Utgångspunkten är en tolkning, inte en universal. Dreyfus och Rabinows *Interpretative analytics* är ett förhållningssätt i två steg för människan att analysera sig själv och sin nuvarande situation. Första steget (arkeologin) innebär att man frigör sig från de språkliga begreppens kontroll över det man uppfattar som verkligheten; man ger upp tron på att de språkliga begreppen ger en direkt kontakt med utomspråkliga objekt. Lyckas man i det första steget frigöra tillräckligt manöverutrymme för ifrågasättande av riktigheten eller syftet med ett visst begreppsliggörande kan man i det andra steget (genealogin) undersöka vilka historiska och politiska krafter, vilka subjektifierande tekniker, som begreppet eller begreppsliggörandet öppnat för. Dreyfus och Rabinow menar att genealogin här syftar till att frigöra oss från vad de kallar ”pseudovetenskaper” som inte når upp till de ”epistemologiska trösklarna”.[30]

Det är farligt att tala om vetenskaper i termer av pseudovetenskaper, eftersom detta utgår från ett inledande antagande om vad som är en ”riktig” vetenskap och visar en på

[28] Deleuze, Gilles, *Foucault*, Continuum 1999. Det diskursanalytiska förfarandets utveckling beskriver Deleuze i bokens första del “From the Archive to the Diagram”; de abstakta maskinernas praktiska implemnetering beskrivs i “Topology: ‘Thinking Otherwise’”; bokens appendix “On the death of Man and Superman” beskriver subjektets upplösning och spekulerar kring ett möjligt framtida tänkande.
[29] *Beyond*… s. 125.
[30] Ibid., s. 117.

förhand given uppfattning om var trösklarna för en sådan vetenskap *ska* gå. Jag kommer att visa att det också på så vis innebär en missuppfattning av Foucaults ambition med de genealogiska kartläggningarna. Samtidigt är det en sådan diskussion, rörande de vetenskapliga disciplinerna och de trösklar de arbetar utifrån, som genealogin öppnar för, i det att den frigör oss från tron på neutraliteten. Men att ta ställning till vad som ska göras med det som upptäcks kommer efter utförd genealogi, inte innan. En konsekvens kan bli att vissa vetenskapliga discipliner, fördomar, tidigare förgivettaganden eller teoretiska utgångspunkter ifrågasätts, får en ny roll att spela eller kanske rent av faller bort; men syftet med en genealogi är inte att visa på det inautentiska eller oriktiga i våra tidigare utgångspunkter, utan att visa just på vilken effekt dessa har på oss nu och vilken roll de spelar i det övergripande sammanhang som undersöks. Som en form av historiefilosofiskt kartläggande markerar genealogin ut nya tankevägar. Kulturellt utmärkande idéer, personer eller ”händelser” binds samman och omvärderas utifrån ett aktualitetsperspektiv som alltjämt går tillbaka till ”det sagdas historia” med nya frågor.

Dreyfus och Rabinow jämför sin ”tolkande analytik” med vad de kallar för ”misstänksamhetens filosofi”. Som vi kommer att se riktas genealogin alltid mot det egna perspektivets ”riktighet”. Genealogen gör sig själv och sina misstankar synliga direkt för att på så sätt sätta allt på spel, göra sig av med självtillräckligheten i det egna perspektivet (”gå under jord”, som Nietzsche skulle säga, jämför företalet i *Till moralens genealogi*). Foucaults genealogi handlar inte om Foucaults avsikt. Genom att betrakta hans arbeten om vansinne, kriminalitet och sexualitet, kan vi göra åtskilliga antaganden och tolkningar om hur och på vilket sätt Foucault med sina respektive arbeten vill öka förståelsen för och göra villkoren för de ”vansinniga”, de ”kriminella” och de ”sexuellt avvikande” bättre. Men att ta det steget är att gå för långt, det är inte bara så att man därigenom riskerar att cementera fördomarna kring och i än mer sofistikerad form befästa dessa kategorier – detta perspektiv innebär ett reducerande av Foucaults genealogiska projekt. De är villkoren för hur vi skapar dessa kategorier Foucault undersöker och vill blottlägga. Genealogen ställer sig själv frågande till hur undersökandet upprätthåller dessa kategorier och dessa villkor. Svaret blir alltid kunskapsteoretiskt, moraliskt och i högsta grad politiskt (Jämför avslutningen till *Vetandets arkeologi*). Hur genealogin som generell metod skiljer sig från en interpretativ analytik, hur den både använder sig av och synar strukturalismen och hermeneutiken som verktyg och praktiker för att kartlägga subjektifieringen, kommer att successivt visa sig längre fram i uppsatsen.

Jürgen Habermas läsning av Foucault liknar just i det misstänksamma elementet Dreyfus och Rabinows läsning. Habermas förstår Foucaults ambition som att han vill befria oss från humanvetenskapernas ”lömska krafter”, vilket är en plausibel läsning. Men genealogin är som Foucault använder sig av den snarare underminerande än direkt befriande, i det att genealogin inte erbjuder någon sann, riktig eller rättvis position utifrån vilken vi kan härleda de mest demokratiska villkoren för kommunikation.[31] Denna återkommande diskussion om kunskapens villkor kommer avslutningsvis att relateras till det upplysningsfilosofiska projektet, som för Foucault handlar mindre om en analytiskt framarbetad sanningsteori som skulle kunna utgöra grund för en universell moral och alla människors lika värde, utan istället om frågan: ”Vad är vår aktualitet? Vilket är det aktuella fältet för möjliga erfarenheter?”[32] För Foucault är detta en fråga som först träder fram hos Kant och med idén om upplysningen som frigörande. Vi kommer att se hur denna diskussion knyter an till läsningen av Nietzsche, summerar utarbetandet av genealogin och i sin ofullkomlighet pekar på vidare frågor som inte kommer att besvaras inom uppsatsens begränsade ramar.

2. Nietzsches historiska filosofi

Kanske är det inte fel att beskriva genealogin som Nietzsches filosofiska metod. Som filolog utvecklar Nietzsche sina arbeten med utgångspunkt från begreppshistoriska undersökningar, samtidigt som hans fråga handlar mer om vad tidigare begreppshistoriska undersökningar överlag syftat till och vad de i praktiken har resulterat i. Alla hans arbeten kan ses som analyser av olika idéers ursprung, analyser med vilka han försöker förstå etablerandet av vissa ideal, för att sedan kritiskt ifrågasätta implikationerna av ett sådant undersökande, den egna samtidens konstitutionella ramar och därmed också sin egen självförståelse.

Under 1880-talets senare hälft är Nietzsche som mest produktiv. Flera av hans tidigare arbeten ges ut på nytt, med nya förord och en del tillägg. År 1886 kommer nyutgåvor av *Tragedins födelse*, *Mänskligt, alltförmänskligt,* och *Morgonrodnad*. Och *Den glada*

[31] Utan att gå in närmare på det meningsutbyte som uppstod mellan Foucault och Habermas, där Nietzsche av Habermas pekades ut som det egentliga problemets upprinnelse, kan man identifiera likheter mellan Habermas kommunikationsteori och Foucaults utarbetande av kunskapandet som en etisk praktik. Jag kommer inte att närmare gå in på denna diskussion, men vad som framgår i det föreliggande är att den avgörande skillnaden mellan Foucault och Habermas ligger i att de kommunikativa villkoren för Foucault alltid blir en del av undersökandet, snarare än att de först etableras som en neutral utgångspunkt för densamma. David Ingram diskuterar denna problematik i ”Foucault and Habermas, *The Cambridge Companion to Foucault*. För Habermas foucaultläsning se bland annat ”Taking Aim at the Heart of the Present”, i Couzens, Hoy, David (red.), *Foucault:: A Critical Reader*, Basil Blackwell 1986, ss. 103-108.

[32] Foucault, Michel, ”Vad är upplysning?”, översättning Nyman, Eberhard, Lars, *Diskursernas Kamp*, s. 247.

vetenskapen har i sin andra utgåva 1887 inte bara ett nytt förord, utan också en ”Femte bok”, vilket i den nya utgåvan motsvarar en tredjedel av hela verket. De nya förorden utgör kommentarer till vad Nietzsche tidigare arbetat med, samtidigt som de blickar framåt i ett försök att knyta ihop hela rörelsen. Han betraktar de tidigare arbetena i ljuset av vad han nu försöker göra, vilket är en sammanställning och utvärdering av hela hans filosofiska arbete i ett tänkt magnum opus: *Viljan till makt, Försök till en omvärdering av alla värden*, ett arbete han aldrig kom att färdigställa, men vilket han även under denna produktiva tid var i kast med att utarbeta. Upplägget för *Viljan till makt* presenterar han i *Till moralens genealogi*, som färdigställs i samband med nyutgåvorna av de tidigare arbetena, och ges ut 1887. År 1886 kommer också *Bortom gott och ont – Förspel till en framtida filosofi* ut för första gången. Och under de två sista åren av Nietzsches aktiva liv, 1888 och 1889, färdigställs *Fallet Wagner*, *Avgudaskymning*, *Antikrist* och *Ecce homo*, vilka alla kan betraktas som exempel på den omvärdering av tidigare värden, uppgörelser och omformuleringar av gamla problem och tidigare arbeten, frukter Nietzsches genealogiska blick låter honom skåda och skörda. Själva idén om en kontinuerligt återkommande *omvärdering* utgör en central aspekt i Nietzsches senare filosofi.

Istället för att här tala om en ny period i Nietzsches författarskap, träffar man nog mer rätt om man betraktar detta sena 1880-tal som Nietzsches höst, skördetid, eller som ”en ny djup andning i Nietzsches korta och explosiva författarskap.”[33] Under 1880-talets senare hälft har genealogin som en historiefilosofisk metod tagit form. Vad genealogin innebär som förfaringssätt kommer kanske tydligast till uttryck i de nya förorden, i *Den glada vetenskapen*, i *Bortom gott och ont* och givetvis då också i *Till moralens genealogi*.[34] Men Nietzsches förord till de tidigare verken visar också att dessa med fördel bör beaktas för att kunna formulera genealogin och detta ur ett genealogiskt perspektiv, det vill säga med utgångspunkt från de senare, varför spridda nedslag i de tidigare arbeten också bidrar till föreliggande utarbetande av genealogin.

[33] Citatet är från Hans Ruins efterord i *Friedrich Nietzsche Samlade skrifter band 7*, Symposion 2002, s. 342.
[34] Liknande tankegångar uttrycks av Richard Schacht, ”Nietzsche’s kind of philosophy”, *Cambridge Companion to Nietzsche*, som jag berörde i diskussionen med tidigare forskning. För Schacht är produktionen under åren 1885-1888 den viktigaste för att förstå Nietzsches ambition med filosoferandet. Han lyfter fram *Den glada vetenskapen*, *Bortom gott och ont* och *Till moralens genealogi* som de tongivande verken för att förstå Nietzsches sätt att filosofera, vad han vill med sin filosofi, men även de nya företalen/förorden till nyutgåvorna av de tidigare arbetena, som också kastar nytt ljus på vad Nietzsche gjort tidigare. Av liknande mening i detta avseende är Robert Guay, i ”The Philosophical Function of Genealogy”, *A Companion to Nietzsche*. Guay ser genealogin som Nietzsches sammantagna filosofiska projekt eller företag, och *Till moralens genealogi* som kronan på verket.

2.1 Kunskapen som medel

I ett försök att närma sig frågan om hur Nietzsche iscensätter en analys av kunskapen stöter man oundvikligen på problemet med Nietzsches sätt att skriva. Korta aforismer – vissa bestående av bara ett fåtal meningar, ofta både lättsamt och samtidigt kryptiskt formulerade, med flera öppnade frågor som ibland flyter ut över ett antal sidor – drar in läsaren i en tolkningsproblematik då verket ska betraktas i sin helhet. Idén om att kunskapen är ett medel,[35] frågan om till vad den är ett medel och vilken nytta olika kunskapsanspråk tjänar och därmed också frågan om vem som reser dessa anspråk (den som Nietzsche i text explicit refererar till, Nietzsche själv, eller läsaren som utfrågande söker svar hos Nietzsche) är en dynamik som inte bara präglar Nietzsches verk i sin helhet utan accentueras kontinuerligt just genom den aforistiska stilen och Nietzsche sätt att skriva. Jag kommer under rubriken Subjektet återkoppla till denna problematik.

Med Nietzsche är alltid frågan om vad kunskap är kopplad till frågorna om vilka syften den tjänar och vem som reser dessa anspråk. Likväl går det att i hans arbeten kronologiskt urskilja en viss tematisk förskjutning, från ett fokus på frågan *vad*, till *hur* och slutligen till *vem*, en tematisk förskjutning som också återkommer hos Foucault, då hans sammantagna rörelse betraktas kronologiskt. I Nietzsches tidigare arbeten under 1870-talet lokaliseras några av grundbultarna i vad han senare talar om som en *metafysisk tanketradition*, präglad av dogmatiska ”självtillräckliga filosofbyggen”[36]; språket, medvetandet, sanningen, förnuftet och historien granskas som verktyg – Nietzsche omvärderar frågan om dessa idéers ursprung genom att fråga sig *till vad* de används. Redan under det sena 1870-talet går det att skönja en viss förskjutning i hur han arbetar kring dessa. Nietzsche påpekar själv i *Till moralens genealogi*[37] att det sker en förändring i *Mänskligt, alltförmänskligt* (1878), (vilket Foucault också uppmärksammar i ”Nietzsche, genealogin, historien”[38]). Nietzsches filosoferande orienteras här mer mot ett samtidshistoriskt problematiserande; hur det han lyft fram som traditionens vad tar sig praktiska uttryck och föder en ”hjordinstinkt”, som formar idéerna om kunskap i enlighet med en moraliskt tvingande allmännytta; ”sedens sedlighet” präglar människans självförståelse. Under senare hälften av 1880-talet kommer självförståelsen mer i fokus. I förorden till nyutgåvorna av de tidigare verken frågar sig Nietzsche vad det var han tidigare ville uppnå, hur det har präglat honom och vad återblickandet ställer honom inför;

[35] *Den glada vetenskapen*, översättning Wijkmark, Carl-Henning, Symposion 2008, tredje boken, § 123, ss. 112-113.
[36] Se *Bortom gott och ont*, översättning Holm, Lars, Brutus Östlings Bokförlag Symposion 2002, förord, ss. 11-12.
[37] *Till moralens genealogi*, företal, § 2, s. 191.
[38] Foucault, Michel, ”Nietzsche, genealogin, historien”, översättning Bjurman, Lars, *Diskursernas Kamp*, s. 120.

frågan om hur människan i relation till idéerna om kunskapen och moralen (nyttan) förhåller sig till sin egen agens accentureas.

Successivt kommer nu dessa förskjutningar betas av: först lokaliseras den metafysiska traditionens grundbultar (Språket, medvetandet och sanningen; Förnuftet och Historien); därefter undersöks hur Nietzsche iscensätter analyser av kunskapens praktiska implementering (Moralen och undergången); och slutligen framträder det problematiska med självförståelsen; som tolkande och omvärderande erbjuder sig genealogin i form av ett antidialektiskt bokslut, en ny syn på introspektionens möjligheter och som en form av *motmetod* öppnar den nya vägar för tänkandet och för oss som tänkande (Subjektet – slagfältet).

2.1.1 Språket, medvetandet och sanningen

Det är uppenbart för Nietzsche att de språkliga begreppens tillkomsthistoria måste undersökas för att vi ska kunna analysera vilken funktion begreppen spelar för oss idag, vilka idéer de fångar in och hur dessa styr vårt erfarande. Det blir också uppenbart för honom att det inte räcker med att beakta begreppens utpekningsomfång, även den subjekt- och predikatlogik som utgör navet i den grammatiska strukturen i hans egen (indoeuropeiska) språktradition måste synas. I ”Om historiens nytta och skada för livet”, den andra av hans *Otidsenliga betraktelser* (1873), talar han om behovet av att starta ”begreppsbävningar”, att marken är ”vulkanisk” och att det ”naturliga kaos” som verkligheten utgörs av inte låter korrespondensen bestå mellan språkligt begrepp och utpekat bortomspråkligt objekt mer än för *ett konstgjort ögonblick*.[39] I ”Om sanning och lögn i utommoralisk mening” (1873) talar han om språket som ett ”*fredsslut*”, som *behovet att ljuga*, och behovet av att ”ljuga” enligt överenskommelse, det vill säga att använda sig av vedertagna begrepp och rådande språkligt system, som likställer alla erfarenheter, omöjliggör nya och cementerar en rådande struktur. Detta språkliga fredsslut är, som kommer utvecklas närmare, i viss mån nödvändigt.

Det vi enligt Nietzsche måste inse är att när vi talar om sanning så värderar vi. Språket är inte neutralt; begreppsliggörandet är ett *skapande våld*. Vi får ständigt nya upplevelser. Hur tar vi emot det ”nya”? Ger vi det ett nytt begrepp, i så fall enligt vilka regler, nya eller gamla? Vad händer med oss som upplevande? Sanningen för Nietzsche handlar om hur vi tar ansvar för våra upplevelser. Sanningen blir en fråga om moral: ”Att tala sanning är att använda de

[39]”Om historiens nytta och skada för livet”, översättning Teratologen, Nikanor, *Otidsenliga betraktelser*, Symposion 2005, § 10, s. 147.

brukliga metaforerna, alltså, moraliskt uttryckt: kravet att ljuga enligt fastställd konvention, att ljuga hjordvis i en för alla bindande stil.”[40] Och den sanning Nietzsche här själv förespråkar innebär att man utmanar – inte förkastar[41] – dessa överenskomna distinktioner, genom att undersöka det som finns *bortom* gränsdragningarna, det som uteslutits. ”*Nitimur in vetitum*”.[42]

Nietzsches tankar om hur språket representerar ”verkligheten”, att sanningen är resultatet av ”rätt” representation, kan ses som en problematisering av de två största moderna både konkurrerande och kompletterande sanningsteorierna: korrespondensteorin och koherensteorin. För att kunna kommunicera, för att kunna förmedla våra erfarenheter och upplevelser, har vi kommit överens om vissa tecken, begrepp eller representationer (korrespondensen) och även om ett system med vilket begreppen tilldelas en plats i en struktur (koherensen). Vi, våra upplevelser och vår erfarenhet får på så vis språkliga representanter i begreppen och begreppen tilldelas en plats och ett värde i en språklig ekonomi. Med språket har vi försökt fånga in *oss själva, vårt erfarande, våra erfarenheter* och organisera livet i vad vi skulle kunna beskriva som *en upplevelsehierarki*.[43]

Korrespondensen och koherensen, begreppet och systemet, utgör på det här viset sammantaget den ”sanning” vi använder oss av i vardagligt tal. När Nietzsche i företalet till *Till moralens genealogi* säger att ”vi insiktsfulla” inte tagit ”upplevelserna” på tillräckligt stort är allvar är det för att vi redan från början gjort upplevandet eller erfarandet *verkningslöst* genom att utgå från denna färdiga struktur; när vi som erfarande subjekt tror oss vara något som består genom och efter själva erfarandet har vi också *reducerat oss själva* till något på förhand givet.

Samtidigt behöver vi en grammatisk struktur och dessa eller liknande distinktioner för att kunna kommunicera. Och med utvecklingen av språket följer utvecklingen av *med*-vetandet. Medvetandet är ett resultat av ”meddelelsebehovet” och ”går hand i hand” med utvecklingen av språket. I *Den glada vetenskapen* (1882, 1887) läser vi: ”[S]om det mest hotade djuret *behövde* hon hjälp och skydd, behövde sina medmänniskor, måste kunna uttrycka sin nöd, måste kunna göra sig förstådd.” Språket är ett sätt för människan att socialt och funktionellt begreppsliggöra det naturliga kaos hon och hennes värld består av – ett måste

[40] ”Om sanning och lögn i utommoralisk mening”, översättning Holmqvist, Margaretha, *Otidsenliga betraktelser*, s. 507.
[41] ”vad bryr jag mig om att vederlägga!”, *Till moralens genealogi*, företal, § 4, s. 193.
[42] Med min översättning ungefär: ”Vi strävar efter det förbjudna”, se förordet till *Ecce homo*. Se även i *Bortom gott ont*, översättning Holm, Lars, Symposion 2002, § 227, s. 124, där Nietzsche funderar kring hur man kan förstå begreppet ”uppriktighet” utan att koppla det till en längtan efter det förbjudna.
[43] Jämför till exempel *Bortom gott och ont*, § 20, s. 28.

då hon föds in i ett beroende som i varje fall under de första levnadsåren är akut. I takt med åldern och den stegrade förmågan att skaffa egna förnödenheter, att ta hand om sig själv, kan människan odla sitt oberoende, utmana sina egna och andras förgivettaganden, den objektivitet hon fram tills nu lutat sig på, förutsatt att hon inser att hennes tänkande är större än medvetandet, vilket är begränsat till den socialt konstruerade språkliga begreppsliggöringen: ”det tänkande som når *medvetandet* är bara en obetydlig del och vi kan lugnt säga den ytligaste, den sämsta delen – ty endast detta medvetna tänkande *försiggår i ord, det vill säga i meddelelsetecken*, varmed medvetandets ursprung blottlägger sig självt.”[44] För att utmana det ”medvetna tänkandet”, behöver vi återgå till samma ursprung som gav oss språket och medvetandet till att börja med: *kroppen*. I samma aforism läser vi:

> Till sist är det växande medvetandet en fara, och den som lever bland de mest medvetna européerna vet till och med att det är en sjukdom. Det är, som man nog gissar, inte motsättningen mellan subjekt och objekt som här intresserar mig: den distinktionen överlämnar jag åt kunskapsteoretikerna som fastnat i grammatikens (den folkliga metafysiken) snaror. Allra minst intresserar mig motsättningen mellan ”ting i sig” och fenomenvärld, ty vår ”kunskap” är inte på långt när tillräcklig för att medge en sådan åtskillnad. Vi har helt enkelt inte ett organ för *kunskapen*, för ”sanningen”: vi ”vet” (eller tror eller inbillar oss) precis så mycket som det i människoflockens, i släktets intresse kan vara *nyttigt* att veta. Och till och med det som här kallas ”nytta” är till sist också bara en tro, en inbillning och kanske den ödesdigra dumhet som en gång för oss till undergången.[45]

Vi har inget kroppsligt organ för kunskapen. Fastnar vi i någon form av kunskapsteoretiskt försök att renodla distinktionen mellan subjekt och objekt, mellan ”ting i sig” och fenomenvärldens ”ting för oss”, missar vi att se till den ”nytta”, det vill säga de syften våra distinktioner tjänar. Distinktionen mellan kroppen och medvetandet får sin betydelse i den sociala kontext vi befinner oss i (”människoflocken”). Att hylla denna distinktion i absoluta termer innebär att låta tänkandet falla till föga för ”hjordinstinkten”. *Vår* kropp är inte särskild från vår kunskap, kunskapen är del av den samhällskropp som när vårt medvetande. Medvetandet blir till sist en fara om vi inte förmår betrakta hur det betingas av sociala relationer.

[44] *Den glada vetenskapen*, § 354 “*Om ‘släktets genius’*”, s. 194
[45] Ibid, s. 195-196.

Vårt medvetande är således enligt Nietzsche just ”det icke-individuella hos oss, det ’genomsnittliga’”, resultatet av behovet att göra saker och ting begränsade, likställiga, hanterbara: ”Alla våra handlingar är i grunden på ett ojämförligt sätt personliga, unika, obegränsat-individuella […] men så snart vi översätter dem in i medvetandet *ser de inte ut så längre*…”[46] Genom språkliga överenskommelser når vi det *fredslut* Nietzsche menar ibland är nödvändigt för överlevnad. I viss utsträckning behöver vi kunna rättfärdiga våra försanthållanden eller förgivettaganden: vi måste kunna synkronisera de tecken vi använder för att göra oss hörda, få den hjälp och etablera det utbyte med andra människor vi behöver.

Med-vetandet innebär att vi på något sätt är med, det vill säga delaktiga, i en vetandetradition eller en vetandestruktur. Det är inte så att alla som är delaktiga i vetandet har samma förutsättningar. Vi kan inte heller definitivt avgöra vad alla deltagare får ut av sin delaktighet i vetandet. Men vi kan fundera kring vår egen och andras roller i den vetandestruktur vi som deltagare vidmakthåller. Vi kommer inte alla kunna göra samma sak, uppnå samma oberoende eller ha samma inverkan på strukturens vara eller inte. Vissa beroenden blir vi kanske aldrig av med. Men genom att vi inser att vi på något vis bidrar till strukturen, om än så lite, erhåller vi en öppning. Vi får möjlighet att se över varför vi har ett behov av att rättfärdiga våra anspråk, vilka syften anspråken tjänar och på vilket vis anspråken upprätthåller eller utmanar den beroendesituation som gav oss (med)vetandet till att börja med. För att kunna utmana de gränser det språkliga medvetandet sätter och för att kunna röra sig bortom vetandets gränser har människan uppfunnit Förnuftet.

2.1.2 Förnuftet

Utifrån de behov vi har av andra människor för upprätthållandet av vår existens, utvecklar vi med medvetandets hjälp en rädsla för döden. Vi *inser* att vi ska dö. Livet tar slut. För att vårt liv inte ska ta slut, eller för att vi inte klarar av att hantera den tanken uppfinner vi ”utifrån *självbevarelse-* och *självbejakelseinstinkt*” Förnuftet, det Förnuft som också sedan ger oss Moralen och Subjektet.[47] Nietzsche finner att de dödsfruktandes tro på Förnuftets suveränitet kan härledas till receptionen av Platon. Även denna gång vänder vi oss till de tankar han ger uttryck för i sin andra otidsenliga betraktelse ”Om historiens nytta och skada för livet”.

Förnuftet är enligt Nietzsche ett resultat av Platons politiska mål med ”den nya staten”. För att få med sig det dödsfruktande folket konstruerar Platon en evigt bestående idévärld av

[46] Ibid, s. 195
[47] *Till moralens genealogi*, första avhandlingen, § 13, s. 217.

ideala entiteter som transcenderar tid och rum; människans inneboende förnuft, hennes själ, har en på förhand given form, det gäller för henne att ta reda på vilken roll hon har att spela – filosof, krigare eller arbetare – och var hon befinner sig i den eviga och oomkullkasteliga hierarkin: ”tron på denna ordnings *aeterna veritas* är grundval för den nya uppfostran och därmed den nya staten”.[48] Med förnuftet ger Platon oss en tro på vår egen odödlighet, distinktionen mellan sken och verklighet, idealitet och realitet. Han ger oss en sanningssökande dialektik som får oss att tro på korrespondensen och kausalitetens objektivitet. Han ger människan det första, och kanske största, gömstället hon någonsin erbjudits. Platon ger människan ett första Ursprung.[49]

Det problematiska är nödvändigtvis inte Platon,[50] utan receptionen av Platon, vilken uttrycker sig i form av en mänsklig passivitet, en reaktiv tro på en evigt bestående sanning i det objektiva övertidsliga Förnuftet. Platon, och andra innan Platon, använde sig av ett förnuft, förstått som ett öppet system av former och formgivande med vilket varat i allmänhet undersöktes.[51] Det som börjar gro i hyllandet av Platon är knäfallandet inför systemets suveränitet. Förnuftet erbjuder för de svaga människorna som inte klarar av sin egen förgänglighet ett hinsides, ett ”*gömställe*”, en universalklädsel, en objektivitet, som gör dess förespråkare, de som tror på förnuftets vara i stället för att betrakta dess verkan, till eunucker som tvingar ”den ärliga nakna gudinnan filosofi” till uniformitet. Filosofin som en gudomlig naken kvinna motsvarar för Nietzsche ett evigt blivande, ren verkan utan orsak och förmågan att alstra nytt liv.[52] Poängen ligger i tankens kreativa kraft, *filosofins förmåga att föda ”människan”* – och senare kanske också ”ha ihjäl” henne.

Förnuftet ger oss en tro på något som inte är mänskligt förgängligt, utan bortommänskligt bestående. Vi hanterar detta förnuft *alltförmänskligt* enligt Nietzsche. Det får oss att tro på att vi trots allt är del av något större, att vi har en uppgift att fylla, att det finns given utgångspunkt att börja ifrån och ett mål där vi uppnår evig salighet. Tack vare den mänskliga övertron på förnuftet är det ingen match för kristendomen att senare översätta Platon och hans lära till en allsmäktig Gud och en gudomlig lag med hopp om ett liv efter

[48] ”Om historiens nytta och skada för livet”, *Otidsenliga betraktelser*, s. 145

[49] Jämför diskussionen i *Till moralens genealogi*, första avhandlingen, § 11, ss. 212-214, om hur trygghetsbehovet föder objektifierandet som i sin tur när människans tomhet och knyter henne närmare till sig, vilket samtidigt gör att ”den hopplöst medelmåttiga och erbarmliga människan har lärt sig att uppfatta sig själv som mål och höjdpunkt, som historiens mening”. Genom att ta del av och på så vis vara en del av ”det goda” uppfattar hon sig som ”högre människa”, s. 214.

[50] I dialogen Parmenides ger Platon oss de luckor vi behöver för att konstruktivt bryta oss loss från en övertro på förnuftet, när han här låter Idéläran bokstavligen förvandlas till grus i samtalet mellan Sokrates och Parmenides.

[51] Jämför här också *Den glada vetenskapen*, Tredje boken, § 110 ”Kunskapens ursprung”.

[52] ”Om historiens nytta och skada för livet”, s. 109

detta i det blomstrande paradiset. Och att det finns en given utgångspunkt, en första början, ett bortommänskligt Ursprung, ger oss också den krok vi behöver för att hänga upp (den objektiva) Historien på.

2.1.3 Historien

Nietzsche ser sin egen tids vetande genomsyrat av ”den historiska sjukan”. I receptionen av Hegel har synen på historia som en objektiv vetenskap tagit över kulturen och styr tillsammans med det övertidsliga förnuftet utformningen av samhällets alla praktiker.[53] Hegel ger oss ett historiskt medvetande och ett problematiserande av korrespondensen. En övertro på historiens förklaringsförmåga (eller Hegel) utmynnar i samma objektiva misstag som en övertro på förnuftet; de utgör två sidor av samma mynt och tjänar båda samma ”vilja till sanning”, samma vilja till intet, samma flykt till ett hinsides. Den förnuftiga tron på kausaliteten har sin motsvarighet i den historiska medvetenhetens tro på kronologin och kontinuiteten. Historien blir på det här viset ett progressivt kontinuerligt stegrande förnuft. Den språkliga korrespondensen mellan begreppen och den ”verklighet” de begreppsliggör *förstår* vi endast genom att ta in den historiska utvecklingen. Förståelsen kommer av att korrespondensen kompletteras av historisk medvetenhet. Men Nietzsche menar att det aldrig i egentlig mening är en frågan om för-ståelse, en sådan position når vi aldrig. Vi förklarar inte, vi *beskriver* – i *efterhand*; och vi är på samma gång en del av den historiska process vi försöker förklara. I *Morgonrodnad* kan man läsa följande om historiens förnuftiga motsägelsefullhet:

> *Förnuft i efterhand*. – Alla ting som lever länge blir efterhand så genomdränkta av förnuft att deras ursprung i oförnuftet blir osannolikt. Uppfattar inte vår känsla varje mer ingående historia om hur något uppkommit som paradoxal och skamlig? *Motsäger sig* inte den gode historikern oupphörligt?[54]

[53] I ”Om historiens nytta och skada för livet” tänker sig Nietzsche att om den historiska människan begrundar vad ”processen” innebär, och drar historien som vetenskaplig förklaringsgrund till sin spets, inser hon att historien inte kan vara ”en ren vetenskap som exempelvis matematiken”, att den som ”suverän skulle vara ett sorts livets bokslut och avräkning för mänskligheten” och att den endast är ”något hälsosamt och framtidsdräktigt […] när den behärskas och *leds av en högre kraft* och inte själv härskar och leder.” (s. 90) Nietzsche beklagar sig över receptionen av Hegel och Nietzsches egen generations knäfallande inför ”historiens makt”, som om ”världsprocessens höjdpunkt och slutmål sammanföll med hans egen [Hegels] existens i Berlin”: ”Vad, finns det inte längre några härskande mytologier? Vad, är religionerna på väg att dö ut? Betrakta endast den historiska maktens religion, givakt på idémytologins präster och deras sönderskavda knän!” (s. 130)

[54] Nietzsche, Friedrich, *Morgonrodnad*, översättning Handberg, Peter, Symposion 2001, s. 15.

Förnuftet som ett historiskt vetande eller *logos* – lista, lära, förteckning, system – är i sin användning; och genom att använda det formas och formar vi. Vi formar oss själva till subjekt och historien till det objektiva antagande vi underkastar oss. Utmanar vi inte den roll våra idéer spelar i den samhälliga kontext vi uppfattar och får berättat för oss att vi är en del av flyter språket, medvetandet, förnuftet och historien ihop till ett och samma på förhand givna och moraliska påbud: ”Du skall…”. Vi måste som historiker undersöka vad det innebär att vi oupphörligen motsäger *oss*. För att kunna använda oss av historien måste vi problematisera den historiska ”processen” genom att *historiskt beskriva historien*.

I ”Om historiens nytta och skada för livet” beskriver Nietzsche tre sätt att använda sig av den historiska kontinuiteten ”i livets tjänst” – denna otidsenliga betraktelse och de tre sätten att använda historien, utvecklas, som vi kommer att få se, senare av Foucault till just genealogin och dess tre sammanlänkade problemområden. Historien kan användas som *monumentalisk, antikvarisk* eller *kritisk*: ”I tre avseenden tillhör historien den levande: den tillhör henne som den handlande och strävande [monumentalisk], som den bevarande och vördande [antikvarisk], som den som lider och är i behov av befrielse [kritisk].”[55]

Den monumentaliska användningen går ut på att finna hjältar, förebilder eller monument i det förflutna, vilka kan uppmuntra till kamp att förändra samtiden till det bättre; den antikvariska finner genom bevarandet av kontinuiteten i traditionen sin egen identitet i ”viet”; och den kritiska använder historien för att visa på historiens bristande förklaringsförmåga. Alla tre har sina styrkor, men samtidigt sina svagheter: den monumentaliska riskerar att bli bakåtsträvande och konservativt blind för sitt nu, ”i form av en övermätt beundran för de mäktiga och stora i förgångna tider”[56]; den antikvariska riskerar att ”torka ut”, i och med att den hela tiden ”cirklar egoistiskt-självbelåtet kring sin egen mittpunkt”[57]; och den kritiska riskerar att tappa mål och mening genom att skoningslöst skära av sig sina rötter, dessutom är ”det faktumet inte undanröjt att vi härstammar från dem [rötterna]”.[58]

Det gäller att ta sig an historien som en konstnär, det vill säga med ett konstgrepp bryta sig loss från det som förnuftet, språket och historieskrivningen förstelnat, och *gå upp i blivandet*. Vi får inte tro att den historiska kontinuiteten, kronologin bara ligger där och väntar på att upptäckas, vi använder oss av den hela tiden. Både passivt och aktivt skapar vi historia, och vi gör det *utifrån vår egen ändlighet*. Vi temporaliserar saker genom att tillskriva dem en

[55] ”Om historiens nytta och skada för livet”, s. 90.
[56] Ibid., s. 95.
[57] Ibid., s. 98.
[58] Ibid., s. 100.

historia utifrån hur vi förhåller oss till vår egen början (födsel) och slut (död). Det gäller för oss att fundera kring vårt ursprung, att historiskt undersöka ursprungets framväxt, hur det format, eller hur vi har låtit det forma, en tradition av historieberättande, för att slutligen öppna frågan för vilka *vi* är, för vem som berättar, vem som lyssnar och i vilken riktning detta bär oss. Vi måste vara *otidsenliga*, vilket innebär att kritiskt ifrågasätta vårt eget narrativ, vår berättelse, för att kunna aktivt förhålla oss till den *verkan* historieberättandet kan ta. I samma otidsenliga betraktelse knyter Nietzsche ihop den återkommande problematiken: ”detta ursprung måste självt åter historiskt förstås, historien måste själv lösa historiens problem, vetandet måste vända taggen mot sig själv.” [59]

På två sätt kan människan skapa historia som hon sedan använder: hon kan göra det *genom att glömma* (”det ohistoriska”), vilket motsvarar en passiv aktivitet, den naturliga, i oss inneboende förmågan att glömma hjälper oss att leva vidare, att uppleva nytt; eller genom en aktiv passivitet: vi blundar för något för att fokusera något annat, vi *skapar en egen horisont*, skär ut ett stycke historia, *skriver fram ett ursprung* för att göra oss av med ett annat (”det överhistoriska”).[60] Historien används som en övergripande kausalitet för att styra seendet och möjligheten till erfarenhet. Denna kausalitet erbjuder sig inte självmant, hur frestade vi ibland än är att skylla på historien. Som att den fanns där, i sig själv – det gör den inte. Vi föds mycket riktigt in i en tradition som i någon utsträckning redan fanns där innan oss. Men denna tradition kan vi aldrig slutgiltigt förklara, den utgörs i sig av ett mylller av överlappande och konkurrerande berättelser och beskrivningar av hur det blivit som det blivit – en historia av historier fulla av *rent förnuftiga* luckor och brister. Något i denna tradition kommer vi samtidigt fastna för. För att använda historien måste vi ha arbetat fram en fråga ur nuet som

[59] Ibid., s. 127, emfas borttagen. Nietzsches tankar om historien är här att jämföra med vad Fredrika Spindler skriver i *The Past's Presence* om en *spinozistisk genealogi* som innebär en syn på historievetenskapen som en politisk vetenskap grundad i det mänskliga villkorets affektivitet. (s. 183) Perspektivet innebär att om min egen syn på historien formas av mitt förhållningssätt till min egen ändlighet ger det mig samtidigt ett underlag för hur jag allmänt kan läsa historia, hur jag möter andra människors berättande och berättelser. Vi har alla en historia att berätta. Vi når aldrig saker i deras essens, kanske måste betraktandets olika möjligheter, betraktandets mångfald bli det essentiella. Vi förhåller oss alla olika till vår egen död, men vi vill på något sätt förstå, skapa ett förhållningssätt till livet som får det att kännas meningsfullt. Här använder vi oss snarare av fantasin än förnuftet. Projektioner och förhoppningar formar vårt temporaliserande och vårt historieskrivande, men självfallet också *vårt sätt att lyssna* till det vi uppfattar som historien. Vi ordnar detta temporaliserande – min historia, mitt lands historia, eller varför inte genealogins historia? – i linje med de perspektiv och önskningar som redan existerar som skapande krafter i samhället, den sociala kropp i vilken vi ingår. Hur jag förhåller mig till min egen dödlighet, ger mig alltså inte bara underlag till hur jag skriver och läser historia, utan även och kanske framförallt till hur jag förhåller mig till mitt samhälles fortlevnad. Istället för att tro på att jag kan finna meningen med någonting genom att gå till botten med min egen död (vilket jag kommer att göra för eller senare ändå) så inspireras jag här av min kunskaps ofullständighet och använder min egen ovisshet för att möta andra människor i deras.

[60] ”Om historiens nytta och skada för livet”, s. 146

styrs av de förväntningar vi har på framtiden.[61] ”Historien tänkt som ren vetenskap och vorden suverän skulle vara en sorts livets bokslut och avräkning för mänskligheten.”[62] Hur människan använder historien är kopplat till hur hon förhåller sig till sin egen förmåga eller agens.[63] För att ta oss an frågan om subjektet och agensen måste vi på allvar först lyfta fram det som drivit oss hit och som sedan kommer föra *oss* mot upplösningen – vi måste titta närmare på *nyttan*, vilket vi med Nietzsche gör genom en kritisk granskning av *moralen*.

2.2 Moralen och undergången

Vad den kritiska inställningen ställer *oss* frågande inför är hur språket, medvetandet, sanningen, förnuftet och historien kan användas som *verktyg*. För att därifrån iscensätta analysen av moralen måste vi fråga oss vilka *vi* är och hur detta vi upprätthålls genom vårt användande av verktygen. För analysen av moralen tänker sig Nietzsche att kunskapens *nytta* måste få en mer ingående belysning.

Med språket fångar vi in och begreppsliggör, skapar distinktioner som möjliggör ett tentativt urskiljande av enskilda men samtidigt sammankopplade delar av en komplex helhet; medvetandet utvecklas i relation till detta begreppsliggörande; och som överenskommelse eller fredsslut utgör sanningen ett tillfälligt *status quo*, som vilar på en grund av alternativa perspektiv. Betraktar vi förnuftet som ett samlingsnamn på en övergripande rationell förmåga, ett utvärderande och ett syntetiskt sammanlänkande av olika perspektiv och alternativa förklaringar, öppnar det sig självt, i och med att vi aldrig når en fullkomlig överblick, inte bara för frågan om vilka perspektiv eller förklaringar som är förnuftiga, utan också för ett

[61] Vilket Hans Ruin också framhåller i sin läsning av ”Om historiens nytta och skada för livet”. För utförligare diskussion se nedan.

[62] ”Om historiens nytta och skada för livet”, s. 90.

[63] I Hans Ruins läsning av ”Om historiens nytta och skada för livet” motsvarar det monumentaliska, det antikvariska och det kritiska – i turordning: som aktivt och strävande, som bevarande och beundrande och som lidande, i behov av förändring – en typologi av attityder vilka sammanfattar hur historien aktiveras och formas av individen och/inom samhället i stort, vilket ger en neutral strukturell beskrivning av hur livets historicitet gör sig mer eller mindre artikulerbar. Detta öppnar för en neutralitet i fråga om sanning och falskhet. Nietzsches poäng, enligt Ruin, är att livet kommer skapa det förflutna som ett monument att handla utifrån; att det kommer skapa något att bevara; och att när villkoren blir för outhärdliga kommer det vända sig mot de nuvarande krafterna, med en undersökning av hur historien skrivits fram tills nu. Och när det gäller den hermeneutiska situationen instämmer jag i Ruins mening, det vill säga att *för att det förflutna ska bli oss tillgängligt måste vi ha arbetat fram en fråga som rör nuet, härledd från vad vi har framför oss*. Men vad vi har framför oss konstitueras av ”de nuvarande krafterna”; vad de utgör och *hur* de utgör ”oss” är en fråga vars kritiska dimension tvingar ”typologin” in i det politiska rummet. Det öppnar för en mer eller mindre konceptuell och artikulerbar beskrivning, men inte för någon politisk neutralitet i fråga om sanning och falskhet. Det öppnar för den fråga som på allvar inleder tolkandet (Jämför även med diskussionen om genealogin som modifierad hermeneutik i *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ”Genealogy”, 1998 New York Routledge.). För Ruins nietzscheläsning se ”Blinding Wisdom – Nietzsches Superhistorical Gaze”, i: *The Past's Presence,* Södertörn Studies 2006.

historiskt problematiserande. Historien rymmer i sin tur en mängd förenliga och oförenliga, parallella, korsande och överlappande utvecklingslinjer som möts upp i frågan om en aktuell samtida förståelse.

I grova drag urskiljer Nietzsche två perspektiv på kunskapens nytta, vilket han beskriver i form av två grundläggande typer av moral: *herremoral* och *slavmoral*. Utifrån dessa två grundläggande perspektiv på kunskapens nytta, på vad som är moral och vilket värde moralen har utvecklar människan sin självförståelse. Som Nietzsche ser det är också *människan* ett resultat är av *en ständigt återkommande kamp* mellan dessa två perspektiv.[64] I det sista kapitlet av *Bortom gott och ont* lyfter Nietzsche fram denna distinktion mellan herre- och slavmoral och gör genast klart att det är frågan om en mycket komplex relation, en komplexitet som illustreras vidare i *Till moralens genealogi*.

Båda perspektiven fokuserar på handlandet. Enkelt beskrivet innebär ett herremoraliskt perspektiv att handlingen och den som handlar skapar ett värde just i själva handlandet. Det är här frågan om ett *aktivt* agerande som inte först hämtar legitimitet eller rättfärdigande i någon på förhand given yttre auktoritet. Utifrån ett slavmoraliskt perspektiv värderas handlandet *reaktivt*. Den som handlar styrs från början i själva handlandet av något på förhand givet, legitimerar och rättfärdigar sitt handlande just genom att hänvisa till en yttre auktoritet. Hur vi förhåller oss till dessa båda perspektiv på handlandet genomsyrar de villkor med vilka vi erfar livet i största allmänhet och i synnerhet hur vi värderar tänkandet.[65]

Nu är det inte så enkelt att avgöra vad som skulle kunna utgöra ett aktivt tänkande. Och det kan heller inte vara en fråga som kan avgöras en gång för alla, eftersom det skulle innebära en slutgiltig definition av tänkandet, en definition av själva tänkandet som något väsentligen reaktivt, något som kan förklaras och definitivt bestämmas i relation till något yttre (något fysiologiskt, en vetenskaplig objektivitet, Gud). Som tänkande varelser är vi från födsel inlemmade i en samhällskropp som ger oss de traditionella villkor vi utgår från redan på förhand innan vi uppfattar vår egen individuella kroppslighet som den form som ger liv åt tanken. Vi har från början en massa distinktioner om var tänkandet börjar och slutar, distinktioner vi likväl kan flytta på och problematisera bara genom att tänka på dem. Vad Nietzsche menar att vi måste göra, och vad han själv gör i *Till moralens genealogi*, är att

[64] Jämför *Till moralens genealogi*, Första avhandlingen, § 16-17. Nietzsche frågar sig om det finns något ”säkrare tecken på ’högre natur’, mera förandligad natur än att här vara splittrad och ett verkligt slagfält för dessa motsatser.” (s. 221) Och denna ”den största av alla ideal motsättningar” måste man inte önska att den gång på gång flammar upp? (s. 223)

[65] *Bortom gott och ont*, § 260. I *Till moralens genealogi*, Första avhandlingen, § 10, ges en liknande, och långt mer utförlig, beskrivning över det aktiva och reaktiva upprättandet av värden.

analysera hur det traditionella vetandets presentation av *tänkandets möjligheter skrivs in i kroppen* och bildar villkoren för erfarenhet.

Till moralens genealogi utgör formen för en genealogisk undersökning; de tre problemområdena – kunskapen, moralen och subjektet – är här intimt sammanvävda och hela tiden närvarande – i de enskilda aforismerna, i verkets tre avhandlingar[66] och i verket som helhet – i form av tre provokativt öppnande frågor: Vad är det vi vet? Hur uttrycks detta vetande? Och hur kan jag som individ därigenom förstå mig själv?[67] Genealogin erbjuder sig inte i form av ett nytt ”dogmatiskt filosofbygge”, utan utgör en beskrivning av tre sammankopplade problemområden för den tänkande att närma sig frågan om villkoren för konstitutionen för erfarenhet. Som *stridsskrift mot samtiden*, vilket Nietzsche i *Till moralens genealogi* nu betraktar alla sina arbeten från *Mänskligt, alltförmänskligt* och framåt som, vänder den sig mot det ”altruistiska värderingssättet”. *Till moralens genealogi* ger uttryck för vad Nietzsche ser som ”*nya krav*”, vilket är vad hans tidigare utvärderingar ställer honom och *oss* inför:

> vi är i behov av en *kritik* av de moraliska värdena, *värdet hos dessa värden måste självt först av allt ifrågasättas* – och i det syftet är det nödvändigt med kunskap om förutsättningarna och omständigheterna under vilka de vuxit fram, utvecklats och förändrat sig […], eftersom en sådan kunskap fram tills nu varken har funnits eller efterfrågats.[68]

De tidigare analyserna, av språket, medvetandet, sanningen, förnuftet och historien, träder här fram med förnyad kraft. *Till moralens genealogi* utgör både ett exempel på en genealogisk analys och sätter som verk samtidigt formen för det genealogiska förfaringssätt Foucault sedan använder sig av och utvecklar. Härkomstanalysen eller genealogin som erbjuds tar sin utgångspunkt i filologiska, språkhistoriska undersökningar av historiskt återkommande begrepp, och undersöker hur det kring dessa tillsynes konstituerande begrepp utvecklas normativa ramverk som både upprätthåller, förskjuter och förändrar begreppens status som

[66] I den första avhandlingen – ”’Gott och ont’, ’God och dålig’” – är det ett tydligt fokus på hur moralen kommer till uttryck i relation till det som av tradition har blivit erkänt som (nyttig) kunskap; i den andra – ”’Skuld’, ’dåligt samvete’ och liknande” – är fokus mer specifikt på hur moralen praktiskt implementerats och gjort människan beräknelig, regelmässig och nödvändig; och i den tredje – ”Vad betyder asketiska ideal?” – ligger fokus på hur människan har utvecklat sin självförståelse och sig själv som individ i relation till kunskapen och moralen.

[67] Som jag tidigare varit inne på (se diskussionen ”Begreppet genealogi”) presenteras de tre sammanlänkade problemen redan i företalets första aforism.

[68] *Till moralens genealogi*, företal, § 6, ss. 195-196.

principiella fundament för mänskligt handlande och tänkande. Den historiska rörelsen är minst sagt dubbel. Utgångspunkten är den samtida förståelsen och frågan om hur samtiden lever sitt förflutna. Det historiska tillbakablickandet är spekulativt (den ”psykologiska blicken”); vid ”återkomsten” till samtiden erbjuder genealogin inte en definitiv historisk förklaring. Syftet är att visa på nertystade eller obeaktade alternativa utvecklingslinjer och poängtera att varje (historiskt) perspektiv innebär ett värderande, ”att samtiden lever [sitt förflutna] *på framtidens bekostnad*”.[69]

Den genealogiska analysens huvudfokus är således inte på hur moralen har utvecklats, utan hur den alltjämt utvecklar sig, även om Nietzsche för att just illustrera det problematiska men likväl nödvändiga med en historisk medvetenhet använder sig av historiska exempel. Det exempel som Nietzsche i synnerhet ställer upp sin egen analys gentemot är vad han talar om som ”de engelska psykologernas” historia om moralens utveckling. Han lovordar den utilitaristiska invändningen mot det platonska övertidsliga förnuftet, vilket han också ser som en invändning mot det kristna placerandet av förnuftet i händerna på en allsmäktig Gud. Samtidigt invänder han mot utilitaristernas nedvärderande av människans intellektuella förmåga, som om att tänkandet bara bestod ”i ett blint, slumpaktigt fasthakande av idéer i varandra i mekanisk följd, eller något rent passivt, automatiskt, reflexmässigt, molekylärt och i grunden idiotiskt”. [70] Både Platon och kristendomen gömmer undan frågan om tänkandets ursprung genom att placera det i ett hinsides, i ett Bortom. De ”engelska psykologerna”, empiristerna och utilitaristerna, hämtar tillbaka tänkandet och ställer det i relation till en vardaglig och praktisk nytta, problemet är att de i samma rörelse gör Nyttan till en allmängiltig maxim. De ger, som citatet ovan illustrerade, också en alltför enkel förklaring på tänkandet som ett resultat av fysiologiska retningar, som om att frågan om hur vi tar emot erfarenheten, sinnesintrycken och villkoren för att ta emot och därmed reflektera över dessa intryck skulle vara avgjord en gång för alla. I detta avseende tänker de enligt ”gammal filosofvana, i det väsentliga ohistoriskt.”[71] Ett liknande misstag begår Kant när han med upprättandet av sina åskådningsformer och förnuftskategorier – vilka Nietzsche betraktar som en platonsk-kristen kvarleva – presenterar den felande länken mellan rationalisternas dogmatiska slummer och empiristernas snustorra förnuft. Vilket för övrigt ger just Nyttan en gudomlig sanktionering: våra villkor för erfarenhet är i grund och botten lika; vi kan inse detta genom vårt ”kritiska” förnuft; genom vår insikt erhåller vi en kunskap som också ger oss en

[69] Ibid., s. 196.
[70] *Till moralens genealogi*, första avhandlingen, § 1, s. 199.
[71] Ibid., § 2, s. 200.

förmåga att behandla alla människor moraliskt riktigt. Kant har enligt Nietzsche uppenbarligen inte tagit sin kritik tillräckligt långt. Moralen motsägs ständigt ”av naturen och historien”, vilket också drabbar varje slutgiltig definition av människan och hennes erfarenhetsvillkor.[72] Att låta detta avgöras som en moralisk fråga är högst omoraliskt, om man inte förmår betrakta moralen ”som *läran om de maktförhållanden under vilka fenomenet 'liv' uppstår*.”[73] Samma kritik riktar Nietzsche mot ”den demokratiska upplysningen” och den franska revolutionen, som i försöket att ändra ett religiöst, ekonomiskt och politiskt förtryck reaktivt ersätter gamla dogmatiska ideal med nya.[74]

Problemet med nyttan och dess relation till konstitutionen av villkoren för erfarenhet är samtidigt det som Nietzsche vill undersöka: hur Nyttan kunnat växa fram som en moralisk maxim, ett handlings- och tankemässigt tvingande påbud, hur civilisationer uppstår genom moralisk underkastelse[75] och hur det moderna samhället utvecklar sitt objektiva vetande genom att människan görs ”nödvändig, likformig, till en like bland likar, regelbunden och följaktligen möjlig att beräkna.”[76]

Nietzsche pekar på hur det genom historien bildas olika former av systematisk slutenhet som formar människan, sätter villkoren för hur hon handlar, tänker, värderar, upplever sig själv, andra och livet i största allmänhet. Den slutenhet systemen erbjuder är vad Nietzsche genomgående invänder mot, och han gör det i syfte att undersöka varför människan kontinuerligt tycks söka efter att göra sig själv och omvärlden beräknelig, varför hon har ett behov av *det absoluta*.

I den andra avhandlingen av *Till moralens genealogi* hänvisar Nietzsche till några aforismer i *Morgonrodnad* som tar upp denna problematik.[77] Den första behandlar ”Begreppet sedens sedlighet”. ”Sedligheten” framträder här som namnet på en övergripande systematik människan fogar sig i linje med. Denna ”sedlighet” har i det moderna samhället blivit så förfinad, att den som överpersonlig, obegriplig och ”*obestämd makt*” styr ”mänsklighetens livstil”.[78] Den andra aforismen han hänvisar till behandlar ”Vansinnets betydelse i moralens historia”. Här uppmärksammas att ”nästan överallt är det vansinnet som banat väg för den nya tanken och bryter förtrollningen hos en vördad sed och vidskeplighet.” För att behålla den

[72] Denna diskussion förekommer på flera ställen, här hänvisar jag i synnerhet till *Morgonrodnad*, § 3 och 4, ss.10-13.
[73] Se här *Bortom gott och Ont*, Första kapitlet, § 19, s. 28 (min emfas).
[74] Jämför *Bortom gott och ont*, Förord, ss. 11-12.
[75] Jämför här vad han säger i *Morgonrodnad*, § 16, ss, om ”Civilisationens första sats”: ”varje sed är bättre än ingen alls.”
[76] *Till moralens genealogi*, andra avhandlingen, § 2, s. 226.
[77] Ibid. Aforismerna i *Morgonrodnad* som han här hänvisar till är § 9, § 14, § 16.
[78] *Morgonrodnad*, § 9, ss. 16-18 (min emfas).

mänskliga likformigheten och den systematiska kontrollen över människans handlande måste vansinnet som begrepp inkorporeras i systemet, både som avskräckande exempel och i relation till det genialiska och nytänkande. Det vansinniga är också kopplat till diverse *asketiska avhållsamhetstekniker,* som ska locka fram det smått vansinniga och därmed nydanande. Ur detta växer det fram ”förnyare på alla områden, inte bara på den prästerliga eller politiska dogmens områden.” Ur vansinnet och asketismen utvecklas ny kunskap, nya moraliska problem, varför sedlighetsförespråkare måste verka både kontrollerande och stimulerade.[79]

Till analysen av sedlighetens sedlighet kopplar Nietzsche (både i *Morgonrodnad* och *Till moralens genealogi*, men även i *Mänskligt, alltförmänskligt*, i synnerhet i det andra kapitlet ”Till de moraliska förnimmelsernas historia”) andra begrepp som rättvisa, skuld, samvete, straff et cetera. I alla dessa analyser understryker Nietzsche hur betydelsen och förståelsen av dessa begrepp är någonting som kontinuerligt, i olika former och med varierande resultat, inpräntas i ”människodjuret”. Då vi försöker att bestämt definiera innehållet i dessa begrepp riskerar vi att missa ”att orsaken till uppkomsten av något och den slutliga nyttan, den faktiska användningen och inordnandet av detta i ett system av ändamål är *toto coelo* åtskilda”.[80] Begreppen låter sig helt enkelt inte bestämt definieras, likväl formar de vårt tänkande och vi befinner oss i ständigt behov av ett system som kan göra dem användbart begripliga för oss.

Nietzsche finner två grundläggande och sammankopplade förutsättningar för att människan har ett behov av att upprätta dessa system och samtidigt också låta sig systematiskt fogas: hon ser sig själv som *det ännu inte fastställda djuret*[81] och *hon behöver ett mål*.[82]

Människan kommer aldrig medvetet åt sitt ursprung (födsel) och hon kan inte förutse och räds därför sitt eget slut (döden). Det finns här en ofullständighet och *ett tomrum* – människans *horror vacui*[83] – som gör att människan lider ”av problemet med sin egen mening.”[84] Återknyter vi till frågan om det herremoraliska och slavmoraliska perspektiven på mänskligt handlande och tänkande kan vi antingen betrakta tomrummet som en positiv eller negativ kunskapsgräns: med det förra bejakar vi ofullständigheten med att det alltid finns oändligt mycket mer att göra, tänka och uppleva; med det andra ställer vi oss bakom den mest prominenta förklaring vår samtid har att erbjuda i hopp om att det är rätt väg till frälsning. För

[79] Ibid., § 14, ss. 20-22.
[80] *Till moralens genealogi,* § 12, s. 242.
[81] *Bortom gott och ont,* § 62, s. 64
[82] *Till moralens genealogi*, tredje avhandlingen, § 1, s. 261.
[83] Ibid.
[84] Ibid., § 28, s. 317

Nietzsche handlar frågan om hur vi förmår använda och i detsamma utmana olika förklaringssystem och deras sammanlänkade och ingående begrepp som verktyg, hur vi utifrån dessa förstår oss som människor, som individer, i relation till andra individer och i synnerhet i relation till det vi är osäkra på, det tomrum som inte bara döden utgör, utan som också livet självt, med alla dess obeaktade möjligheter, ställer oss inför.

Kopplar vi samman detta med vad Foucault sedan tar fasta på i sitt arbete skulle vi kunna översätta Nietzsches idéer om den överpersonliga och obestämda makten, sedens sedlighet, med vad Foucault kallar ”regementaliteten” (*regementalité*) – en form av historisk och politiskt styrande rationalitet, som kommer till uttryck i olika samhälleliga institutioner och sociala praktiker (den kristna bikten och psykoanalysen är de mest framträdande exemplen i Foucaults arbeten), vilka producerar och distribuerar olika vetenskapliga och/eller religiösa förklaringar kring ofullständigheten och frågorna om livet och döden. Det är utifrån detta perspektiv som Foucault närmare försöker kartlägga framväxten av och relationerna mellan olika vetenskapliga discipliner – ett omvärderande undersökande av vetenskapens ”fruktbärande utbyte”, som Nietzsche flaggar för i en avslutande anmärkning till första avhandlingen i *Till moralens genealogi*[85] – hur en ”politisk teknologi” utan ansikte, som bortom ideologiska förkunnanden, inte bara formar samhällskroppen utan skriver samtidigt in sitt vetande i människan. Flera av de problematiska och konstituerande begreppen Nietzsche tar upp återkommer i Foucaults analyser; några av de mest uppenbara är vansinnet (*Vansinnets historia*) och straffet (*Övervakning och straff*).

Nietzsche återkommer ofta till kristendomens inverkan på människans självförståelse. I *Till moralens genealogi* är det, förutom det utilitaristiska nyttotänkandet, och i kombination med detta, just frågan om vad det är den kristna moralen i praktiken förespråkar som analyseras. En avgörande del av den tredje och sista avhandlingen – ”Vad betyder asketiska ideal?” – tar upp frågor kring den ”kristna medikationen” och prästen som ”riktningsförändrare” och som ”den sjuka hjordens herde”,[86] och uppmärksammar problemet med att den ”medicin” som biktandet erbjuder ”efterfrågas och söks […] enbart på det psykologiskt-moraliska området”, och är därför, som Nietzsche ser det, fortfarande en religiöst sluten praktik, som inte förmår ge någon klarhet i vad det är som erbjuds. Samtidigt talar han i *Bortom gott och ont* om att ”psykologi är numera åter vägen till grundproblemen.”[87] Det blottläggande samtalandet, introspektionen och det hermeneutiska

[85] *Till moralens genealogi*, första avhandlingen, ss. 223-224.
[86] Ibid., tredje avhandlingen, § 15, s. 287.
[87] *Bortom gott och ont*, § 23, s. 32.

djuptolkandet är alltjämt frågor som fångar Nietzsches uppmärksamhet. Både *Bortom gott och ont* och *Till moralens genealogi* kan – liksom alla Nietzsches andra ”stridsskrifter – i sin helhet uppenbart betraktas som en form av filosofisk-psykologisk analys av hur samtiden förstår sig själv, i det att han frågar efter vilka obeaktade, omedvetandegjorda, ”underliggande” symptom som ryms i moralen; samtidigt är det i detsamma just sökandet efter något underliggande och styrande, i det egna inre, hos andra människor och i samhället i stort som med Nietzsche blir problematiserat. Metoden lyfts fram som en problematisk del av diagnosen. Och med den problematiken rör vi oss mot hans analyser av Subjektet.

2.3 Subjektet – slagfältet

De grundläggande principerna för hur en analys hur subjektiveringen av människan går till, hur människan blir ”människa”, har vi sett Nietzsche lyfta fram i sin analys av det traditionella vetandet (Kunskapen som medel) och sedens sedlighet (Moralen och undergången). Vi har ett språk som lurar oss att tro att det finns någonting bakom handlandet, ett subjekt bakom predikatet. Och vi befinner oss från födsel inlemmade i en förkroppsligad sedlighetskultur som kontinuerligt förklarar för oss vilka vi är.

Människan har själv skapat alla olika filosofbyggen och teoretiska förklaringsmodeller. Hon har därigenom också givit sig själv möjligheten att förgås under dem, försöka utveckla dem vidare, rasera dem, bygga nya, eller fundera över vilken effekt de utövar på henne som individ. Oavsett om systembyggandet började med att människan föddes med en vetskap om sin ofullständighet, i behov av ett mål, eller om detta tillkommit senare, så har hon nu kommit att uppfatta sig själv som ofullständig och detta ställer henne, som vi tidigare varit inne på, inför tänkandets positiva kunskapsgräns.

Det är riskabelt att säga att Nietzsche här erbjuder en ny logik, snarare försöker han knacka hål på den grammatiska struktur han själv måste använda: just genom att visa på den effekt olika förklaringssystem erbjuder vill han röra sig mot deras obeaktade möjligheter. Som vi varit inne på tidigare, pekar Nietzsche på att Kant inte tagit sin kritik tillräckligt långt. Den logik som Kant erbjuder ställer oss samtidigt inför en paradox som öppnar för en kreativ perspektivism. Kant postulerar ”ett ting i sig” som vi bara kan erfara via våra transcendentala åskådningsformer och förnuftskategorier som ”ett ting för oss”. Detta innebär enligt Nietzsche ett bevarande av en platonsk-kristen metafysik, med en obegriplig distinktion mellan idé- och sinnevärld. Nietzsche är inte ute efter tinget i sig: ”Skenet är för mig det verkande och levande

självt”[88] och ”verkan är allt”.[89] Det är framställandet av människoformen och kategorierna som fångar Nietzsches uppmärksamhet. Människan blir med den kantska logiken både kunskapens subjekt och objekt. Det är via språkliga begrepp som denna distinktion upprätthålls. Och eftersom människan här också kan betrakta sig själv *som något främmande*, som ett metafysiskt ’ting i sig’, som ett vetenskapligt objekt som bara kan nås som ett ting för oss – måste hon vända sig till detta oss, det vill säga till språket, traditionen, sedligheten. Och som vi har sett, innebär en genealogisk analys av erfarenhetsvillkoren en analys av ”de maktförhållanden under vilka fenomenet ’liv’ uppstår”.

Med Nietzsche blir det helt uppenbart att även subjektet, människan, är ännu ett av dessa konstituerade och konstituerande begrepp. Subjektet som framställs utgörs av en mängd anakronistiskt sammanfogade brottstycken. ”Jaget” och ”självet”, ”den erfarande” och ”det erfarna” blir med Nietzsche bara olika perspektiv på erfarandet. Detta ställer människan i en ny relation till introspektionen.

2.3.1 Introspektionen

Det verk av Nietzsche som kanske bäst illustrerar hur människan subjektiverar sig själv, och således ytterligare accentuerar genealogins sista problemområde, är hans sista: *Ecce Homo – Hur man blir vad man är*. I detta ”självbiografiska” och tillbakablickande verk knyts idéerna om kunskapen och moralen ihop med konstitutionen av det egna självet.

Nietzsche illustrerar med *Ecce homo* hur han skapar eller skriver fram sin egen identitet genom att berätta för sig själv vem han är: han ger sig själv till sig själv i födelsedagspresent på sin förtiofemårsdag.[90] Han formulerar eller kanske snarare uppdaterar begreppet ”Nietzsche”, gör *ett bokslut*, går igenom de tidigare verken, hur de har mottagits, funderar på vad han ville ha sagt med dem och utvärderar därigenom den roll de spelar nu.

För att se ”Människan” måste vi bryta ner frågan om *hur man blir vad man är* och lyfta fram de självkonstituerande elementen, framplockandet av sig själv, i relation till det vetandet eller traditionen erbjuder på oss på förhand. *Ecce Homo* anspelar på flera sätt här till den kristna tanketraditionen (inte bara med Johannesevangeliets berättelse om Pilatus som visade fram Jesus inför den dömande massan). Verket som sådant, själva texten, talets bekännande form, att Nietzsche berättar om sig själv för sig själv, innebär en kritik av det hermeneutiska djuptolkandet, introspektionen som väg till Sanning och illustrerar samtidigt den kristna

[88] *Den glada vetenskapen*, Första boken, § 54, s. 67.
[89] *Till moralens genealogi*, Första avhandlingen, § 13, s. 216.
[90] Se förordets avslutande stycke.

bikten som praktik. Nietzsche är här både biktfader och biktande. Vi läsare utgör den gudomliga lagens domare: vi kräver att han bekänner, förklarar sig; vi vill förstå, vill veta – och när vi då slutligen får detta krav tillgodosett har Nietzsche med *Ecce Homo* visat eller givit oss, inte något egentligt själv i traditionell mening, utan just att *subjektet utgör den instans som kräver bekännelsen*, hur vi i vår vilja att veta inte kan ta oss ur det spel om sanningen som begreppsliggörandet och bekännelsekulturen fångar in oss i om vi inte ifrågasätter också subjektets konstitution. Längre fram kommer jag visa hur Foucault kopplar samman introspektionen och bekännelsen, via grekernas *hypomnemata* – en form av personliga anteckningsböcker – till den kristna bikten och psykoanalysen som konstituerande talpraktiker i skapandet av den moderna människan, *bekännelsedjuret*.

Genealogin i *Ecce Homo* tar formen av en näringslära. Val av näringsintag, lokalisering, klimat och rekreationssysselsättning skapar *en kasuistik av självet*. Genom att reflektera kring detta presenterar vi en fallstudie av oss själva, för oss själva. Vad vi äter, läser, var vi befinner oss, vem vi umgås med och var vi finner andrum, vilar eller återhämtar oss berättar för oss hur vi blir dem vi är.[91] Vi skulle omöjligt intellektuellt kunna ta in och slutgiltigt analysera alla de ingredienser som föder självet. Det blir än en gång uppenbart att vi i det försöket bara kommer till en ständigt växande komplexitet, en komplexitet som genealogiskt betraktad kontinuerligt berikas med nya infallsvinklar och således verkar själv- eller subjektsupplösande.

Fredrika Spindler beskriver i sin nietzscheläsning Nietzsches genealogiska metod som en medicinsk, dietologisk och psykologisk utvärdering. Den utvärderar vad som är patologiskt, vad som är sjukt och tankemässigt begränsande och vad som kan tänkas vara ett friskt tänkande om man tar in den stora hälsan, det vill säga betraktar medvetandet och kroppsligheten sammantaget. Den psykologiska utvärderingen siktar på att göra upp med de motiv som legat bakom det tidigare förfarandet – hälsan och näringsintaget – men också spekulativt undersöka själva det genealogiska undersökandets möjlighet.[92] För att återigen återknyta till Foucault, så är det just hur det rent praktiskt går att spela på den osäkerhet som omger självet, i alla avseenden, psykologiskt såväl som fysiologiskt, hur individens vilja till självförståelse, hur *viljan att veta* kopplas samman med rådande *vilja till sanning* (sedens sedlighet/regementaliteten), utvecklas och utnyttjas i vetenskapliga såväl som politiska syften.

[91] Jämför här kapitel 2 ”Varför jag är så klok”, i synnerhet § 3.
[92] Spindler, Fredrika, *Nietzsche – kropp, konst, kunskap*, Glänta 2010. Se kapitlet om ”Hur man blir vad man är: Ecce Homo”, i synnerhet ss. 44-53.

Enligt Spindler är genealogin i sitt utvärderande också ”ett slags *kontrametod* som går ut på att vända sig mot dem som tjänat som förebilder, dem som vi dragits till och som har dominerat vårt tänkande under en viss period.”[93] Till skillnad från den tradition av introspektiv självreflektion, som i västerländskt avseende letar sig tillbaks till – och kanske även förbi – Platon och Sokrates, där syftet är att enbart med hjälp av medvetandet återfinna självets kärna, att lära känna sig själv (*gnothi seauton*), handlar den nietzscheanska genealogin om upplösning av självets enhetlighet, i det att den också pekar mot de praktiska situationer självet möter vetandet, hur kunskapen om självet är kopplat till den praktiska omsorgen om självet (*epimeleia heautu*).

Detta är tankegångar vi redan finner i Nietzsches andra otidsenliga betraktelse. Här talar han om den delfiska gudens ”Känn dig själv” som ”ett svårt tänkespråk”; ”kännandet” kan bara utvecklas genom att människan frigör sig från tidigare begreppsbildningar genom att reflektera över de praktiker var begreppen får sin mening, då och nu. Människan måste generation efter generation föra en ”besvärlig kamp” med sig själv ”genom *den praktiska utläggningen* av detta tänkespråk”.[94]

I band två och tre av *Sexualitetens historia – Njutningarnas bruk* och *Omsorgen om sig* – undersöker Foucault hur man under antiken kopplade samman den teoretiska kunskapen om sig själv med praktiska övningar och självformerande tekniker: hur kännedomen om självet (*gnothi seauton*) var upphängt på omsorgen om självet, hur man tog hand om sig själv (*epimeleia heautu)*; och hur den senare, självomsorgen, successivt fallit bort i den västerländska tanketraditionen i och med renodlandet av den förra, självkännedomen. Den teoretiska kunskapens sammankopplande med de mer praktiska självformande teknikerna utvecklar Foucault med sitt arbete under 1980-talet. Detta utmärker genealogins sista område: problematiseringen av självet och kunskapen som etisk praktik, vilket jag återkommer till i avslutningen av uppsatsens foucaultdel.

I den genealogiska analys som framträder i *Ecce Homo*, lyfter Nietzsche fram sina förebilder för att betrakta dem både som formgivande och frigörande. Det som tagits för givet, det som på så vis också utgjort självet – sanningar, kunskap, förebilder; Nietzsche talar om dessa också i form av ideal och idoler och masker –, det man byggt upp självet kring och med, ska betraktas dubbelt: först i form av ett ”reservationslöst hyllande” följt av ett ”våldsamt förnekande”. Vilka syften har det förgivettagna tjänat, på vilket sätt har jag behövt ta något för givet, hur behöver jag det nu och vad skulle hända om jag förnekade vad jag tidigare tagit

[93] Ibid., s. 50.
[94] ”Om historiens nytta och skada för livet”, *Otidsenliga betraktelser*, ss. 148-149 (min emfas).

för givet? Det den genealogiska analysen hela tiden återkommer till är *problemet med värdet*. I *Till moralens genealogi* beskriver Nietzsche det som *filosofens framtidsuppgift*.[95] Och som vi har sett i relation till det historiska perspektivet är problemet med värdet av en genealogisk analys också är minst sagt dubbelt: 1) Den första frågan handlar om att identifiera det förgivettagna; 2) den andra frågar vilka syften har kunskapen eller tidigare förgivettaganden tjänat; 3) tredje frågar efter vilka syften i sin tur själva undersökandet tjänar. [96]

Här uppenbarar sig flera problem för den som letar efter fasta hållpunkter. Det nietzscheanska perspektivet omöjliggör en dialektisk upplösning. Utgångsperspektivet kommer efter slutförd analys inte visa sig vara det riktiga; det kommer att visa ett reslutat som tvingar till förändring. När vi är klara med vår undersökning kommer vi inte att återfinna oss själva på den plats vi tog som utgångspunkt för undersökande.[97] Som vi tidigare sett erbjuder genealogin i slutändan inte något annat än nya öppningar: ingen vila, inget alibi, inget nytt hem, ingen återvändo. Vilket är den typ av rörelse Deleuze pekar på då han beskriver Nietzsches filosoferande i form av nomadtänkade: avkodande, inte omkodande.[98] Nietzsches texter ställer både till form och innehåll frågan om formen och innehållet på sin spets. Som jag tidigare varit inne på illustreras problematiken med den aforistiska stilen – hur den enskilda aforismen måste kopplas samman med något annat yttre för att få sin mening, för att tydas eller uttolkas. Nietzsche kopplar själv samman aforismerna, låter dem få nya betydelser, tvingar samman brottstycken till en gemensam helhet; hans enskilda böcker och hans samlade verk sammanfogas sålunda, vilket inte bara drabbar begreppet ”Nietzsche”. Som uttolkare konfronteras vi här med våra egna kriterier för tolkning: verket, författaren, läsaren problematiseras som institutioner. Som uttolkare kan man i läsningen inte annat än gå i konflikt med kriterierna för tolkning.

Deleuze återkommer på flera ställen – i den tidigare nämnda artikeln ”Nomadtänkande”, men framförallt i det appendix (”Människans död och övermänniskan”) som avslutar hans *Foucault* – till att både Nietzsche och Foucault visar hur tänkandet hämtar sin kraft från ett *yttre*. Det är ett yttre som likväl är av denna värld. Det är inte ett objektivt övertidsligt Förnuft. Det är inte Gud. Och det är inte den hegelska världsanden. Även dessa är former skapade av de krafter som utgör allt. Det är krafter som finns både utanför och inne i

[95] *Till moralens genealogi*, Första avhandlingen, se avslutande ”Anmärkning”, ss. 223-224.
[96] Spindler beskriver detta som att ”[d]en genealogiska analysen har alltid en kritisk och skapande funktion på en och samma gång, en utvärdering parad med en omvälvning av det perspektiv inom vilket den arbetar” (s. 44), vilket går i linje med Deleuzes beskrivning av genealogin hos Nietzsche (se tidigare diskussion).
[97] Jämför med det avslutande stycket i Foucaults fingerade intervju i inledningen till *Vetandets arkeologi*, s. 33.
[98] Gilles Deleuze ”Nomadtänkande”, överättning Eriksson, Ulf, I, finns återgiven i Res Publica 5-6, ss. 76-89, tillgänglig via nätet: http://www.motarbetaren.se/insurrection_raven/se_texts/deleuze_nomadtankande.html.

människan, krafter som likväl inte kan fångas i begreppet ”människa” eller begränsas av något annat begrepp eller form (Förnuftet, Gud, Anden). Krafterna bryter ner varje begrepp eller form vi försöker foga in dem i. De omintetgör också varje försök att fixera dem i en översinnlig sfär. Vi kan se effekterna av dessa krafter i hur vi utformar våra begrepp, men det är alltid i slutändan ett utformande som är ett resultat av hur vi lever våra liv och hur vi organiserar samhället. Begreppen blir till materialitet. Teorin blir till praktik. Kunskapen blir politisk.

Nietzsches genealogi visar i slutändan inte på bara på det traditionella vetandets brister, utan kanske framförallt på dess effektivitet. Vad både Heidegger och Deleuze i sina respektive nietzscheläsningar uppmärksammar är att Nietzsche visar hur tänkandet snarare än representerar något på förhand givet erbjuder en form av *projekterande skapande*. Traditionen presenterar oss på förhand med vissa former: vi föds in i ett sammanhang där vi blir presenterade för vissa former av eller idéer kring kunskap och moral – utifrån vilka vi också får förklarat och kan förklara vilka vi själva är. Genom att fråga efter dessa idéers eller formers ursprung finner vi inget absolut Ursprung; vi finner istället i konkreta praktiska situationer olika tänkbara syften som formgivandet har tjänat, i första hand kanske för oss själva som tänkande och handlande individer, varifrån vi också kan spekulera kring vilka syften de tjänat för andra och vilken typ av gemensam organisation de upprätthåller. Lamslås vi inte av avsaknaden av ett absolut teoretiskt greppbart Ursprung finner vi här människans formgivande eller kunskapande förmåga, det vill säga vår egen förmåga att som individer dra upp gränser och utforma våra egna liv.

3. Foucault

I uppsatsens följande och tredje del har jag som avsikt att visa hur Foucault utvecklar sin genealogiska metod. Först följer en genomgång av hur Foucault läser Nietzsche; de gemensamma huvuddragen identifieras: kritiken av den metafysiska tanketraditionen och omformuleringen av metafysik till politik, undersökandet av det uteslutna, språkets kreativitet, hur denna nya kritiska filosofi måste bli historisk, samtidigt som den som kritisk historieskrivning är medveten om den alltid kommer försent, är i form av en yttre kraft alltid våldsam och verkar i sitt utvärderande av nuet som en kontrametod, antidialektisk och subjektsupplösande. Som vi har sett, innebär Nietzsches filosofi en omformulering av metafysiken, en kritik av tänkandets upphängning på binära motsatspar (idé- och sinnevärld, själ och kropp, språk och verklighet et cetera) och att *vad*-frågan blir till en fråga om *hur*.

Språkets kreativitet kommer i fokus. Ursprunget blir till en konflikthärd av olika perspektiv och filosofin måste bli historisk för att visa på de syften etablerandet av absoluta Ursprung, Gud, Människan/Subjektet och bevarandet av en teleologisk kontinuitet (Historien) tjänar.

Foucault gör genomgående svepande hänvisningar till Nietzsche, som visar hur Nietzsche öppnat för den typ av frågor eller problematiseringar han sedan själv utvecklar. Jag kommer nedan peka på den gemensamma kritiska grundinställningen, genom att lyfta fram några av Foucaults referenser till Nietzsche och sedan ta denna tematik vidare genom en närmare läsning av ”Nietzsche, genealogin, historien” (1971), en tjugosidig artikel som utgör det enda arbete där Foucault gör en mer systematisk analys av Nietzsches arbete. Här återkommer de tre förhållningssätt vi såg Nietzsche presentera i sin otidsenliga betraktelse (monumental, antikvarisk och kritisk) men i ny form och i stället som tre överlappande frågeställningar, vilka vi kan koppla samman med genealogins tre områden (kunskapen, moralen och subjektet). På så sätt vill jag visa hur Foucault finner genealogin hos Nietzsche i form av en kritisk filosofi som han sedan själv utvecklar i form av en kritisk historieskrivning.

När detta väl är gjort följer tre avsnitt som i turordning behandlar den arkeologiska periodens huvudfrågor, den genealogiska periodens och till sist problematiseringen av etikens fokus. Vi kommer här att få se hur de olika periodernas arbete utmynnar i ett gemensamt projekt som stämmer väl med den definition av genealogin, dess sammanlänkade områden och frågor, som Foucault gav i intervjun med Rabinow och Dreyfus 1983 och i sina föreläsningar på Collège de France från samma år. Vi kommer här att se hur det arkeologiska arbetet utmynnar i ett diskursanalytiskt undersökande av ”det sagdas historia”, som genom att parentetisera subjektet, synar utsagornas uppdykande och rör sig mot en språklig materialitet i jakt på konstituerande begrepp och principer. Det genealogiska arbetet fokuserar effekten av den språkliga materialiteten: hur det kring ett återkommande begrepp eller en idé utvecklas praktiker som kopplar samman de kunskapsteoretiska innovationerna – idéerna och teorierna – med makten och det samhällsekonomiska utbytet i stort. Den sista periodens arbete fokuserar kunskapens etiska dimension: hur vi utifrån våra idéer om vad vi vet eller tror oss veta, vad vi håller för sant och vad som därmed definieras som kunskap, hanterar vår egen roll, våra möjligheter och vårt ansvar som individer i det sociala utbytet och hur vi därmed konstituerar oss själva som subjekt.

3.1 Nietzscheanen

I den sista intervjun Foucault gav förkunnande han att han helt enkelt var nietzschean, att han försökt att angripa vad han uppfattade som angelägna återkommande kulturella problem – distinktionen mellan vansinnet och förnuftet, makten och underkastelsen, subjektets relation till objektet et cetera – med hjälp av Nietzsches texter, med anti-nietzscheanska teser, som likväl var nietzscheanska.[99] Utan att gå närmare in på vad Foucault menar med detta, är det uppenbart att han, liksom Nietzsche, problematiserat dessa motsatspar, och intresserat sig för de kulturella och praktiska uttryck dessa tagit. Det är svårt att inte se Nietzsche som den viktigaste filosof Foucault tänkt både med och mot. Att tänka både med och mot Nietzsche, eller någon annan filosof för den delen, är, som vi har sett, något själv Nietzsche uttrycker som ett krav för en filosofi värd namnet.[100] Samtidigt har Foucault, både av sig själv och av andra, kopplats samman med andra filosofer.

I samma intervju säger han att det var Heideggers nietzscheläsning, som väckte hans intresse för Nietzsche. Mötet mellan Heidegger och Nietzsche ger en ”filosofisk chock”. Foucault inser samtidigt att Nietzsche tar honom längre än Heidegger. Han ger ingen närmare beskrivning av vad det är Heideggers nietzschearbete faktiskt ger. Men han talar om Heidegger som den essentiella filosofen, en filosof vars andra arbeten – utöver *Nietzsche* – han samtidigt förkunnar att han knappt läst och känner dåligt till. Det essentiella ligger kanske i att Heidegger försöker fånga essensen både i Nietzsches filosofi, men också att Heidegger på egen hand utmärker sig som filosofen som vill omformulera definitionen av det essentiella genom att ställa själva varafrågan på nytt.[101]

I en annan intervju förklarar Foucault hur han i motsats till de flesta av sina kollegor i det marxistiskt och fenomenologiskt genomsyrade efterkrigstidens franska universitetsväsende inte ville avfärda Nietzsche som en omöjlig, enbart dekonstruktiv tänkare, utan istället ta honom på allvar och undersöka vad man kunde göra med hans arbete, fokusera på vad det är för idéer Nietzsche angriper och på vilket sätt detta kan kopplas till de frågor han själv finner i sin egen samtid.[102] Heidegger om någon tar Nietzsche på allvar. Nietzsche har enligt Heidegger tänkt den dittillsvarande västerländska tanketraditionen till sitt slut, nått det metafysiska tänkandets kulmen och därigenom öppnat nya vägar för tanken. Heideggers

[99] Finns återgiven i *Foucault Live*, som ”The Return of Morality”, ss. 465-473.
[100] Företalet till *Ecce Homo* illusterar detta synnerligen väl: ”Ni hade inte sökt er själva då ni fann mig. Så gör alla troende; därför är all tro av så liten betydelse. Nu ber jag er att förlora mig och finna er själva; och endast när ni alla har förnekat mig ska jag återvända till er…”
[101] Ett liknande resonemang för Hans Sluga i “Foucault’s Encounter with Heidegger and Nietzsche”, *The Cambridge Companion to Foucault*.
[102] ”Structuralism and Post-structuralism”, *Aesthetics, Method, and Epistemology, The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984, Vol. 2*, Faubion, James, D. & Paul Rabinow (red), Penguin Books 2000, s. 447.

nietzscheläsning är kontroversiell, långt ifrån oemotsagd.[103] Kanske är det just det kreativa användandet av Nietzsche Heidegger fångar. Varför Nietzsche i Foucaults fall tar tänkandet längre än Heidegger visar sig när man tar in hela Foucaults rörelse handla om de fundamentalontologiska ambitionerna och den kritiska filosofins slutmål. Utgår man från Heideggers eget filosofiska projekt så som det kommer till uttryck i hans magnum opus, *Varat och tiden*, ser man i den grundinställning som Heidegger försöker arbeta fram både likheter och skillnader med Foucaults genealogiska projekt.

Heidegger vill visa på något som varit, något som fallit bort, något autentiskt som den metafysiska tendensen att betrakta tänkandet i form av representationer missar. Foucault använder sig av detta sökande, och letar sig liksom både Heidegger och Nietzsche tillbaks till det västerländska tänkandets grekiska ursprung, men han är här samtidigt mer intresserad av vilka praktiker runt omkring honom som spelar just på detta sökande efter en autentisk kärna, en början och ett slut, ett första ursprung och ett slutgiltigt mål. I *Varat och tiden* vill Heidegger vill arbeta om den hela västerländska tanketraditionen genom att analysera människan som en *tilldödenvaro*. Människan befinner sig från födsel kastad in i en tradition som format *ett inautentiskt man* genom att generalisera – språkligt och teoretiskt befästa – en upplevelse som i egentlig mening måste vara unik och individuellt outbytbar, det vill säga den egna existensens tilldödenvaro. Genom att återvända till denna traditions upprinnelse, till de antika grekiska texterna, tänker sig Heidegger att han kan återfinna denna varaupplevelse i sin oförborgade (*aletheia*) ursprunglighet; genom en *destruktion* av hela den västerländska metafysiska tanketraditionen vill han arbeta fram den mänskliga tanken som ren erfarenhet – därvarons varande – det vill säga innan tänkandet blev inautentiskt genom att gå upp i ett representativt och generaliserbart språk.

Kanske kan man se Nietzsches filosofi som ett sökande efter en oförborgad erfarenhet av livet. Men Nietzsche erbjuder själv inte någon sådan ursprunglighet. Istället fastnar han för att diskutera och lyfta fram de olika försök att generalisera och på så vis avdramatisera idén om döden som ett absolut slut som traditionen erbjuder den individuella människan (Förnuftet, Gud, Objektiviteten). Dreyfus och Rabinow skriver i det avslutande kapitlet till *Beyond Structuralism and Hermeneutics* att Fouacault i detta avseende både är mer och samtidigt mindre hoppfull än Heidegger. Mer hoppfull är han för att han i sina arbeten tror sig kunna visa på öppningar i det historiska tänkandet som inte kräver att man tar sig an hela den västerländska tanketraditionen, att man genom att vara skeptiskt prövande till sådana

[103] Se till exempel diskussionen David Farell Krell för i introduktionen till den första volymen av den engelska översättningen av Heideggers *Nietzsche*.

svepande synteser kan lokalisera sociala praktiker som både öppnar och sluter syntesen beroende på vilken frågeställning man tog som utgångspunkt. Liksom Heidegger är han intresserad av döden som en absolut gräns. Men istället för att från tilldödenvaron etablera tillvarons fundamentalvillkor vill han undersöka hur olika sociala praktiker genom historien har spelat på människans idéer om och rädsla inför döden, och hur dessa på så vis både kartlagt livet och styrt människans sätt att förstå sig själv och att leva. Mindre hoppfull är han just i synen på fundamentalvillkoren, för att han i sitt sökande inte tror sig kunna finna någon grund som på något sätt frigör hans eget arbete eller dess resultat från de maktstrukturer och den politiska kamp om villkoren för existensen som hans eget tänkande också är en konsekvens av.

Foucault skrev också själv in sig i en kantiansk filosofitradition,[104] dels något humoristiskt, eftersom han genomgående vägrade att ställa sig bakom något epitet (förutom då som nietzschean) samtidigt som han också i alla sina arbeten genomgående undvek att låsa sitt tänkande kring människans förmodade transcendentala villkor (idén om människan medfödda kognitionsapparatur eller de kantska kategorierna), men samtidigt på fullt allvar, eftersom han liksom Kant – som Foucault också för övrigt skrivit ett arbete om[105] – fortsatte projektet med kritiken av det rena förnuftet och undersökandet av kunskapens villkor. Som vi har sett är Kant också en återkommande referens hos Nietzsche. I uppsatsens avslutande del (Aktualitetsfilosofin) återkommer Kant. Utan att göra en närmare läsning av Kant, vill jag med det visa hur Foucault – med utgångspunkt i Kants text ”Vad är upplysning?” – ställer genealogin i relation till upplysningen som en kunskapsteoretiskt omvälvande historisk händelse.

Flera andra tänkare kunde räknas upp. Foucault gör i sina arbeten både svepande filosofihistoriska översikter, men också detaljstudier av till exempel de antika filosofernas texter. Vi kommer i den fortskridande uppsatsen stöta på bland andra Marx, Hegel, Freud och också återkomma till Kant och Heidegger. Först vill jag närmare utveckla Foucaults relation till Nietzsche. Genom en återgång till det förnuftiga uteslutandet av vansinnet, ursprungets heterogenitet, decentraliseringen av språket och upplösningen av subjektet vidareutvecklar Foucault ett historiefilosofiskt betraktelsesätt som han finner hos Nietzsche; kunskapen, moralen och subjektet utvecklas till de tre sammankopplade undersökningsområden som styr genealogins orientering mot konstitutionen av erfarenheten, nuet och den egna aktualiteten.

[104]”Foucault” (Maurice Florence), *Aesthetics,* ss. 459-463.
[105] Arbetet om Kant från 1961 – finns mig veterligen bara utgivet av Semiotex[e] som *Introduction to Kant´s Anthropology* – utgjorde en andra och obligatorisk del av Foucaults doktorsavhandling, varav den första delen finns återgiven på svenska som *Vansinnets historia*.

3.1.1 Foucaults Nietzsche

I de flesta av sina större arbeten kopplar Foucault samman sitt tänkande med Nietzsche. I *Vansinnets historia* (1961) lyfter han fram Nietzsches verk som de viktigaste – tillsammans med Artauds, Hölderlins och Nervals – i belysandet av ”sambandet mellan Förnuft och Vansinne [som] en av [den västerländska kulturens] utmärkande dimensioner”. Nietzsches verk uppvisar enligt Foucault ”icke-förnuftets liv”, hur vansinnet driver förnuftet och historien framåt. Genom att söka efter det som uteslutits som vanvett, icke-förnuft eller vansinne finner vi den heterogenitet som är i kunskapens ursprung; vi öppnar den kronologiska kontinuiteten för diskontinuiteten och de icke-förnuftiga ”tidsstrukturer” som följer med den förnuftiga erfarenheten.[106] I uppsatsens nietzschedel såg vi hur Nietzsche i *Ecce homo* förkunnande att den ”sannaste kunskapen”, i traditionell mening, stod att finna i det som uteslutits eller förbjudits: ”nitimur in vetitum”. I relation till moralen, sedligheten och nyttan framträdde vansinnet eller det avvikande ”felandet” som det som bryter mot vetandet och utgör samtidigt det nödvändiga öppnande som för utvecklingen av tanken framåt.

I *Les Mots et les choses* (1966, på svenska under utgivning som *Orden och tingen*) beskriver Foucault Nietzsche som helt oumbärlig för den filosofiska inriktningen på språket och språkets kreativa kraft – vad han längre fram (till exempel, som vi kommer att se, i *Diskursens ordning*) talar om som *språkets materialitet*, hur språket är effekt – som präglat stora delar filosofin under 1900-talet.[107] Nietzsche ”hade ihjäl” Gud och Människan på en och samma gång och öppnade för en fragmentarisering av språket, som kontinuerligt tvingar människan att tänka över sig själv, sitt språk, sin verklighet som konstruerade former och som framskrivna positiviteter. Under 1700-talet föds humanvetenskaperna: med idén om Människan som utgångspunkten för kunskap, framträdande under upplysningen och i det kantska förnuftet, presenteras ett förnuftigt funderande enhetligt mänskligt subjekt som utgångspunkt och mål. Nietzsche invänder mot den förtryckande likriktningen i detta försök till en universaliserbar demokratisering av kunskapen. Istället för att söka efter att avsluta tänkandet genom att fånga det i absoluta objektiva former, ställer Nietzsche den moderna filosofin inför uppgiften att inte söka nya svar utan istället försöka formulera nya frågor.[108]

[106] *Vansinnets historia under den klassiska epoken*, övers. Liungman, Carl, G., Arkiv förlag 2001, ss. 229-230, se där även not 3.
[107] Se *The Order of Things*, Routledge 2009, s. 332ff, den engelska utgåva jag fortsättningsvis refererar till.
[108] Ibid., ss. 420-422.

I *Vetandets arkeologi* (1969), som är en metodologisk sammanfattning av och komplettering till *Vansinnets historia*, *Klinikens födelse* (1963) och *Orden och tingen* talar Foucault om ”historiens epistemologiska mutation”, vars första yttringar man kan spåra tillbaks till Marx och ”den historiska analysen av produktionsförhållandena, de ekonomiska determineringarna och klasskampen” –, en mutation som öppnar för flera varierande, både konkurerande, kompletterande och överlappande perspektiv på historien. Med detta följer uppluckringen av ”organiserandet av en världsbild, […] ett värdesystem, […] en sammanhängande grund [och] ursprunglig grund, som utpekade rationaliteten som mänsklighetens telos och förknippade hela tankens historia med bevarandet av denna rationalitet, upprätthållandet av denna teleologi och en ständigt lika nödvändig återgång till den grundval den utgjorde.” Denna historieskrivning, tillsammans med ”den nietzscheanska genealogin”, lyfter Foucault fram i *Vetandets arkeologi* som drivande bakom decentraliseringen av det moderna subjektet, vilket, alltjämt fortfarande i strid mot den tradition det syftar till att förändra, skapat nya villkor för frågan om hur vi kan förhålla oss till rationaliteten, värdegrunden, historien, människan och vad vi därmed kan tala om i termer av kunskap.[109]

Det finns, som sagt, samtidigt bara ett ställe var Foucault gör ett mer systematiskt utarbetande av Nietzsches filosofi. I ”Nietzsche, genealogin, historien” redogör Foucault för hur han föreställer sig Nietzsches tanke, genealogin som metod i relation till förnuftet, historien och människan som kunskapens subjekt.

Foucault rör sig här över större delen av Nietzsches verk. Ramverket utgörs av den andra av Nietzsches *Otidsenliga betraktelser*, ”Om historiens nytta och skada för livet”, och de tre sätten att använda historia – monumentalisk, antikvarisk och kritisk – som Nietzsche presenterade där, utvecklas, genom att den monumentaliska och den antikvariska historieskrivningen omvandlas i det att den kritiska historieskrivningen får blomma ut. De tre sätten blir, vilket Foucault menar för Nietzsches egen del sker redan i *Mänskligt alltförmänskligt*, istället tre överlappande steg i en genealogisk eller *effektiv historieskrivning*. Som vi också sett, poängterar Nietzsche själv att det i *Mänskligt, alltförmänskligt* sker en brytning i det egna tänkandets utveckling.

På följande vis beskriver Foucault Nietzsches genealogi, i tre sammankopplade förhållningssätt gentemot historien:

[109] *Vetandets arkeologi*, översättning Bjurström, C. G., Arkiv förlag 2002, s. 25-29.

> Det ena är ett parodiskt och *realitetsupplösande* förhållningssätt som vänder sig mot historien som minne eller anamnes; det andra är särskiljande och *identitetsupplösande* och vänder sig mot historien som kontinuitet och tradition; det tredje är ett förkastande och *sanningsupplösande* förhållningssätt som vänder sig mot historien som kunskap. I vart och ett av fallen rör det sig om att använda historien på ett sätt som för alltid frigör den från på en gång metafysiska och antropologiska modellen av erinring. Det handlar om att göra historieforskningen till *moterinring* – och att i den följaktligen tillämpa en helt annan form av tid.[110]

Den monumentaliska eller monumentala historieskrivningen övergår, från att i sin tidigare form hylla personer och lyfta fram avgörande händelser i det förflutna, till en parodiering och en *realitetsupplösning* av dessa personer och händelser som olika minnesmärken. De historiska minnesmärkena – personer och händelser – blir till masker som används för att tjäna upprätthållandet av nuvarande förklaringstradition. Historien ger oss *en mångfald av olika perspektiv* på det som återges som och uppfattas som verkligheten. Detta första steg utmärker således kritiken mot den traditionella metafysikens låsning vid någon form av korrespondensteoretisk sanningsteori: vi har inte längre någon bortomspråklig verklighet, någon given realitet, som skulle ge begreppen en absolut fixering. Istället får vi fråga oss var dessa monument dyker upp, vad det är som händer runt omkring de begrepp som bildar monument, för att på så sätt återskapa en bild av de syften de kan tänkas tjäna, för oss här och nu.

De historiska monumenten inte erbjuder oss några absoluta ursprung. Historien är full av ersättningsidentiteter; upprätthållandet av vår nuvarande identitet spelar på användandet av ”det förgångnas öververkliga identiteter”. Den antikvariska historieskrivningen vänder sig i sin genealogiska version mot kontinuiteten i traditionen. Vår nuvarande identitet ”är bebodd av många; otaliga själar tvistar i den med varann, olika system drabbar samman och slåss om herraväldet.” [111] Genealogin ”vill istället synliggöra de diskontinuiteter vi består av”. För detta omvända ändamål – det vill säga öppnande istället för avslutande förklarande – använder den sig av den kronologi som traditionen erbjuder: ”Om genealogin i sin tur ställer frågan om den jordmån som sett oss födas, om det språk vi talar och lagarna som styr oss, så är det för att kasta ljus över de olika system som under masken av vårt jag berövar oss all identitet.” Den antikvariska historieskrivningen verkar nu *identitetsupplösande*. Vi tvingas här fundera över den objektivitet *vi* lutar oss på. Vi kan inte friställa kunskapen från dess normativitet, dess

[110] ”Nietzsche, genealogin, historien”, *Diskursernas Kamp*, s. 118 (min emfas).
[111] Ibid., s. 119.

effekt, de syften den tjänar. Här måste vi ställa oss frågande inför *vilka mekanismer* som håller samman identiteten, hur vetandet normaliseras.

Det tredje sättet att använda historien syftar ”till att förkasta kunskapens subjekt.” Vi kan i våra analyser av kunskap inte utgå från ett på förhand givet funderande subjekt i den individuella människan:

> En historisk analys av den vilja att veta som utmärker mänskligheten visar alltså på samma gång att det inte finns något vetande som inte bygger på orättvisa (att det i själva kunskapen alltså inte finns någon rätt till sanning eller sanningsgrund) och att kunskapsinstinkten är negativ. [V]iljan att veta [leder] inte närmare någon universell sanning, den medför ingen exakt och suverän naturbehärskning, utan gör tvärtom hela tiden och på alla områden riskerna fler och större, river ner varje illusoriskt skydd, upplöser subjektets enhet och frigör inom det de krafter som arbetar på att splittra och förstöra det.[112]

Alla anspråk på kunskap blir politiska. Vi erkänner någonting som kunskap utifrån den nytta vi har av det, utifrån de syften kunskapsanspråken tjänar. En analys av kunskapen innebär därför också en analys av makten: etablerandet av villkoren för vad vi definierar som kunskap måste ta hänsyn till det sociala sammanhang i vilket de artikuleras och definieras. Genealogin syftar till att blottlägga de krafter, de dominansförhållanden som krigar om herraväldet över subjektet, den ”människa” som underkastas vetandets objektivitet. Den nietzscheanska genealogin byter ”ut de båda stora problem som i lika delar upptog 1800-talets filosofiska tänkande[:] det ömsesidiga beroendeförhållandet mellan sanning och frihet, möjligheten av ett absolut vetande” mot att istället analysera effekterna av de gränssättningar vetandet erbjuder, den teoretiska kopplingen till det praktiska skapandet av ”det sanna” och som kritisk historieskrivning analyserar genealogin hur människan därigenom konstitueras som subjekt.[113]

Sammantaget erbjuder genealogin en kunskapsteori som utgår från nutida frågor, den är politisk, dramatiserande och motsatsen till heltäckande, bristfälligt avslöjande. Den är varken metafysisk eller antropologisk: i sitt utövande erkänner den inte några neutrala teorier eller förklaringar bortom fysiken; inte heller begränsar den sig därför till det antropologiska studiet av det mänskliga perspektivet eller begränsar sig till frågan om hur människan förstår sig själv. Även om den inte gör anspråk på heltäckande beskrivningar utgår den från en holistisk

[112] Ibid., ss. 120-121.
[113] Ibid.

grundsyn; gränsdragningarna – fysik och metafysik, kropp och själ, språk och verklighet et cetera – som den själv utmanar, liksom de tentativa begrepp den själv upprättar i sitt undersökande – vetandet, kroppen, effekterna – når inte något fast fotfäste bortom det alltjämt pågående erfarenhetsutbytet. Genealogin undersöker hur olika idéer materialiseras, hur de utgör en del av samhällskroppen och hur de därigenom också skrivs in i människokroppen. Och på frågan om ”vem” som har makten, kan genealogin inte placera in ännu ett subjekt. Genealogin måste genom att ställa frågan vem? söka sig mot de instanser som producerar talet, dikterar villkoren för tolkandet, vilket vi kommer att se också innebär att vi måste frångå alla suveränitetsteorier om makt. Bakom den ”invecklade apparaten” finner genealogen inget mänskligt ansikte.

> Och genealogi bör skriva tolkningarnas historia: en de moraliska föreställningarnas, idealens, de metafysiska begreppens historia, en frihetstankens eller det asketiska livets historia, nämligen som uppkomster av skilda tolkningar. Det gäller att bringa dem att framträda som skeenden på procedurernas teater.[114]

Hur reglerna för tolkandet utformas, böjs och används för att styra människans beteende blir en form av huvudfokus i Foucaults genealogiska projekt; en analys av kunskapen går via de *stryrningstekniker*, som han kommer att kalla de procedurer som används för att forma villkoren för erfarenhet och konstituera människan som ett subjekt: Vilket begrepp är kopplat till vilken eller vilka sociala praktiker och hur formar praktikerna de däri deltagande individernas underkastelse?

3.1.2 Precisering av det genealogiska företaget

Låt oss precisera och knyta ihop genealogins tre områden utifrån det som hitintills framgått och samtidigt blicka framåt.

1) Formerna för kunskap utgår från dynamiska axiom – idéer, händelser, personer eller uttalanden och teoretiska principer, som har, eller är, praktisk/reell effekt – vilka öppnar för ett visst vetande, vissa regler eller kriterier för att kunna tala om kunskap. En historisk undersökning av grunderna för dessa regler visar att de vilar på godtyckligheter, kulturella minnesmärken, som tjänar specifika syften. Vi finner varken något absolut förnuft eller en

[114] Ibid.

given bortomspråklig verklighet till att neutralisera vetandets våld. Utan arkimedisk punkt verkar genealogin i sitt första steg realitetsupplösande.

För Nietzsches del handlade den traditionella definitionen av sanning eller själva viljan till sanning om det sociala och kommunikativa behovet av ett fredsslut. Vill man på allvar ifrågasätta villkoren för detta fredslut ska man söka efter det som uteslutits (som till exempel vansinnet). Här måste man också syna de idéer som gör att språket reduceras ner till *endast till bärare* av detta fredsslut, vilket innebär ett utmanande av det metafysiska tänkandets grundvalar: ett objektivt översinnligt Förnuft, en kronologiskt obruten teleologisk Historia och subjektet som utgångspunkt och mål för kunskapen.

Som vi kommer att få se motsvarar detta första steg för Foucault den arkeologiska periodens arbete. *Vansinnets historia*, *Klinikens födelse*, *Orden och tingen* och *Vetandets arkeologi* erbjuder undersökningar av hur ”människan” vuxit fram som en utgångspunkt och ett slutmål för kunskapen. Här utvecklar Foucault den diskursiva analys som senare gör det möjligt för honom att röra sig mot en språklig materialitet, där han undersöker hur det kring vissa kulturellt tongivande idéer – vansinnet, kriminaliteten, sexualiteten – växer fram samhälleliga institutioner och sociala praktiker som producerar och distribuerar ett vetande som fångar in subjektet.

2) Nästa steg blir att utifrån de axiom, de minnesmärken, vad Foucault senare tänker sig som ”antropologiska universaler”[115], i form av till exempel vansinnet, kriminaliteten och sexualiteten, analysera hur vårt vetande, våra regler för att tala om kunskap, fungerar i praktiken, vilken form av normativitet som produceras av och mellan de sociala institutioner och praktiker som distribuerar vetandet om de vansinniga, de kriminella, de sexuellt avvikande. Det gäller att undersöka vilka dessa praktiker är, utifrån var begreppen dyker upp, och hur dessa praktiker skapar normer eller former för identitet. Detta andra steg motsvarar den genealogiska periodens arbete; det är här kunskapen kopplas till makten och moralen.

För Nietzsches del handlade moralen om nyttan och sedligheten, den individuella människans behov av alibi, om behovet att identifiera sig med något bestående, att binda upp sitt själv på något universellt giltigt (slavmoral); eller presentera självet i form av fördomar och förgivettaganden att överkomma (herremoral), och hur man utifrån denna identifikation öppnande sig för mötet med det okända. Kunskapen är för Nietzsche alltid ett medel, ett kunnande som alltid syftar till något. Med Nietzsche såg vi att de förgivettaganden den

[115] I artikeln ”Foucault”, beskriver Foucault hur han tänker sig studiet av ”antropologiska universaler”, som ”vansinne”, ”kriminalitet” och ”sexualitet”, och visar hur dessa begrepp byggs upp kring olika ”sanningsspel”, som formar sociala praktiker, vilka styr hur människan erfar, formar och omformar sig själv som subjekt och objekt för kunskap. *Aesthetics*, ss 459-463.

teoretiskt abstraherade kunskapen presenterade skapade moraliska system; kunskapen erbjuder utgångspunkter för handling och själva behovet att definiera något som kunskap måste också betraktas som en konstituerande handling, sprungen ur en praktisk kontext. Behovet att för oss själva fastslå en definition av kunskap är ett socialt betingat behov. Denna teoretiskt abstraherade definition av kunskap – som vi då inte hade haft behov av att göra om människan på det hela taget hade varit en oberoende, självgående individ – måste ställas i relation till det sammanhang den springer ur.

De större arbetena under Foucault genealogiska period är två. Båda fokuserar vad Foucault tänker sig som samhällsekonomiska styrningstekniker (regementaliteten): En undersökning av utbildningsväsendet och praktikerna för kunskapens normaliserande disciplin är i fokus i *Övervakning och straff* (1975). Bikten och psykoanalysen som tal- och därmed kunskapsproducerande och intellektuellt konstituerande principer uppmärksammans i *Sexualitetens historia band 1 – Viljan att veta* (1976).

3) Med det tredje steget har vi kommit fram till upplösningen av oss själva som individuella funderande subjekt och som utgångspunkt för kunskapen. Här är Foucault, som även konstateras i Routledges artikel om genealogin, kanske närmast Nietzsches genealogiska arbete.[116] Vilka givenheter lutar jag mig på, det vill säga vilka idéer utgör mitt jag? Trogna föreställningar och förebilder måste enligt Nietzsche också nu synas som fördomar. För att kunna tänka vidare, uppleva nytt, måste jag aktivt öppna mig för en upplösning av den självbild, den hermetiskt slutna kärna, jag finner genom introspektion. Frågan har kommit fram till med vilka tekniker vi formar oss själva som subjekt, hur vi som socialt agerande individer hanterar vår individuella agens, hur vi underkastar oss tron på de villkor, i form av möjligheter och ansvar, som vetandet ställer oss inför. Det tredje steget motsvarar följaktligen den sista perioden – problematiseringen – och knyter ihop genealogin som en generell beskrivning av Foucaults sammantagna rörelse. Periodens två arbeten utgörs av *Sexualitetens historia band 2 – Njutningarnas bruk* och *Sexualitetens historia band 3 – Omsorgen om sig* (1984).

Följande förenklade sammanställning framträder:

1) Första steget: fokus på gränsdragningar, kunskapens former, begrepp kopplat till teori – framväxten av det traditionella vetandets grundbultar, etablerandet av villkoren för ”det sanna”, undersöks i form av en *sanningens historiska ontologi*.

[116] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, “Genealogy”, ss. 2-5.

2) Andra steget: fokus på styrningstekniker, makt och moral, begreppen kopplade till sociala praktiker, produktion och distribution – vetandets normativitet undersöks i form av en *maktens historiska ontologi*.

3) Tredje steget: fokus på självkonstitutionen, hur individen skapar sig själv som subjekt i relation till 1) teori och 2) praktik, begreppen kopplade till agens – vetandets subjektifieringstekniker undersöks i form av en *etikens historiska ontologi*.

Jag kommer nedan att följa den tredelade periodiseringen och förtydliga de tematiska förskjutningarna vilket visar på en efterkonstruerad men likväl meningsfull kontinuitet i Foucaults tanke. Arkeologin och genealogin utmynnar i och knyts samman med problematiseringen och individens självkonstitution, där relationen till Nietzsche blir än tydligare och upplysningen får en förnyad aktualitet som problem.

3.2 Arkeologiska perioden – kunskapens omdömesformer

Den arkeologiska perioden inleder Foucaults historiska återundersökande av kunskapen. Perioden utmärks av ett undersökande av det spänningsförhållande mellan det som genom historien utpekats som avvikande, det vansinniga och det sjuka, i kontrast till det normala, det förnuftiga, det friska – hur ett vetande föds i dessa gränsdragningar och hur detta vetande finner sin legitimitet genom att spela på dessa motsättningar. [117]

Begreppet vetande, som vi också känner igen från Nietzsches terminologi, omfattar mer än det som under olika historiska epoker erkänts som kunskap, det innefattar även det som inte erkänns som kunskap, men likväl följer tyst i kunskapens släptåg som en förutsättning för kunskapens status som just kunskap. Foucaults återundersökande av kunskapen syftar till att visa hur vetandeutbytet skapar sina objekt, skapar formerna för kunskap och rör sig över en domän eller ett område som, liksom det fenomenologiska greppet, transcenderar gränsen mellan det reella och ideella, kropp och själ, det materiella och det immateriella – för att visa hur vetandet, genom språkliga uttryck, etablerar dispositioner, är i sin effekt och skapar

[117] *Connaissance*, *savoir* och *pouvoir* är återkommande nyckelbegrepp hos Foucault. *Connaissance* betecknar närmast ha kännedom om, känna till, vara bekant med och motsvarar hos Foucault också det intradisciplinära, områdesspecifika kunnandet. *Savoir* betyder att veta, ha kunskap om. *Pouvoir* betyder, förutom då makt, att kunna, att vara förmögen till.

James D. Faubion, diskuterar Foucaults användande av termerna *connaissance* och *savoir* i introduktionen till *Aesthetics*, och beskriver *savoir* som ”a domain not of things known but of things to be known” (vilket går i linje med den förståelse av vetandefält som jag försöker göra reda för i min läsning); medan ”*connaissance* always has its closest affinities with science”. *Connaissance* betecknar också själva lärandet, inlärningen och faller tillbaks på ett försök att ge beskrivning av effekterna, erfarenheten och konsekvenserna av vad vi säger oss veta (*savoir*). Faubion igen: ”Foucault thus locates *savoir* ’between’ experience and science.” (XXVI-XXVII).

förutsättningarna eller villkor för hur vi erfar verkligheten. Ifrågasättandet av de traditionella motsatspar som reducerat filosofin till metafysisk spekulation omvandlas, med Foucaults uppenbarligen nietzscheanska perspektiv, till sammankopplade enheter, vilka Deleuze i sin foucaultläsning talar om som ”abstrakta maskiner”, vilka styr vårt seende, binder samman språk och verklighet. Med det perspektivet analyserar Foucault de språkliga utsagorna som de minsta delarna i en ”okroppslig materialism”. När vi inser hur motsatsparen spelar på varandra, hur vi förstår och upplever det reella genom att kontrastera det mot det ideella, det kroppsliga mot det själsliga, det förnuftiga mot det vansinniga et cetera, rör vi oss i riktning mot den realitetsupplösning vi tidigare sett att Foucault tänker sig som genealogins första steg i ”Nietzsche, genealogin, historien”.

Man kan spekulera i, och det finns också fog för att hävda det, både utifrån arbetena själva och från intervjuer, att Foucault under den arkeologiska perioden är i färd med att arbeta fram, inte bara en ny filosofisk metod, utan även en ny vetenskaplig disciplin. Detta är också vad Gary Gutting hävdar i introduktionen till *The Cambridge Companion to Foucault*.[118] Vad Foucault i *Vetandets arkeologi*, som då utgör en form av sammanfattning av periodens arbete, benämner som en ”generell produktionsteori” eller ”utvecklingslära”, där talpraktikerna/diskurserna ska analyseras utifrån historiska undersökningar, innebär ett återundersökande av vetandets gränssättningar. Följande förfaringssätt tänker sig Foucault för arkeologin som han ställer mot idéhistorien:

> Istället för att följa axeln medvetande-kunskap-vetenskap (som inte kan befrias från subjektivitetens index), följer arkeologin axeln diskursiv praktik-vetande-vetenskap. Och medan idéhistorien finner jämviktsläget i sin analys i kunskapens element (och på detta sätt, om än mot sin vilja, tvingas möta den transcendentala frågan) finner arkeologin sitt jämviktsläge i analysen av vetandet – d.v.s. i ett område där subjektet nödvändigtvis är lokaliserat och beroende utan att någonsin kunna framstå som dess innehavare (antingen som transcendental verksamhet eller som ett empiriskt medvetande).[119]

Vetandet betraktas som det område där utsagorna formas och utsägs, vilket inte begränsas av de olika vetenskapliga disciplinernas uttalade regler och de formaliseringskrav eller kriterier som krävs för att tala om kunskap. Subjektet betraktas inte som innehavare av vetandet, varför arkeologin på förhand inte stöter på den kantska paradoxen där människan framstår som

[118] Gutting, Gary, *The Cambridge Companion to Foucault*, s. 5.
[119] *Vetandets arkeologi*, s. 218.

subjekt och objekt för samma kunskap. Subjektet betraktas som den form människan kan anta inom en given historisk epok eller genom ett historiskt utsnitt. De kantska kategorierna, eller modernt uttryckt: kognitionsapparaturen, parentetiseras i likhet med den fenomenologiska epochén, som vi i olika form finner hos Husserl och Heidegger, och som samtidigt letar sig tillbaks till det antika skeptiska tvivlet, via Descartes.[120] Till skillnad från Descartes, Husserl och Heidegger och i likhet med antikens skeptiker (och även sofisterna) är Foucaults ambition inte att arbeta fram några fundamentalvillkor, varken för kunskapen eller varat i stort. Snarare vill han visa på de luckor i vetandetraditionen som möjliggör tankens fortskridande, ett kritiskt, inte avfärdande, öppnande för möjligheten till att tänka annorlunda. För att inte låsa sig fast i traditionen, de nuvarande vetenskapliga disciplinernas redan givna ramar, måste återundersökandet av kunskapen bedrivas tvärvetenskapligt, och kanske måste man, liksom Foucault tycks ha gjort, även leka med tanken att man i detta utmanande av traditionella utvecklingslinjer inte bara öppnar för nya undersökningsområden, nya teori- och metodbildningar utan rent av för en ny vetenskaplig disciplin: en vetenskaplig disciplin som undersöker vetandets ”okroppsliga materialism”, tar sin utgångspunkt i de språkliga utsagornas effekt och undersöker hur utsagorna följer vissa mönster och bildar kunskapskroppar eller kunskapsområden som också skapar objekten för analys (Till exempel den moderna genusvetenskapen, som i sin tvärvetenskaplighet undersöker hur olika former av kunskap har skapat identitetsbildande normer, har uppenbarligen vuxit fram ur ett sådant utmanande av traditionella tankemönster.).

[120] David Hyder beskriver hur Foucault tar avstamp en fransk fenomenologisk tradition och arbetar sig bort från ett husserlskt transcendent subjekt. Han beskriver Foucaults ”historiska a priori” som ”unconciuos matrices governing the space of possible statements [*énoncés*] that occur in the writings of a given historical age”. (s. 108) Den franska receptionen av Husserl kom att efter andra världskriget utvecklas i två: en existentialistisk, företrädd av Sartre och Merleau Ponty, som viktmakthöll subjektet; och en strukturalistisk, i vilken Foucault placerade Cavaillès, Bachelard, Koyré, Canguilhem och sig själv, som fokuserade på reglerna. (För den som nu håller räkningen, kanske den Husserl det här är frågan om måste räknas som den tidigare, det vill säga Husserl som han mottogs innan *Husserliana*, och de texter som publicerats från 1900-talets senare hälft och framåt. Foucault beskriver själv detta arv från Cavaillès i förordet till den engelska utgåvan av Georges Canguilhems *The Normal and the Pathological*, i förortad version finns den som ”Life: Experience and Science”, *Essential works of Foucault – Aesthetics* (ed.) Faubion, James, D). Vidmakthållandet av ett transcendent subjekt, som genom funderande, grundande intentionala medvetandeakter sätter villkoren för kunskap, kan inte förklara hur dessa villkor utvecklas, hur kunskapen ändrar form över tid. En strukturalistisk analys som istället belyser hur begreppen har använts, ger en beskrivning av användandet, språkets utformning, inte vad som tänktes, och släpper således subjektet. Det är inte kognitionerna som styr denna logik vi i efterhand identifierar. Om vi ska tala om strukturalism i Foucaults fall var den redan från början i så fall en poststrukturalism. Vi kan i efterhand konstruera och peka ut sammanhang och förekomst, dessa utpekande har på så vis en realitet, men de slutsatser vi därefter drar kan aldrig bli slutgiltiga. Nya förekomster av begreppen kan dyka upp i andra, tidigare obeaktade kvarlevor. Nästa läsning kommer ha tillryggalagt ytterligare en sträcka tid och med nya erfarenheter och nya ögon kommer texten/kvarlevorna spela en ny roll. Se Hyder, David, ”Foucault, Cavaillès, and Husserl on the Epistemology of the Sciences”, *Perspectives on Science*, vol. 11, nr. 1, 2003. För ytterligare diskussion kring Foucaults relation till Cavaillès och fenomenologin se också Thompson, Kevin, ”Historicity and Transcendentality: Foucault, Cavaillès, and the Phenomenology of the Concept”, *History and Theory*, nr 47, feb 2008.

Man kan också hävda, liksom Dreyfus och Rabinow gör (se diskussionen med tidigare forskning) att Foucault här beskriver detta arkeologiska återundersökande som någon form av strukturalistisk analys. Att han själv kontinuerligt påpekade att hans arbeten inte skulle tolkas i linje med arbeten som utgav sig för att vara strukturalistiska analyser visar, inte på vad han faktiskt lyckades eller misslyckades med i sina ”arkeologiska arbeten”, utan på att hans ambition låg någon annanstans.[121] Att återge de strukturer som tycks visa sig vid historiskt tillbakablickande är inte att återge den faktiska förklaringen eller de egentliga regler, eller de av traditionen bortglömda fundamentalvillkor, som styrde kriterierna för att kunna tala om kunskap, inte heller ger det en absolut bestämning av de, med Foucaults terminologi, diskursiva villkor som styrde handlandet bortom subjektets eller de individuella agenternas medvetenhet, inom en i efterhand utskuren och tidsmässigt avgränsad period. De regler Foucault tänker sig här kan aldrig bli annat än en ofullständig efterhandskonstruktion, ”ett historiskt *a priori*”, en nietzscheansk otidsenlighet, någon form av framskrivna villkor, en krok, till att möta frågan om hur vi nu fortfarande lever vårt förflutna, en ingång till att möta frågan om vilken betydelse historien, ”det verkligen sagdas historia”, spelar för erfarenheten av nuet, vilken roll vi tillskriver ”arkivet”, de textmassor, de samlade utsagor och berättelser som återfinns idag som reella kvarlevor.[122]

I *Orden och tingen*, där likheterna med det fenomenologiska projektets grundläggande ambition nog är som tydligast, försöker Foucault, kanske inte nå till sakerna själva, men likväl till de villkor utifrån vilka vi kategoriserar och ordnar tingen. Foucault tänker sig att det genom historien växer fram olika språkliga metaforsystem, som inte är direkt kopplade till individen utan till vetandetraditionen och de möjliga och omöjliga sätten att uttrycka kunskap. Dessa system tänker sig Foucault ordnas utifrån olika *episteme*, grundläggande principer som binder samman vetandets olika uttryck under en given epok. Dessa *episteme* bildar vad Foucault talar om som diskurser, vilka inte bara ska som uppfattas som det som sägs och inte sägs utan utgör ”helheten av de avgränsade och avgränsande betecknandena som passerar genom de sociala relationerna”, som Foucault senare, under den genealogiska perioden, kom att uttrycka det.[123]

---

[121]Avståndstagandet från strukturalismen gör Foucault på flera ställen, bland annat i förordet till *Les Mots et les choses*, i inledningen och avslutningen till *Vetandets arkeologi* och i en mängd intervjuer, både tidiga och sena. Se till exempel ”The archeology of knowledge” (1969), finns återgiven i *Foucault Live*. Se även ”On the Ways of Writing History (1967) och ”Structuralism and Post-structuralism” (1983), båda finns återgivna i *Aesthetics*.

[122] *Vetandets arkeologi*, s. 156, för en utförligare beskrivning se hela kapitlet ”Det historiska *a priori* och arkivet”, ss. 155-160.

[123] Citatet är hämtat från ett filmmanus från 1976 med titeln *La Voix de son maître*, vilket betyder ungefär mästarens eller lärarens röst. Stycket i sin helhet: ”*La Voix de son maître* bygger på tanken att diskursen inte ska uppfattas som alla de saker som sägs och inte heller sättet att säga dem. Diskursen finns lika mycket i det man

Foucault finner att dessa *episteme*, som kodar allt enligt det *samma*, tillsammans med en undersökning av den arkeologiska tysta kunskapen om det *annorlunda*, det avvikande, som flyttas in i det samma och samtidigt avgränsar det (den undersökning han främst bedriver i *Vansinnets historia*); dessa tillsammans ger oss de villkor som också styr epistemologins, eller vad vi då kan kalla den traditionella kunskapsteorins utformning – sann rättfärdigad tro – under en viss epok. Arkeologin av det samma och det annorlunda gör de ”historiska fynd” genealogin senare kommer kartlägga, den presenterar de problem som sedan får Foucault att som genealog att gå från arkivet till praktikerna, från att försöka utveckla en egen metod till att lyckas med det genom att undersöka metodernas, teknikernas effekter på den samtida historiciteten.

Foucault lyfter i *Orden och tingen* fram vad han tänker sig som kunskapen om *levande varelser*, kunskapen om *språkets regler* och kunskapen om *ekonomiska fakta* som utgångspunkt för efterforskning. Livet, språket och arbetet ska undersökas. Foucault finner att renässansen, tidig modern tid (*l’âge classique*) och modern tid avgränsas av olika *episteme* som utmärker ordnandet inom varje epok.

Under renässansen formges vetandet av att allting är ett; allting kan liknas vid allting förutom det hela, det absoluta, Gud, som omsluter allt och gör upprepningarna till små *veck* på den väv som är oändligheten – likheten, analogin, metaforen själv kodar vetandet. Under den tidigmoderna perioden *utvecklas* fysiken; mekaniken och representationen tar över kodandet, förklarar allting i funktioner, villkor, platser och kausalitet; epoken kröns av upplysningen som ger oss den förnuftiga Människan och den kontinuerliga Historien som ett allomfattande *logos* med den övertidsliga och universella rationaliteten som *telos*. Den moderna tiden är alltså människans tid, men också livets och historiens. Det organiska styr ordnandet. Livets kretslopp omsluts samtidigt av den historiska processen. Filosofin måste bli historisk. Men människans relation till processen är ett problem. Dubbelheten finns där och besvärar. Kants tudelning av människan verkar som en uppmaning; objektets och subjektets ömsesidiga utmaning av varandra får en ny dimension när Hegels teleologiska historiemedvetande öppnas för oscillering av bland andra Freud. Det mänskliga medvetandes avslöjande eller kanske erkännande av det *omedvetna*, att vi helt enkelt inte vet allt, sker nu på gränsen mellan subjektets och objektets vara som positiviteter; den *lucka* som där uppstår

---

inte säger, eller i det som markeras av åtbörder, attityder, sätt att vara, beteendemönster och rumsliga dispositioner. Diskursen är helheten av de avgränsade och avgränsande betecknandena som passerar genom de sociala relationerna.” Foucault, Michel, ”Diskursen ska inte uppfattas som…”, översättning Stolpe, Jan, *Diskursernas kamp*, s. 181.

tvingar både subjektet och objektet till upplösning och öppnar då också för nya sätt att undersöka hur kunskapen tar form. Från nietzscheläsningen kan vi här dra oss till minnes Nietzsches tankar om psykologin som en möjlig återgång till de filosofiska grundproblemen. Varken Historien eller Människan kan användas som oproblematiserade utgångspunkter för att förklara kunskapen eller rent av tänkandets utveckling. Det moderna brottas ännu, *vi* brottas ännu – varför Fouacult *fortfarande* inte vet vad det postmoderna är, han är inte uppdaterad, säger han själv[124] – med det organiska, det levande som metafor och psykoanalysens omedvetna öppnande för historiemedvetandets – diskontinuiteten, luckorna, perspektiven – oscillerande avgrund. Naturen och historien krigar vidare om subjektet.[125]

3.2.1 Arkeologin blir del av genealogin

I avslutningen till *Vetandets arkeologi* beskriver Foucault vad han tänker sig som andra möjliga områden och inriktningar för arkeologin. Han föreställer sig ”en arkeologisk beskrivning av ’sexualiteten’ [som] skulle kunna orienteras i riktning mot *episteme*: man skulle kunna visa hur det under 1800-talet bildats epistemologiska mönster som sexualitetens biologi och psykologi, samt genom vilken brytning en diskurs av vetenskaplig typ har införts i och med Freud.”[126] Vi skulle kunna undersöka hur ”sexualiteten” växer fram som en moralisk angelägenhet, utvecklas till en fundamental del av biologin, och hur detta sammantaget ger psykologin utrymme i konflikten mellan det socialt konstruerade och det biologiskt ärftliga. Och detta är frågor som Foucault behandlar i de kommande genealogiska arbetena, men hans ingång är en annan. Foucault tänker sig ”ett bestämt ’sätt att tala’” förbundet med ”en bestämd diskursiv praktik”. Talets praktiska utgångspunkt, snarare än den teoretiska principen ”bakom” kommer i fokus. Denna diskursiva praktik finner han i den kristna *bikten* och i *psykoanalysen*. Trots skillnader – vilka är de han skissar kring i *Sexualitetens historia band 1 – Viljan att veta*, som senare också får honom att utvidga undersökningen från att från början ta sin utgångspunkt i medeltida kristendom till att omfatta undersökningar av antiken och romartiden, och bruket av *hypomnemata*, i band två och tre av *Sexualitetens historia* – finns det framförallt strukturella likheter i dessa praktiker. Hur bikten och psykoanalysen

[124]I en intervju i Telos 1983, återgiven på engelska som ”Structuralism and Post-Structuralism”, svarar Foucault ”What are we calling postmodernity? I’m not up to date”, på intervjuarens fråga om hur Foucault ställer sig till den kritik Habermas riktat mot Bataille, Derrida och Foucault själv som Habermas slår ihop under denna etikett. Se *Aesthetics*, s. 447.
[125] Jämför *The Order of Things*, ss. 405-406.
[126] Ibid., s. 229.

omvandlar bruket av hypomnematan som självkonstituerande praktik kommer visa sig avgörande.

Vad Foucault i *Vetandets arkeologi* tänker sig som en arkeologi av ”sexualiteten” motsvarar i grova drag den genealogi han sedan utför på ämnet i de kommande arbetena. Han beskriver också en form av arkeologi som liknar den ”genealogi av den moderna själen” som han senare menar sig utföra i *Övervakning och straff*. Där ligger fokus inte så mycket på olika talpraktiker utan istället på vetandets ”tekniker och effekter”. Vetandet analyseras ”i riktning mot beteendena, striderna, konflikterna, besluten och taktikerna”. Här handlar det om att analysera hur vetandet materialiseras i samhälleliga institutioner, hur kunskapen, ekonomin och politiken sammanbinds i ett ”nät av beroenden” utan att för den skull ”passera ett individuellt eller kollektivt medvetandes instans för att uppfatta den punkt där en politisk praktik och en politisk teori artikuleras i förhållande till varandra”.[127]

3.3 Genealogiska perioden – de sociala praktikerna

Övergången från den arkeologiska till den genealogiska perioden är långt ifrån knivskarp. Men klart är att Foucaults installationsföreläsning vid Collège de France den andra december 1970, på svenska återgiven som *Diskursens ordning*, markerar en brytning med det tidigare arkeologiska arbetet och en ny metodologisk inriktning där genealogin utvecklas.

Diskursens ordning framstår som något av en programförklaring. Det projekt han nu tänker sig har två aspekter. Den kritiska inledande aspekten, vilken liknar en summering av det arkeologiska arbetet, börjar med att utmärka ”symboliska landmärken”,[128] lokalisera och fokusera ”olika instanser för diskursiv kontroll”.[129] Att Foucault inte talar om den kritiska aspekten som arkeologin och dess inledande återundersökande av kunskapen, vilket banat väg för genealogin, är troligen dels för att han vill markera en ny inriktning i sitt arbete, men kanske framförallt för han är långt ifrån säker vilken väg hans arbete nu kommer att ta och hur detta nya ”genealogiska företag” kommer att använda sig av de arbeten han utfört tidigare.

Oavsett om vi talar om den som en inledande kritisk aspekt, eller som ett arkeologiskt första steg till att lyfta fram de grundläggande principer som binder upp diskursernas praktiska utformande, ett utpekande av var genealogin ska börja sitt undersökande, ”är det omöjligt att helt skilja mellan dessa båda angreppssätt [.] Skillnaden mellan det kritiska och

[127] *Vetandets arkeologi*, ss. 230-231.
[128] *Diskursens ordning*, översättning Rosengren, Mats, Symposion 1993, s. 43.
[129] Ibid., s. 46.

det genealogiska företaget är inte så mycket en skillnad mellan objekt eller domän som mellan angreppssätt, perspektiv och avgränsning.”[130]

Kopplar vi an till den tidigare diskussionen om vetandet, som någon form av socialt fält eller domän, där objekten tar form och där människan tillskrivs olika subjektspositioner av möjligt seende och möjlig erfarenhet, markerar arkeologin de styrande principerna för vetandets artikulering, vad Foucault tidigare talat om som *episteme*, vilka i praktiken utgör någon form av ”kontrollprocedurer”, dynamiska axiom från vilka vi kan härleda den regelbundenhet diskursen följer.[131] I den tidigare läsningen av ”Nietzsche, genealogin, historien” såg vi hur Foucault talade om att vetandets utformning styrdes av hur reglerna böjdes i olika riktningar för att tjäna olika syften; de landmärken, kontrollprocedurer eller dynamiska axiom arkeologin märker ut kan vi tänka oss som någon form av instanser från vilka vi som genealoger kan försöka kartlägga vetandets praktiska utformning. Genealogins uppgift är att kartlägga objektsdomänerna, att följa de diskursiva serier som kopplar samman kontrollprocedurerna som arkeologin märkt ut, belysa den väg diskurserna tar genom de samhälleliga praktikerna, hur vetandet formar ett ekonomiskt system som när samhällskroppen och slutligen också skriver in sig i människokroppen. I relation till arkeologins teoretiska fokus är det tydligt att genealogin istället ställer in siktet på kunskapens praktiska och normativa dimension. Hur vetandet kommer till uttryck i olika styrningstekniker, hur det är kopplat till makten, hur det vi talar om som kunskap är sammankopplat med, men därför inte detsamma som makt blir den genealogiska periodens fokus.

Som vi såg med referenserna till Marx och Nietzsche i *Vetandets arkeologi*, kräver detta företag en ny typ av historieskrivning. I *Diskursens ordning* skissar Foucault också på tänkta riktlinjer för en sådan ny historieskrivning. Det är en historieskrivning som han beskriver som ”historikernas faktiska arbete”, en historieskrivning som, liksom vi sett i *Vetandets arkeologi*, parentetiserar subjektet, undviker ”den transcendentala frågan” och problemet med medvetandets index.[132]

3.3.1 Historien, händelsefilosofin och den okroppsliga materialiteten

Foucaults professorsstol vid Collège de France bar, som sagt, namnet ”Tankesystemens historia”. Genom undersökningar av hur villkoren för erfarenhet konstitueras var det just

[130] Ibid., ss. 46, 47.
[131] Ibid., ss. 48, 49.
[132] *Vetandets arkeologi*, s. 218. Se även tidigare diskussion om arkeologins utformning i relation till idéhistorien.

tänkandets historia han ville försöka beskriva. Historieskrivningen han tänker sig, vilken han också beskriver som diskursanalys, går i linje med den typ av total- eller världshistoria som i efterkrigstidens Frankrike bedrevs av Annalesskolan, med Fernand Braudel och Lucien Febvre, som tongivande grundare. Foucault föreställer sig en historieskrivning som inte utgår från ”att det finns någon motsättning mellan att urskilja händelser och att analysera långa tidsperioder.”[133] Analysen tar därför hänsyn till och bygger på att historiska beskrivningar måste utgå från flera olika tidsstrukturer (Braudels klassiska indelning i långsam, geografisk tid, som rör sig över flera millennier, social och kulturell tid, som rör sig över tre-fyra sekler och de politiska händelsernas tid, där människors sätt att leva kan förändras, om inte över en natt, inom loppet av några år – är uppenbarligen och uttryckligen[134] den typ av historiskrivning Foucault är inspirerad av.). När en historiker ska beskriva ”en händelse” och dess roll i utvecklingen av tänkandets historia finns det ett flertal aspekter att ta hänsyn till. Hur fångar man en händelse utan att fundera över och i förväg, i varje fall tentativt, bestämmer villkoren för vad det är som utmärker den som en händelse? Bestämningen av dessa villkor ”skapar filosofiska eller teoretiska problem som troligen är fruktansvärt svåra.”[135] Vi kan här inte begränsa oss till att röra oss över traditionell tid. Vi måste släppa ”de minsta eller mest obestridliga av de enheter man traditionellt erkänner: ögonblicket och subjektet. […] Vi måste, utanför alla tids- och subjektsfilosofier, utarbeta en teori för åtskilda systematiseringar.” Detta innebär att betrakta *händelsen som en uttalad materialitet*, händelsen ”är effekt”, utan att för den skull höra till ”kropparnas ordning”. Vad Foucault kallar för diskursanalys och dessutom beskriver som ”historikers faktiska arbete” tänker han sig samtidigt i termer av en ”händelsefilosofi”, en filosofi som ”paradoxalt nog bör röra sig i riktning mot en okroppslig materialism.”[136] Utifrån denna okroppsliga materialism analyserar vi sedan ”diskurserna själva som distinkta och regelbundna händelseserier”. ”[V]ilket gör det möjligt att introducera *slump*, *åtskillnad* och *materialitet* vid tänkandets själva rötter.”[137]

Att bestämma slumpens roll vid utförandet av en historisk analys är omöjligt. Och när Richard Rorty tänker sig Foucaults arbeten med arkeologin och genealogin som försök att arbeta fram ”en nietzscheansk kunskapsteori” är det just det provocerande i att introducera slumpen som ett styrande element för utvecklandet av kunskap han tänker sig att vi bör ta i beaktande. Som teori menar Rorty samtidigt att den faller på eget grepp i och med att den

[133] Ibid., s. 38.
[134] Se till exempel ”On the Ways of Writing History”, en intervju från 1967, återgiven i *Aesthetics*, ss. 279-295.
[135] *Diskursens ordning*, s. 40.
[136] Ibid., s. 41.
[137] Ibid., s. 42.

framhåller att slump, maktspel och kontingens har ett finger med i spelet vid alla teoribildningar.[138] Vi har sett att varken Foucault eller Nietzsche försöker *ersätta* traditionella kunskapsteorier, snarare gör de någon form av kompletterande problematiseringar, som aktualiserar teoriernas praktiska effekt. Konstaterar vi att slumpen har en avgörande effekt på vilken ”händelse” vi lyfter fram som utgångspunkt, var vi som historiker börjar vår undersökning kan vi, så att säga, något godtyckligt nöja oss med att det är vad vi talat om som ”framskrivna ursprung” som vi bygger upp undersökningen kring. Ett erkännande av att all kunskap ”kommer försent” och utgår på förhand från liknande förgivettaganden, att ”den gode historikern” ständigt motsäger sig, som vi sett Nietzsche uttrycka det, gör inte kunskapen verkningslös eller oanvändbar, snarare ofullständigt effektiv.

Slumpen är således med och styr vårt val av principiell utgångspunkt, vi finner med Foucault kanske här vad vi upplever som ett *episteme* eller en tongivande talpraktik. Nästa steg blir att analysera de diskursiva regelbundenheter, de mönster vi finner i de textmängder (arkivet, det redan sagda) vi har runt omkring oss som konkreta kvarlevor, som på något vis binder oss till vår utgångspunkt. Genom att försöka ordna textmängderna i traditionell och kronologisk ordning kanske vi kan se hur den principiella utgångspunkten genom historien varit den samma, eller i alla fall visar upp tydliga likheter, samtidigt som den ändrat form och tagit olika uttryck som konstituerande idé, samhällelig praktik eller institution (Som exempelvis då bikten och psykoanalysen och den gemensamma hermeneutiska upphängningen på inre blottläggande). Vad Foucault tänker sig som åtskillnader, ligger just i en analys av diskursens praktiska gränssättningar. Materialiteten innebär att vi, som tidigare konstaterats, betraktar och analyserar diskursen som effekt: utsagor, principer, teorier och tänkbara idealiteter blir till konkreta händelser, spår, praktiker och realitet. Vi undersöker hur idén materialiseras i praktiken och hur detta materialiserande i sin tur ger nytt liv åt idén.

Hur vi hanterar behovet av att rättfärdiga riktigheten i de analyser vi utför är i slutändan aldrig enbart en teoretisk fråga. Utgångspunkt, metod och mål måste vara behäftade med element av osäkerhet om vi inte i oändlighet inte ska upprepa det redan sagda, inte göra det redan gjorda. Vi väger in slumpen, funderar genomgående på hur vår undersökning skiljer ut sitt objekt och behandlar sitt undersökningsområde i relation till andra tidigare undersökningar – och det krävs av oss att det vi gjort öppnar nya vägar eller åtminstone ställer frågan om huruvida ett sådant öppnande är möjligt.

[138] För Rortys läsning se Rorty, Richard, “Foucault and Epistemology” i, Hoy, David, Couzens (red), *Foucault: A Critical Reader*, Blackwell 1986.

3.3.2 Panoptismen och regementaliteten

I ljuset av detta nya genealogiska angreppssätt ter sig arkeologin alltså som ett nödvändigt inledande steg för att lokalisera de teoretiska eller kanske snarare abstrakta principer som i praktiken utgör de instanser varifrån vetandet distribueras. Hur makten och kunskapen binds samman genom dessa praktiker blir, som sagt, den genealogiska periodens fokus. Fängelset, bikten och psykoanalysen fokuseras för analysen av kunskapens normativitet, och hur det kring dessa och till dem sammankopplade sociala praktiker formas en historisk-politisk rationalitet – regementaliteten (*regementalité*). *Övervakning och Staff* och *Sexualitetens historia 1 – Viljan att veta* utgör den genealogiska periodens två större arbeten.

Den fullständiga titeln *Övervakning och straff – Fängelsets födelse* (*Surveiller et punir – Naissance de la prison*) indikerar att Foucault här syftar till att skriva fängelsets historia. Titeln får efterhand en alltmer laddad innebörd; vad som utgör själva fängselset blir den pockande frågan. Innehållet visar att det är kunskapens praktiska distribution som är i fokus. Den institution Foucault här funderar över är i själva verket skolan och det moderna utbildningsväsendet. Han lägger här märke till organisationsformen, styrningen, hur disciplinen skapar en normalitet. Detta för tankarna till fängelset.

Genom att ta sin utgångspunkt i ”det moderna fängelset” som samhällelig organisationsprincip försöker Foucault i *Övervakning och straff* visa på den alltmer sofistikerade och mångförgrenade relationen mellan kunskap och makt som resulterar i det oöverblickbara övervakningssamhället. Straffandet av idag har utvecklats till övervakande och disciplinerande, normaliserande åtgärder för att få lagöverträdare till att återgå som funktionsdugliga enheter i samhällsmaskineriet – ett straffande som avlöser den bestraffningslogik som i den tidigmoderna furstestaten var uppbyggd kring brutala offentliga kroppsstraff och avrättningar för att avskräcka andra från att gå emot furstens vilja.

Under 1700- och 1800-talen får ”det nya straffsystemet […] sin definition i de stora lagsamlingarna.” Den suveräne fursten ersätts av lagboken. Men den nya lagen måste också hämta sin auktoritet någonstans ifrån. Furstesystemets logik byggde på hotet/förmågan att ta liv; det nya systemet bygger på förmågan att ge liv. För att rättfärdiga olika straffrättsliga åtgärder hänvisar man nu till den allmänna nyttan, människoartens välmående och utveckling. Ett nytt vetande föds. Straffandet bygger på ett juridiskt-vetenskapligt överlappande. För att få samhällsmedborgarna att foga sig i enlighet med rådande ekonomiska system behöver de kartläggas. Kartläggningen ger liv åt framväxten av ny kunskap, nya akademiska discipliner och institutioner. Dömandet blir en fråga om ”föreslå en ordination på vad man skulle kunna kalla en ’medicinsk-juridisk behandling’ […] Hela straffproceduren har belastats med

utomjuridiska element och personer. […] Rättskipningen i brottsmål fungerar och berättigas i våra dagar enbart tack vare detta ständiga åberopande av något annat än sig själv, tack vare att den oupphörligen infogas i icke-juridiska system. Den måste hela tiden kvalificeras på nytt av ett vetande."[139]

Argumenten för en rättvis behandling, och även då argumenten för vad vi har kunskap om, för vad som är kunskap, hämtar sin styrka, vad man idag brukar tala om som argumentens "sundhet", från ett utanför, något bortom den konkreta situation som ska bedömas. Hur man ständigt tvingas åberopa andra instanser, hur kunskapen så att säga rör sig mellan olika samhälleliga institutioner – från ett vetenskapligt expertutlåtande, till ett juridiskt dömande, tillbaks till en annan vetenskaplig institution som kartlägger effekten av den utfärdade domen – samtidigt som det vetande som därmed inte bara distribueras utan också produceras skriver in sig i den kropp som undersöks och behandlas; både samhällskroppen och människokroppen formar och formas av detta nya vetande.

Med den nya maktekonomin – *regementaliteten* – med fängelset som sitt "förnämsta verktyg" och inrättning, kan man "liksom naturligt" röra sig från oordning till lagöverträdelse. Ett genomsnitt, en universell norm etableras. Det finns inget utanför: "Fängelsenätet förpassar inte den som inte går att assimilera till något dunkelt helvete, ty det finns ingenting utanför det".[140] "Brottsligheten uppstår inte i samhällets utkanter, genom att någon blir en 'utstött', utan genom […] att det djupt inne i samhällskroppen formas en kriminalitet utifrån små obetydliga laglösheter".[141] "Nätet" erbjuder flera andra utgångspunkter eller verktyg för disciplineringen: fabriken, armén, skolan – alla hierarkiskt strukturerade med bestämda positioner och beteendescheman, som skapar en inbördes spänning vilken uppmuntrar till att utmanas. Men utmaningen kvävs av en oöverskådlig övervakning.

Foucault tänker sig Jermemy Benthams *Panoptikon* som den principiella grunden för den oöverskådliga övervakningen, som "det arkitektoniska uttrycket för denna samordning av maktmekanismer."[142]

Jeremy Bentham gav oss år 1785 Panoptikon. Panoptikon var en skiss av ett fängelse där de intagna inte kunde se sina övervakare. Benthams trick var sedan att också ge fängelsechefen ett rum där han kunde övervaka sina anställda utan deras vetskap; och denna princip stannade inte vid "chefen", utan fortsatte och fortsatte, tills…?

[139] *Övervakning och straff*, översättning Bjurström, C. G., Arkiv förlag 2006 s. 27.
[140] Ibid., s. 302.
[141] Ibid., s. 303.
[142] Ibid., s. 201.

Det finns ingen överblick, inget allseende öga, däremot en princip som styr hur vi förhåller oss till makten. Tricket med det panoptiska systemet, eller ”panoptismen”, som Foucault också kallar det, är att alla vet att de kan vara – och principiellt är – övervakade hela tiden. Det blir på så vis missvisande att betrakta ”lagen” som något överordnat styrande, eftersom flertalet utomjuridiska institutioner överlappar, skyddar och både gömmer och upprätthåller de disciplinära och dömande teknikerna. Dömandet innebär *både förbud och uppmuntran*. ”Vi befinner oss i läraren-domarens, uppfostraren-domarens, läkaren-domarens, ’socialarbetaren’-domarens samhälle; alla dessa låter det universellt normativa råda.”[143] Panoptikon symboliserar som en ”abstrakt maskin” övervakningssamhället, och som princip formar den människans beteende utan att den behöver materialiseras, varför fängelset som realiserad institution successivt blir överflödig när det kommer till att disciplinera människan. Människan disciplinerar sig själv: ”själen är kroppens fängelse.”[144]

Finns det ett ansikte bakom denna institutionaliserade styrning, denna ”moderna själ”, som ”till skillnad från den själ som representeras av den kristna teologin inte är född i synd och värd att bestraffas, utan snarare föds ur bestraffningens, övervakningens, tuktans och tvångets processer”[145], eller kanske då bakom dessa ”lömska humanvetenskaper”, som Habermas tänker sig att Foucault vill peka ut (jämför diskussionen med tidigare forskning)? Foucault vill, som Deleuze skriver i sin *Foucault* presentera någon form av diagram, eller kartor för hur vi genom etablerande av ett institutionellt vetande bygger samhället, vilka nyckelbegreppen är och vilket erfarande öppnar det för. Upprättandet av olika diagram omintetgör inte frågan om ursprunget eller vem det är som faktiskt gör vad. Istället närmar vi oss dessa frågor på ett annat sätt. Kungens huvud sitter inte längre fast på kroppen. Vi överger alla suveränitetsteorier. Vi ger upp tanken på en absolut gräns mellan makt och kunskap utan att för den skull även fortsättningsvis försöka skilja dem åt i konkreta situationer. Istället för att försöka peka ut vem som faktiskt bestämmer och styr och vem som är styrd fokuserar vi på utbytets ofullständighet, på hur utbytet samtidigt spelar på problemet med en början och ett slut, ingång och utgång. Hur används kunskapen om livet och vetskapen om döden som mål och medel för att kontrollera människors beteende? Vilka praktiker erbjuder oss verktyg att hantera frågorna om livet och döden? Med vilken legitimitet erbjuds vilka svar?

Ordet och världen binds fortfarande ihop med den logiska positivismens välsignande verifikationsteorier. Men orden skiftar, verifierandets kriterier måste verifieras, om och om

[143] *Övervakning och straff*, s. 306.
[144] Ibid., s. 35.
[145] Ibid., s. 35

igen – *ad infinitum*. Två utmärkande praktiker, som tillvaratar ”människan”, hjälper henne att samla och tolka sina ofullständiga erfarenheter och tankar, kodar om dem till gudomlig lag eller/och till ett vetenskapligt vetande, finner Foucault i bikten och psykoanalysen.

3.3.1 Bekännelsen, bikten, psykoanalysen

Panoptikon ger oss en föreställning om att vi hela tiden kan vara övervakade. Det skapar en form av normaliserande disciplin, vilket tycks utgöra den ekonomi som styr utformandet av våra samhälleliga praktiker; detta innebär ett kontinuerligt utdrygande av makten genom inrättande av nya vetenskapliga discipliner som producerar, pumpar ut och distribuerar ny kunskap om människan. Vi befinner oss i någon form av oöverblickbart makt- och kunskapskomplex, vi kan inte längre peka ut suveränen, ser varken var kunskapen börjar eller var makten slutar. Om vi för analysen av vetandet ställer frågan *vem*? och *inte* fastnar i *vad*? uppstår ett *nödvändigt tomrum*; först när vi försöker peka på just vem som har kunskap, vem som sitter på makten upptäcker vi avsaknaden av överblick (panoptikon till oändligheten och vidare). Med följdfrågan *när* vi upplever makten, eller *då* vi upplever någon form av begränsningar, kan vi i konkreta situationer fånga den. Vi ser att makten är i relationerna. Genealogen inser som gerillakrigare, som motståndare till att begränsa sig vid en bestämd identitet, i ständig konflikt med varje sluten systematik, att makten inte är suverän, berättelsen är inte i sig själv: makten behöver mig och mitt motstånd.”Makten är överallt; inte för att den omsluter allt, utan därför att den kommer överallt ifrån.”[146] Makten är att lära sig använda öppningarna. Rättfärdigandet av vad vi vet, vad som erkänns som kunskap, styrs av hur vi hanterar luckorna, tomrummet.

I *Viljan att veta*, Sexualitetens historias ”första överflygning”[147], finner Foucault att det som gör att alla de styrningstekniker som binds upp vid begrepp som vansinne, kriminalitet och sexualitet fungerar är för att de i olika former spelar på de föreställningar och osäkerheter som omger livet och döden. Den kristna bikten och psykoanalysen framträder som talproducerande praktiker. Två historiskt överlappande politiska system – det ena med utgångspunkt i vad vi kallar tidig modern tid, från 1600-talets början fram till Upplysningen och 1700-talets slut (*l’âge classique*); och det andra kanske då *vår* moderna tid från 1800-talet och framåt – är kopplade till hur dessa båda snarlika praktiker formar tänkandet och handlandet. För båda är *begäret subjektets universalnyckel*.

[146] *Sexualitetens historia. Band I. Viljan att veta*, översättning Gröndahl, Britta, Daidalos 2004, s. 103.
[147] Ibid., s. 37.

1) *Anatomisk politik*. Systemet är uppbyggt kring begär, bikt och bekännelse. Den främsta talpraktiken finner Foucault i den kristna bikten. Kroppen-individen fokuseras. Anden/ den i maskinen inneboende själen erbjuds evigt liv i utbyte mot blottläggande; utan rentvående bekännelse förpassas själen till helvetet. Det finns en ”hemlig” relation mellan subjektet och gud. Genom att bekänna objektet för vår åtrå botgör vi och närmar vi oss frälsning. Den sexuella diskursen liknar den straffande diskursen Foucault presenterade med den tidigmoderna furstestatens logik i *Övervakning och straff*. Politiken är uppbyggd på hotet/förmågan att ta liv.

2) *Bio-politik*. Systemet är vetenskapligt, mångförgrenat. Psykoanalysen är den utmärkande talpraktiken. Kroppen-arten står i centrum. Med fokus på reproduktion verkar nyttan i offentligt intresse. Hur vi ska få fram det hemliga begäret blir en vetenskaplig fråga. Psykoanalysen knyter samman vetandet i det att den problematiserar en biologisk ärftlighetslära genom att peka på det socialt betingade. Den sexuella diskursen börjar anta samma maktstruktur som det ”moderna fängelse” vi erbjöds i *Övervakning och straff*. Genom vetenskapligt (biologiskt, medicinskt, socialt, historiskt) och juridiskt diskursivt överlappande formas ett nät av praktiker som månar om artens nytta och överlevnad. Systemet bygger på tanken att det kan ge eller bevara liv i utbyte mot att subjektet blottlägger sin inre sanning. För att psykologen/läkaren/vetenskapen ska kunna ”hela dig” måste du berätta vad som är fel. För att fullborda övergången från det anatomiska systemet, måste själen ändra form; det finns inget yttre helvete att förpassas till, men väl ett inre: du måste göra upp med ditt omedvetna inre, ditt ”undermedvetna” för förstå din inre sanning.

Båda dessa systems utmärkande och intellektuellt konstituerande talpraktiker – bikten och psykoanalysen – tillskriver begäret en förtryckande objektivitet som är helt avgörande för själen, psyket, medvetandet; för att förstå vår en agens måste vi redogöra för objektet för vår åtrå. Efter att han färdigställt den skiss över sexualitetens historia som *Viljan att veta* utgör verkar denna fråga besvära Foucault: hur har begäret kommit att få en sådan betydelse för hur det moderna västerländska bekännelsedjuret förstår sig själv? Frågan får honom att arbeta om *Sexualitetens historia* till att nu också omfatta antiken från slutet av 400-talet före Kristus och fram till och med de tre första århundradena av vår tideräkning.

3.4 Problematiseringen – självteknologierna

Det som sker genom bikten och psykoanalysen är att den som biktar sig eller låter sig själv analyseras berättar för biktfadern eller psykoanalytikern om sig själv och ger genom denna

bekännelseform också sig själv till sig själv. Bekännelsen skapar en identitet. Dessa erfarenheter är jag. Subjektet begreppsliggörs. Denna begreppsliggorda identitet blir därmed inte bara tillgänglig för den som bekänner; i den utsträckning den nu dokumenteras blir den samtidigt tillgänglig för alla andra tänkbara institutioner som är kopplade till talpraktikerna ifråga. Som praktiker är både bikten och psykoanalysen kopplade till auktoriteter (Gud, vetenskapen); med den kopplingen erbjuder de också en utifrån certifierad hjälp (frälsning, medicinsk ordination, behandlingsplan).

Hela denna bekännelsekultur, och den typ av ”självteknologi” det öppnar för, är inbegripen i en historisk rationalitet och en politisk ekonomi (regementaliteten) – som i det anatomiska systemet i första hand gick från individen via kyrkan till fursten och som i det biopolitiska systemet etablerat sig som en normaliserande disciplin som sanktioneras av de samhälleliga institutionernas gemensamma kartläggning av människoarten i den allmänna nyttans tjänst. Foucault kopplar denna utveckling i det moderna (västerländska) kunskapssamhället av en övertro på en universellt generaliserbar rationalitet, en närmast blind tro på det begreppsliggjordas förmåga att erbjuda en Sanning som innebär en frihet för alla och envar, till en förvanskning av den grekiska antikens *gnothi seauton*, ”känn dig själv” – en förskjutning i fokus som skett på bekostnad av den större praktik som omfattade och föregick den begreppsliggorda självkännedomen, nämligen *epimeleia heautu*, att ta hand om självet, att ha omsorg om sig.

Under arbetet med band två och tre av *Sexualitetens historia – Njutningarnas bruk* och *Omsorg om sig* – uppmärksammar Foucault skrivandet av *hypomnemata*, en sorts personliga anteckningsböcker, ett utbrett beteende bland den tidens bildade människor. I varje fall från 300-talet före Kristus fram till och med de första två århundradena av vår tideräkning finner Foucault att bruket av dessa anteckningar spelar en helt annan roll än vad de senare kommer att göra när de tas upp av den kristna praktiken under trehundra- och fyrahundratalet efter Kristus. Skrivandet av *hypomnemata* ingick i vad Foucault tänker sig som en *heautukrati*, en ”njutningsekonomi”, och i en praktik där skrivande, läsande, näringsintag, fysisk så väl som andlig träning också ingick. Det övergripande målet var ett försök att uppnå måttlighet (*sofrosyne*) i livets alla avseenden. Njutningen både dränerade och gav liv. Sanningen fanns i måttligheten.

Till skillnad från bikten och psykoanalysen som praktiker var syftet med *hypomnemata* inte att redogöra för sitt dåliga samvete, plocka fram bortträngda, dolda begär, för att sedan få denna identitet legitimerad av rådande diskurser, istället var syftet det omvända: man började i andra änden; inte med självet, utan med ”det redan sagda”.

> Skrivandet av *hypomnemata* är ett viktigt led i [en] subjektivering av diskursen. […] Det gäller inte att jaga det outsägliga, inte avslöja det dolda, inte säga det osagda, utan tvärtom fånga det redan sagda, samla det man redan hört eller läst, och syftet är inget mindre än att man ska konstituera jaget.[148]

Det finns i praktiken med skrivandet av *hypomnemata* en aktivt inbyggd medvetenhet om att man i skrivandet är i färd med att skapa sig själv. Vi kan snabbt se att Nietzsche blir förtjust: ”Dessa greker var ytliga – *av djupsinne!*”[149] Likheten mellan Nietzsches ”självbiografiska” *Ecce Homo* och *hypomnemata* är slående, och det blir strax ännu tydligare varför.

Skrivandet av *hypomnemata* utgjorde en form av övning (*askesis*) i konsten att leva (*techne tou biou*). Skrivandet ingick i en ”övningscykel” som innebar att man skulle meditera (*meletan*), skriva (*grafein*) och träna (*gymnazein*).

> [D]enna övning av tanken på sig själv […] reaktiverar det den redan vet [meditationen], gör det till en princip, en regel eller ett exempel närvarande för sig själv och reflekterar över dem [den begreppsliggjorda erfarenheten], upptar dem och på så sätt förbereder sig att möta verkligheten […] Som element i jagträningen har skrivandet en *ethopoietisk* funktion […]: det är en aktiv faktor när sanningen ska omvandlas till *ethos*.[150]

Genom skrivandet skapar man ett personligt *logos bioetikos*, vilket innebär att man gör ett val bland *heterogena element*; man samlar brottstycken av det redan sagda, andras och egna tidigare erfarenheter, för att på plats, i själva skrivandeakten, skriva fram en enhetlig plattform, ett mått för att handla, möta verkligheten och möta andra. Det är en etisk praktik där individen skriver fram sin egen sanning, skapar på så vis ett jag, visar sig för sig själv och andra och etablerar därigenom personligt tillgodogjorda kriterier för handling.

Det är inte presentationen av ett universaliserbart mänskligt Förnuft som själva skrivandepraktiken åsyftar, det är de personliga handlingsregler du arbetat fram genom dina egna förnuftigt beprövade föreställningar – eller varför inte fördomar – som, genom att du nu också gjort dem till dina sanningar, format ”en identitet där andra kan avläsa en hel andlig genealogi.”[151]

---

[148] ”Jagskriften”(1983), *Diskursenas kamp*, s. 223.
[149] *Den glada vetenskapen*, s. 16.
[150] ”Jagskriften”(1983), *Diskursernas kamp*, s. 221.
[151] Ibid., s. 226.

Vad vi ser i bruket av dessa *hypomnemata*, som Foucault sammankopplar och samtidigt särskiljer från det vid tiden flitigt förekommande brevskrivandet – som mer utpräglat var ett sätt att direkt visa sig för andra, erbjuda en dialog om en jagberättelse – är att praktiken syftar till att framarbeta ett personligt hanterbart förnuft, där syftet inte är, och aldrig kan vara, att tillgodogöra sig principer som därför också måste gälla alla. Det är ett prövande insamlande av brottstycken som fogas till ett enhetligt nu, där man handlar genom att i detsamma visa sig för sig själv och för andra.

Denna subjektiviseringsprocess av diskursen är alltså inte generaliserbar utan ett ständigt pågående arbete som styrs av ”sentensens lokala sanning” och ”sentensens situationsbestämda bruksvärde”.[152] I sina föreläsningar vid Collège de France under det sena 1970-talet talar Foucault flera gånger om ett ”lokalt vetande” som, inte kan förstås som ett generaliserbart *common sense* eller sunt förnuft; och det bruket av *hypomnemata* visar är just ett försök till att etablera ett lokalt, *partikulärt vetande*, ett vetande som bryter sig loss från det generella och finner egna uttrycksvägar.[153]

I slutet av *Omsorgen om sig* (band tre av *Sexualitetens historia*) skissar Foucault en schematisk beskrivning på självteknologins utveckling från trehundratalet före fram till trehundratalet efter Kristus (Det lär finnas ett opublicerat manus till ett fjärde band av *Sexualitetens historia – Köttets bekännelser*, vilket närmare behandlar den kristna självomsorgen[154]), hur den mer asketiskt och meditativt orienterade självomsorgskulturens förhållningssätt till kunskapen, sanningen och självet borgat för och samtidigt omvandlats till ett institutionaliserat vetande, hur bruket av *hypomnemata* och subjektiveringen av diskursen formats till en objektifierande kartläggning av subjektet.

Levnadskonst. – Hos grekerna finner vi en ”njutningsekonomi” (*heautoukrati*), uppbyggd kring en praktisk livskunskap (*techne tou biou*), där den teoretiska kunskapen (*episteme*) får sin giltighet från kontextuell praxis, i ”bruket”. Relationerna mellan människor är dissymetriska (icke-ömsesidiga) och det gäller att bemästra en estetisk tillvaro, i vilken sanning, kunskap och moral flyter ihop i en levnadskonst där måttfullheten är överordnad princip i självets kamp med självet.

Självomsorg. – Under romarrikets första århundraden börjar måttligheten formas till en askes i avhållsamhetskonst för att nå en inre frid och sanning. Tänkandet öppnar för en ”väg

[152] Ibid., s. 225.
[153] Jämför *”Samhället måste försvaras” – Collège de France 1975-1976*, översättning Lydén, Karl, Tankekraft förlag, 2008, ss. 23-25.
[154] Se till exempel Gary Guttings foucaultartikel, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/foucault/

tillbaka", grunden börjar utarbetas för en renande hermeneutisk tolkningskonst. Relationerna mellan människor blir mer symmetriskt orienterade. Tänkandet utgår i större utsträckning från universella värden och att människan i grunden är en rationell varelse.

Självuppgivelse. – Med kristendomen förläggs sanningen i en objektiv åtrå. Med utgångspunkt från ändligheten, syndafallet och det onda underkastas subjektet en gudomlig lag. Följandet av lagen, med frälsning och evigt liv som mål, innebär ett dechiffrerande av själen. Begäret/åtrån kartläggs genom en "renande hermeneutik". Fromhet och underkastelse utmärker den rättmätiga människan. Den etiska fullkomningen tenderar åt självuppgivelse. Vetandets kontextuella relevans förskjuts av en gudomlig vilja.[155]

Det som möjliggjort dessa förskjutningar kopplar Foucault, som tidigare noterats, till ett övervärderande av den teoretiska självkännedomen på bekostnad av den praktiska självomsorgen och ett upphöjande av subjektiva erfarenhetsbeskrivningar till universaliserbara fakta, vilka genast får normgivande och konstituerande effekt för hur människan i nästa steg förhåller sig till möjligheten av vidare erfarenhet.

I forskningen kring självkännedomens utveckling har fokus legat på reglerna, på själva systematiken – vilket, som vi sett, även präglat Foucaults egna tidigare arbeten –; för kunskapens moraliska vara har "aspekten subjektiviseringsformer" tolkats som ett resultat av "aspekten uppföranderegler". Studiet av kunskapens normativitet måste också inbegripa ett studium av de tekniker med hjälp av vilka subjektet upptäcker sig själv och konstituerar sig själv som ett moraliskt subjekt.[156]

Fyra etiska principer framträder. *Etisk substans*: Vilken del av mig själv eller mitt sätt att vara är kopplat till moraliskt beteende? *Subjektivering*: Vilken bild har jag av de regler, de yttre auktoriteter – naturliga, gudomliga, universella, sociala, et cetera – som formar mitt beteende? *Asketism/självformering*: Med vilka medel kan jag jobba på mig själv som etisk substans? *Teleologi/mål*: Vilka människor försöker vi vara då vi agerar moraliskt?

Dessa grekiska och grekromerska etiska principer har successivt omformulerats. För grekerna och romarna var dessa frågor inte orienterade mot vad som händer efter döden, vad gud eller gudarna var för någonting i relation till jordelivet. Dessa principer var formulerade av och för en elit. Både för grekerna och romarna var det frågan om en personligt orienterad estetisk etik, riktad mot dem själva och deras egen relation till andra. Etiken handlade om att bemästra sig själv och erbjöd sig inte i form av ett normaliserande system.

---

[155] Se den avslutande diskussionen i *Sexualitetens historia. Band III. Omsorgen om sig*, översättning Gröndahl, Britta, Daidalos 2002.
[156] Se metoddiskussionen i *Omsorgen om sig*, ss. 25-32.

Det faktum att vi i bikten och psykoanalysen talar om rening, om blottläggning av dolda begär och förträngningar i utbyte mot ett gudomligt eller vetenskapligt alibi gör omvandlingen av den etiska praktiken intressant för formuleringen av kunskap. Genom denna normaliseringsprocess växer ”människan” fram som ett objekt för kunskap och etableras på samma gång som det subjekt som kunskapen sedan kommer att utgå från. En etik som tagit sin utgångspunkt i självdisciplin har därigenom formats till en kultur av självuppgivande självförverkligande, där individen i samtalet med ”experter” vaskar fram människans essentiella grunder.

Sökandet efter autenticitet, jakten på en inre, dold och underliggande styrning och den hermeneutiska introspektionen som verktyg till att tolka självet har såtillvida etablerat sig genom kristendomens kodifiering av den grekiska och grekromerska estetiska – och elitistiska – etiken, även om kristendomen ensam inte ansvarar för denna förskjutning. Och det är också samma fokus på att tolka människans tal som *tecken på någonting annat* som utmärker psykoanalysen (i varje fall i dess tidigare skede).

Genom dessa studier erbjuder Foucault inget egentligt alternativ eller någon form av återgång till ett grekiskt eller grekromerskt ideal. Han är inte i färd med att skriva ”lösningarnas historia.”[157] Däremot kan vi genom att vi släpper tron på gudomlig frälsning, vetenskapliga förklaringar och idén om att vi via hermeneutiken finner en inre kärna av autenticitet istället betrakta berättandet, biktandet, psykoanalysen och introspektionen som olika sätt att kreativt formge oss själva. Vi kan betrakta dessa tekniker som delar av ett större samhällsekonomiskt system och samtidigt fundera över hur dessa kan fungera som autonoma praktiker, för att på så vis ytterligare problematisera vårt eget användande av dem.

I flera av de intervjuer och föreläsningar Foucault gav under 1980-talet lyfter han fram Descartes och Kant som två centralfigurer för hur kunskapen först ”avmoraliseras” för att sedan på nytt kopplas till att vara ett moraliskt problem.[158]

I och med Descartes etablerande av det förnuftiga cogitot – ”Jag tänker, alltså finns jag” – byts den kristna biktens asketiska och moraliska prövning som en väg till sanning ut mot

[157] ”[W]hat I wan’t to do is not the history of solutions […] I would like to do the genealogy of problems, of *problématiques*. My point is not that everything is bad, but that everything is dangerous, which is not exactly the same as bad. If everything is dangerous, then we always have something to do. So my position leads not to apathy but to a hyper – and pessimistic activism.” Citatet är från intervjun ”On the Genealogy of Ethics”, med Dreyfus och Rabinow, april 1983, s. 256. Finns återgiven i *Ethics*, ss. 253-280.

[158] Man skulle här kunna ange flertalet exempel utöver intervjun ”On the Genealogy of Ethics”, som jag ovan refererat till, där både Descartes och Kants inflytande diskuteras i relation till etablerandet av det moderna kunskapssubjektet. I synnerhet Kant är återkommande, och Foucaults föreläsning ”Vad är upplysning?” som utgår från Kants text ”Beantwortung der Frage: Was ist aufklärung?”, på Collège de France i januari 1983, kommer nedan få en utförligare belysning.

förnuftigt bevis. Jag kan med mitt eget förnuft nu härleda sanningen. Med Descartes *Betraktelser* (*Meditationes*) når han själv sanningen. Sanningen kopplas bort från moralisk rening. Jag kan vara omoralisk och fortfarande veta sanningen. Descartes öppnar på så vis, med sin egen meditativa prövning (vi minns sedan tidigare att meditationen ingick i det som i de grekiska och grekromerska texterna uttrycktes som en del av *askesis*), övergången från ett moraliskt subjekt till det moderna kunskapssubjektet. Det är ett subjekt Kant sedan modifierar genom att etablera ett universellt subjekt för kunskap, ett subjekt som också har en *etisk attityd*. För Kant framstår etiken som en tillämpar rationalitet, grundad i kritiken av det rena förnuftet. Jag måste enligt Kant konstituera mig själv i alla situationer som ett moraliskt subjekt genom att förhålla mig till universella regler.

Förskjutningarna är inte bara intressanta i det att de vittnar om återkommande omvärderingar; de kvarstår också som problem för oss idag om vi inte tror oss kunna grunda en etik med hjälp av religiösa förklaringar. En vetenskaplig etik brottas – mycket tack vare psykoanalysen – med ”det omedvetna”, eller helt enkelt att vetenskapen fortfarande har en begränsad, i högsta grad tolkande och värderande, förståelse av människan.

Problematiseringen av självet och sanningen visar sig med Foucaults genealogiska analys av etiken vara en kunskapsteoretisk, en moralisk, såväl som en politiskt aktuell fråga. Genealogin utmynnar i en aktualitetsfilosofi.

3.5 Aktualitetsfilosofin

Kant var liksom Nietzsche på flera sätt en viktig filosof för Foucaults utveckling. Både Kant och Nietzsche försökte sig på, om än på olika sätt och med olika resultat, sammankopplade analyser av kunskapen, moralen och subjektet – Kants tre stora kritiska verk, *Kritik av det rena förnuftet*, *Kritik av det praktiska förnuftet* och *Kritik av omdömeskraften*, visar bara utifrån titlarna på en uppenbar koppling till genealogins tre områden – vilket för båda utmynnade i frågan om villkoren för erfarenhet. I några av de sista föreläsningar Foucault gav kopplade han samman Nietzsches otidsenlighet med Kants fråga ”Vad är upplysning?”.

I en föreläsning på Collège de France, den femte januari 1983, konstaterar Foucault att Kants text ”*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*” (1784) ”låter en ny typ av fråga träda fram på den filosofiska reflexionens fält”. Det är inte första gången i filosofins historia som en fråga som gäller historien tematiseras, men den fråga som enligt Foucault för första gången dyker upp här hos Kant är ”frågan om nuet, frågan om aktualiteten”.[159] Det är inte en

[159] Foucault, Michel, ”Vad är upplysning”, Diskursernas *Kamp*, s. 237.

fråga om att ”tillhöra en mänsklig gemenskap i allmänhet, utan om att tillhöra ett särskilt ’vi’, ett vi som härför sig till en kulturell helhet som karaktäriseras av sin egen aktualitet.” Detta problematiserande av aktualiteten och filosofens del av den aktualitet han problematiserar ”karakteriserar filosofin som modernitetens diskurs och en diskurs om moderniteten […] i en form man skulle kunna kalla för *en vertikal relation till den egna aktualiteten*.”[160] Denna vertikala relation till den egna aktualiteten ser Foucault som symptomatisk i Kants text och signifikativ för upplysningen som historisk epok. ”Man borde försöka upprätta en genealogi, inte så mycket över själva modernitetsbegreppet som över moderniteten som fråga.” Vi borde undersöka upplysningen som arkeologisk princip, det vill säga som ett historiskt framskrivet kunskapsteoretiskt villkor, undersöka det faktum ”att upplysningen kallade sig själv för upplysning […], blir medveten om sig själv genom att den ger sig själv ett namn, genom att den placerar sig i förhållande till sitt förflutna och sin framtid, och genom att den pekar ut de operationer som den måste utföra inom sitt eget nu.”[161]

Foucault menar att ”Kant skrev 1798 ett slags fortsättning på texten om upplysningen från 1784”. Franska revolutionen, som en politisk händelse däremellan, spetsar till aktualiteten något. ”1798 besvarar [Kant] en fråga som aktualiteten ställde honom inför men som alltsedan 1794 hade ställts i varje filosofisk diskussion i Tyskland. Den frågan löd: Vad är revolutionen?” Det arbete, i tre avhandlingar, av Kant som Foucault hänvisar till är *Der Streit der Fakultäten*, vilket behandlar relationerna mellan de olika fakulteter som utgör universitetet. Den andra avhandlingen ”upptas av relationerna mellan filosofi och juridik präglat av frågan: ’Befinner sig människosläktet i ständigt fortskridande?’”. För att besvara frågan måste man fastställa en möjlig orsak till fortskridandet och det är nödvändigt ”att visa att denna orsak uppenbarligen verkar och i detta syfte isolera en viss händelse som visar att orsaken i fråga faktiskt är verksam”. Vi känner igen problematiken, händelsen i form av förändring är inbakat i förloppet. Hur ska vi kunna bevara förloppets kontinuitet om den händelse som nu verkar utmärka det samtidigt måste vara unik? Vi skulle här kunna tänka oss att det handlar om Kants syntetiska a priori, mötet mellan idén om det på förhand givna och nuets erfarande, vad vi sett att Foucault tänker sig i termer av det ”historiska a priori”. ”Den händelse som ska kunna göra det möjligt för oss att avgöra om det finns något framsteg, måste följaktligen vara ett tecken som är ’*remorativum*, *demonstrativum*, *prognosticum*’.”[162]

[160] Ibid., s. 239, min emfas.
[161] Ibid., s. 240.
[162] Ibid., s. 241.

Händelsen måste bära tre tecken. Det rememorativa tecknet, eller minnestecknet, visar att händelsen även verkat i det förflutna; det demonstrativa tecknet att händelsen verkar nu, idag; och det prognostiska tecknet visar att händelsen även kommer att verka i framtiden. Finns det någon sådan händelse? Foucault finner att Kant ser den i revolutionen. Men inte i ”revolutionen i sig” utan: ”Det signifikativa är det sätt på vilket revolutionen blir till skådespel”.[163] Det viktiga är det ”som sker i huvudet på dem som inte genomför den eller i varje fall inte tillhör de viktigaste aktörerna […] Entusiasmen för revolutionen är enligt Kant ett tecken på en moralisk benägenhet hos mänskligheten.”[164] Åskådarna bevittnar en omkullkastning av den politiska författningen i frihetens, jämlikhetens och broderskapets namn. Revolutionen ”tar sig ett permanent uttryck på två sätt: för det första i rätten för alla folk att ge sig själva den politiska författning som passar dem och [för det andra] i den princip, som stämmer överrens med rätten och moralen i en politisk författning, som är sådan att den på grundval av sina själva principer förhindrar varje anfallskrig.” Revolutionen utgör omvandlingsprincip för de som reflekterar över den – här blir den ett rememorativt tecken eftersom den ”uppenbarar denna benägenhet som funnits där från början” – möjligheten att revoltera; ett signifikativt tecken blir den i att den visar, i själva reflektionen över den, ”den nuvarande kraften hos denna benägenhet” – *vi* kan revoltera; som prognostiskt tecken visar den, trots att ”det finns många följder av revolutionen som kan ifrågasättas, får man inte glömma den benägenhet som uppenbarats under den” – *möjligheten att tänka annorlunda*.[165] Det är för tänkandets del, för problematiseringen av tänkandets egen aktualitet, som revolutionens värde består. Som politisk händelse ”riskerar revolutionen alltid att återfalla i de gamla hjulspåren, men som en händelse vars innehåll är oviktigt, vittnar själva dess existens ändå om en bestående möjlighet som vi inte får glömma. För framtidens historia utgör detta garantin för själva kontinuiteten i vandringen mot framsteget.”[166]

Då vi reflekterar över revolutionen som möjlighet ser vi att de tre tecken den antas bära på kan jämföras med de tre sätt att använda historien som Foucault lyfte fram i ”Nietzsche, genealogin, historien”: 1) Det rememorativa tecknet kan kopplas till det realitetsupplösandet förhållningssättet; 2) det signifikativa tecknet således till ett bejakande av en konstruerad identitet; 3) och det prognostiska tecknet slutligen till ett ständigt blivande genom moterindringens öppnande upplösning av kunskapens subjekt. 1) Vänder vi oss till historien ser vi att olika till synes givna föreställningar, om människan, sanningen och verkligheten, har

[163] Ibid, s. 243.
[164] Ibid., s. 244.
[165] Ibid.
[166] Ibid., s. 245.

varierat och förändrats. 2) Historiskt betraktade blir därför våra egna, nuvarande föreställningar ifrågasättbara. 3) Och vad vi än, i detta här och nu, skulle komma fram till som givet, har det historiska betraktande visat på en revolutionär benägenhet som gör att även dessa föreställningar går en osäker framtid till mötes.

Frågorna ”Vad är upplysningen?” och ”Vad är revolutionen?” är enligt Foucault frågor ”som aldrig upphört att ständigt hemsöka om inte hela den moderna filosofin alltsedan 1800-talet, så åtminstone en stor del av den”:

> När allt kommer omkring förefaller det mig som om upplysningen – som på en gång *unik händelse* vilken inleder den europeiska moderniteten *och en ständig process* som tar sig uttryck i förnuftets historia, i utvecklingen och upprättandet av olika former för rationalitet och teknik, i vetandets autonomi och auktoritet – inte för vår del bara är en episod i idéhistorien. Det är en filosofisk fråga som alltsedan 1700-talet är *inskriven i vårt tänkande*. Låt dem få behålla sin barnatro som vill att man ska bevara upplysningen levande och fläckfritt. Denna vördnad är verkligen det mest rörande av förräderier. Det är inte vad som återstår av upplysningen som det gäller att bevara, det är själva frågandet efter denna händelse och dess innebörd (*frågan om historiciteten i tänkandet om det universella*) som man måste bibehålla i nuet och bevara åt anden som något som måste tänkas.[167]

Med den typ av filosofi Foucault här föreställer sig måste vi behålla historiciteten, människans historiska varande, i tänkandet om det universella. Hur kan vårt nu förklaras om inte historien skrivs fram i förnuftet? Och frågan om det egna nuets aktualitet är inskriven i vårt tänkande. Det vore ett upplysningsfilosofiskt, revolutionärt och i allra högsta grad moraliskt och politiskt förräderi om vi bevarade upplysningen fläckfri, som om att vi ”goda européer”, som Nietzsche skulle sagt (jämför förordet till *Bortom gott och ont*) trodde att vi i och med denna politiskt, kunskapsteoretiskt omvälvande händelse också uppnådde det upphöjda människoideal både upplysningen och revolutionen syftade till att ifrågasätta. Genealogiskt betraktat måste ifrågasättandet fortsätta, i själva frågandet efter sanningen måste vi ta hänsyn till frågan om ”det aktuella fältet för möjliga erfarenheter”. Våra historiska förutsättningar, helt enkelt våra fördomar, måste fortsätta vara en del av det samtal och självtillräckligt underminerande undersökande som öppnar sig för nuet.

[167] Ibid., s. 246 (min emfas).

I receptionen av Kant ser Foucault hur den moderna filosofin delar sig i två ”stora kritiska traditioner”. Foucault beskriver den ena i form av ”sanningsanalytik”: ”en analytisk filosofi om sanningen i allmänhet”; den andra frågar efter ”vår aktualitet”: ”’Vilket är det aktuella fältet för möjliga erfarenheter?’ Här handlar det inte om sanningsanalytik, utan om vad som kunde kallas en *nuets ontologi*, en ontologi om oss själva […], en aktualitetens ontologi.”[168]

Det är uppenbart var Foucault placerar sig själv i relation till de två traditioner han själv här urskiljer. I den mån den distinktionen är giltig bör man nog likväl fortsätta fråga sig i vilken utsträckning den tillåter det ”vänskapliga och fruktbärande utbyte” vi sett att Nietzsche flaggade för. Utan att polemisera föreställer jag mig att varje enskild vetenskaplig disciplin, ur ett kunskapsteoretiskt, moraliskt och politiskt perspektiv, kontinuerligt borde göra en genealogi över sig själv.

Om man tror sig kunna presentera en analytiskt renodlad rationalitet, urskilja den från en historisk rationalitet – vilket *man* uppenbarligen kan – måste man inte samtidigt fråga sig varför, till vilket syfte och vilket pris? Och även om man ser filosofin som en etisk praktik kvarstår samma frågor. I bästa fall blir dessa frågor en del av själva undersökandet, som utan att avkräva några slutgiltiga svar öppnar praktiken inför frågan ”Vad är vi idag?”. Och hur ser de undersökningsvillkor ut som tillåter ett formulerande av ett inkluderande vi? I sämsta fall överger man dessa frågor som om de hade blivit besvarade en gång för alla, eller som om de inte vore en viktig del av den filosofiska verksamheten.

I en annan föreläsning, året innan, hösten 1982, på ämnet ”Politisk individteknologi” konstaterar Foucault följande:

> Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger och Frankfurtskolan har försökt besvara frågan. Det jag försöker göra när jag åberopar denna tradition är att ge högst ofullständiga och provisoriska svar på denna fråga genom att forska i tänkandets historia, eller mer exakt genom att historiskt analysera förhållandet mellan tänkande och praktiker i det västerländska samhället.[169]

4. Avslutande diskussion

Jag har utgått från och samtidigt försökt visa att genealogin, både hos Nietzsche och hos Foucault, kan förstås som en form av historiefilosofisk metod, med vilken vi kan undersöka

[168] Ibid., s. 247 (min emfas).
[169] ”Politisk individteknologi”, översättning Andersson, Thomas, *Diskursernas Kamp*, s. 293.

hur vi själva skapar villkoren för erfarenhet. Genom att ta min utgångspunkt i Foucaults beskrivning av genealogin från 1983 har jag kunnat lyfta fram idéerna om kunskapen, moralen och subjektet som de tre övergripande problemområden genealogin tar sig an. Jag har funnit att denna sammankopplade tematik också finns att hämta hos Nietzsche. Mitt syfte har varit att undersöka hur Nietzsche iscensätter analyser av kunskapen, moralen och subjektet, för att sedan undersöka hur Foucault utvecklar sina egna analyser i relation till de frågor Nietzsche kopplat till kunskapen, moralen och subjektet, och hur genealogin slutligen utmynnar i en form av aktualitetsfilosofi, som tolkande, utvärderande och därigenom också omvärderande går tillbaks i historien, utmanar den samtida självförståelsen genom att leta fram nya utvecklingslinjer som ger förnyad aktualitet åt gamla problem. Den genealogiska historieskrivningen försöker inte rättfärdiga nuvarande föreställningar, tvärtom; genom att fråga efter vilka generellt accepterade idéer om människan som, på samma gång som de utgör förutsättningar för hur vi tänker, erfar och lever, låter oss ifrågasätta deras vara som sanningar eller givna positiviteter, öppnar den för en ny prövande, experimenterande och kontinuerligt omvärderande filosofi.

Det råder en generell konsensus kring att det genealogiska för Nietzsches del främst kommer till uttryck i hans senare filosofi, samtidigt tror jag att den andra otidsenliga betraktelsen, frågan om historien och historieskrivningens vara, i stora drag, innehåller det kritiska råmaterialet för det genealogiska betraktelsesättet. Inte heller här menar Nietzsche att Historien erbjuder lösningen på de filosofiska problemen. Han funderar kring historiens vara, men ger i slutändan öppnade svar: en suverän Historia vore slutet på tänkandet; historien som vetenskap är alltid i händerna på en ofullständig människa; en övertro på förnuftet har lurat människan att tro på sig själv som en *aeterna veritas*; en problematisering av själva historieskrivandet och startandet av begreppsliga jordbävningar skulle däremot återigen göra ett stagnerat filosoferande livskraftigt.

Genealogin föds som kritisk inställning mot allt som hyllas i absoluta termer. För att få till stånd ett nytt sätt att tänka, erfara och därmed leva måste Nietzsche hämta tillbaks allting som i form av absoluta termer förlagts i ett hinsides. Nietzsches genealogi börjar således med att han utvärderar det han tidigare tänkt, det som han av traditionen erhållit i form av representationer. Förutsättningarna för dessa representationer utmanas. Språket, sanningen, medvetandet, förnuftet och historien måste analyseras som sammankopplade idéer och utsättas för frågan om vilken nytta de tjänar som idéer. Kunskapen kan för Nietzsche inte vara annat än ett medel. Han frågar sig till vad kunskapen är ett medel, vilka syften har kunskapandet tjänat – och kommer fram till att det värde kunskapen tjänar måste betraktas i

termer av moral. Moralen handlar för Nietzsche om hur individen förhåller sig till sitt behov av andra människor, av fasta hållpunkter och är det som också utmärker människan som ”det ännu inte fastställda djuret”, ett djur som dessutom hela tiden är i färd med att försöka definiera sig själv – att människan hela tiden behöver ett mål att sträva efter. Här finner han två typer av moral: slavmoralen och herremoralen. Den förra kan inte hantera tanken på livets ändlighet och ofullständighet, och tvingas hela tiden vända sig till en yttre auktoritet: den uppfinner ett alibi i onåbara absoluta termer; den andra bejakar i stället ändligheten och det ofullständiga som ett alltjämt pågående blivande. Analysen av moralen kulminerar i frågan om vilken status vi tillskriver våra idéer och hur vi hanterar det vi upplever som givet. Slavmoralens sista utpost är subjektet, ”människan”. De kantska kategorierna är en platonsk-kristen rest: i ”människan” har det metafysiska tänkandet funnit ett bestående hem för kunskapen, moralen och för människan själv som tänkande, erfarande varelse. Genom att slutligen vända sig mot det skenbart bestående enhetliga ”själv” som traditionen serverat honom utför Nietzsche en prövande introspektion som presenterar honom inför ett själv som saknar en inre kärna av autenticitet. Det är en analys som erbjuder honom ett möte med brottstycken av de röster, de förgivettaganden, de erfarenheter som skapat det själv han kommit att bli – erfarenheter han i tolkande form nu tillåts omvärdera.

Upplysningen, som Nietzsche kopplar samman med människans falska självtillräcklighet, kan inte vara annat än ett slavuppror om den inte förmår problematisera den förnuftiga och moraliska människa som den säger sig vara ett reslutat av och en konsekvens för. Som ett kunskapsteoretiskt, moraliskt och i högsta grad politiskt projekt måste upplysningen betrakta den människan den värnar om som ”ett slagfält”, där herremoralen och slavmoralen alltjämt fortsätter kriga om värdenas värde. Den genealogiska filosofens *framtidsuppgift* är att lösa fråga om värdet.[170] Upplysandet kvarstår alltjämt: frågan om värdet är inte en uppgift som filosofen kan lösa en gång för alla, varför upplysningen, frågan om kunskapen, moralen och subjektet, fortsätter och måste fortsätta vara just en framtidsuppgift.

Nietzsche flaggar här för ett historiefilosofiskt undersökande av språket och moralen, ett undersökande av relationerna mellan olika vetenskapliga discipliner, etablerandet olika filosofiska systembyggen, som synar framväxten av det vetande som format människans tro på sig själv som utgångspunkt och mål för kunskapen. Det är ett undersökande som måste

[170] Se tidigare diskussion under rubriken 2.3.1 Introspektionen; se även *Till moralens genealogi*, första avhandlingens avslutande ”Anmärkning”, ss. 223-224

analysera det metafysiska tänkandets relation till en kristen moral och för ändamålet erbjuder psykologin ”åter vägen till grundproblemen”.

Foucault utvecklar sina egna analyser med uttalad utgångspunkt från Nietzsche.

Hans arkeologiska period utmärks av ett historiskt undersökande av framväxten för den moderna kunskapens omdömesformer. För ändamålet parentetiserar han subjektet, och den uttalade systematik olika vetenskapliga discipliner menat sig utgå från. Genom att samla in utsagor, sammanställa diagram över ”det sagdas historia”, etablerar han ett *historiskt a priori*, som låter honom tillbakablickande lyfta fram olika *episteme*, anakronistiskt framarbetade grundläggande principer för artikuleringen av vetandet under en viss epok – det som utmärks som kunskap och det som utmärks som icke-kunskap (vansinne) –; och han finner här att vetandet genomgått olika mer eller mindre paradigmatiska förändringar i relation till tre sammankopplade idéer: språket, livet och arbetet.

Mitt syfte har här inte varit att ge en uttömmande bild av Foucaults arkeologiska arbete (den nya typ av historisk periodisering som Foucaults ”arkeologiska” arbeten öppnar för förtjänar diskuteras utförligare). Istället ville jag ta fasta på det som kom att bli avgörande för den genealogiska analysens vidkommande, vilket, förutom just diskontinuiteten och behovet att betrakta kronologin som ett resultat av flera syntetiskt förenklade utvecklingslinjer, främst står att finna i framväxten av den moderna biologin under 1800-talet, historiens etablerande som vetenskaplig disciplin och psykoanalysens introducerande av ”det omedvetna” – vilket sammantaget skapat den modernitet genom vilken människan alltjämt brottas med den kantska paradoxen, med sig själv både som kunskapens subjekt och objekt.

Det som den genealogiska periodens arbete fokuserar är just hur det i utbytet mellan psykologin (språket), biologin (livet) och ekonomin (arbetet) distribueras en kunskap som sätter villkoren för hur människan inte bara förstår sig själv, utan också för hur hon lever. Psykologin är för Foucault, liksom för Nietzsche, på flera sätt en väg tillbaka till de stora filosofiska frågorna. Samtidigt som den verkar i gränslandet mellan det biologiska och det socialt betingade erbjuder den i form av psykoanalytisk praktik en vetenskapligt legitimerad hjälp för den individuella människan att förstå sig själv och sin situation, och som sådan erbjuder den sig själv också som en intellektuellt konstituerande princip för människan att även i sin ensamhet tillbakablickande, introspekterande, leta efter en dold essens eller underliggande styrning, i sig själv, hos andra och i samhället.

Foucault kopplar samman och jämför psykoanalysen med den kristna bikten; genom att de båda två som sociala praktiker erbjuder individen gudomligt eller/och vetenskapligt legitimerade svar på de stora existentiella frågorna (livet och döden) fungerar de som

normbildande talpraktiker. Genom talproducerandet, biktandet och blottläggandet av självet, bildas kunskap om människan: människan erbjuder sig själv här i form av en kontinuerligt flödande information som kan kopplas till det större samhällsekonomiska vetandeutbytet och andra instanser för kunskapsinsamling och samhällelig kontroll; samtidigt som hon genom deltagandet i dessa praktiker i sin tur erhåller en legitimerad identitet. *Regementaliteten* är namnet på den historisk-politiska rationalitet som Foucault, genom bikten och psykoanalysen som utmärkande sociala praktiker, systematiskt analyserar.

Under problematiseringen, Foucaults sista period, bryter han ner regementaliteten och styrningssytematiken till att undersöka de tekniker med vilka den individuella människan formar sig själv. Han vill här undersöka hur människan genom historien aktivt har förhållit sig till sin egen agens. Genom att gå tillbaks till frågan om den grekiska och den grekromerska synen på självet, sanningen och självkonstitueringen, finner han en syn på etik som avsevärt skiljer sig från den univeraliserbara, ”antikristna”, men likväl fortfarande kristna, moral som präglade upplysningstänkandet och alltjämt fortsätter vara ett problem i det förnuftiga arv som vi idag förvaltar.

För grekerna och romarna finner Foucault att kunskapandet, tillägnandet av sanningen, handlande om en estetisk subjektivering av diskursen. Presentationen av kunskapen, den skriftliga såväl som den muntliga, hade en *ethopoietisk* funktion, och innebar ett framarbetade av ett personligt *logos bioetikos*, ett lokalt och situationsbaserat praktiskt förnuft, där självkännedomen (*gnothi seauton)* var en del av en större självomsorgskultur, där det handlade om att odla och ta hand om självet (*epimeleia heautu*). Sanningen handlade mindre om en objektiv korrespondens mellan föreställning och verklighet, och mer om ett kontinuerligt prövande av just måttet, den egna inställningens möjligheter och begränsningar i självets möte med självet och omgivningen, en självkonstituering som också la grunden för mötet med andra människor. Denna etik utvecklades av en elit, för en elit och framstår i flera avseenden – bland annat i synen på kvinnor – som motbjudande och problematisk. Men frågan är om inte något ändå går förlorat med den moderna institutionaliserade kunskapen normaliserande ambition. Den fråga som genealogin vill lyfta fram handlar just om bevarandet av tanken på att kunskapsinsamlandet fortsätter att vara pågående skapelseprocess. Måhända är det få som idag tror att kunskapen helt kan friställas från normativitet och ett någorlunda definierat människoideal, men även om vi betraktar kunskapen som ett medel skapat av och för människan är vi långt ifrån klara över hur vi ska definiera denna människa och vilket mål det är som kunskapen är ett medel till. Om genealogin handlar om ett undersökande av en kunskap som verkar i livets tjänst har den fortfarande att göra.

Jag tog i diskussionen med tidigare forskning upp Dreyfus och Rabinows beskrivning av genealogin som en kombination av strukturalism och hermeneutik, och att Dreyfus och Rabinow också ansåg att genealogin var ”den ärligaste metoden till dags dato” i sitt beskrivande av hur människan formar villkoren för sin egen självförståelse. Jag kopplade samman detta med Habermas idé om att Foucault med genealogin försöker befria människan från humanvetenskapernas ”lömska krafter”. Detta är relevant för föreliggande försök att utarbeta grunderna i genealogin som en historiefilosofisk metod av flera anledningar.

Det vore felaktigt att säga att den genealogiska analysen inte innehåller någon form av strukturalistiska element: Foucault vill visa på framväxten av olika subjektifierande system och tänker sig här att det måste finnas någon form av teoretiska principer som dessa byggs upp kring, och som i praktiken också erbjuder olika former för underkastelse. Samtidigt är det just tron på systemets suveränitet och hermeneutiken som intellektuell princip för självförståelse som han, liksom Nietzsche, kritiskt underminerar. Genealogin berättar inte hela historien. Systemet är inte slutet. Den visar på hur behovet av vetenskapliga alibin kan ta sina uttryck (en första början och ett meningsfullt slut, Ursprunget och Objektiviteten). Genealogiskt betraktat leder den historiska rationaliteten både det övertidsliga förnuftet och kunskapens subjekt till upplösning. Om genealogin visar sig som den ärligaste metoden till dags dato är det för att den i slutändan inte själv erbjuder någon fast punkt för ett förnuftigare förnuft eller ett nytt mer historiskt korrekt beskrivet subjekt som utgångspunkt för artikuleringen av en demokratiskt och därmed moraliskt sanktionerad kunskapsteori; i bästa fall erbjuder den en ny ingång till att diskutera problematiska men likväl konstituerande idéer. Vi kan gå tillbaks i historien, gräva i arkivet, det sagdas historia, lyfta fram och urskilja vad vi tänker oss som ett grekiskt förnuft, ett grekromerskt, ett kristet, ett anatomiskt och ett biopolitiskt utan att någonstans kunna finna en minsta gemensam nämnare i form av en Sanning som borgar för universaliserbara mänskliga rättigheter som gör vårt förnuft, vår kunskap, vår moral eller människan fri från det politiska maktspel som artikuleringen av all kunskap – inklusive föreliggande genealogiska utarbetning – är inbegripen i. Som både läsningarna av Nietzsche och Foucault visat är alla legitimitetsanspråk nödvändigt partiella, begränsade och öppet illegitima. ”Humanvetenskapen” eller den kunskap människan har om sig själv är genealogiskt betraktad därför inte lömsk, snarare motsatsen. Denna kunskap skapar positiviteter, skriver fram utgångspunkter för undersökning ur den heterogenitet som utgörs av historien (de olika möjliga perspektiven till att tolka spåren, texterna, kvarlevorna). Är det något genealogin försöker etablera så är det, i en kantiansk upplysningsfilosofisk tradition, en ny definition av kritikbegreppet. Det är en aktualitetsfilosofi som ställer sig

öppen inför den återkommande frågan om vad upplysning är genom att försöka etablera nya villkor för frågandet efter vår aktualitet i dag, frågan om vad som utgör nuet och viet.

Det finns givetvis en mängd sätt att vidareutveckla den genealogiska analysen, på flera sätt här både bredda och differentiera Foucaults genealogi från Nietzsches arbeten. Jag har velat identifiera en gemensam tematik dem emellan för att visa på ett sätt använda sig av Nietzsche, som Foucault utvecklar och som jag själv vill utveckla vidare. En större, utförligare och närmare analys av den arkeologiska periodens, den genealogiska periodens och problematiseringens arbete, skulle tydligare lyfta fram Foucaults idéer om *kunskapens omdömesformer*, koppla samman det med analysen av *de sociala praktikerna* och *självkonstitueringen* – och därmed lägga en bra grund för nya studier av en historisk-politisk rationalitet. Analysen skulle kunna fördjupas genom närmare studier av Foucaults föreläsningar vid Collège de France, i synnerhet de från den senare hälften av 1970-talet, som undersöker regementaliteten, biopolitiken, den historisk-politiska rationalitetens praktiska uttryck. Här kommer bland annat liberalismen som praktik i fokus, det vill säga hur ”liberalismen” som en princip och metod rättfärdigar sig själv som det moderna förnuftets politiska idé *par excellence*, vilket den gör genom att den alltjämt hämtar sin legitimitet utanför sig själv. Det skulle vara intressant att, med utgångspunkt i Foucaults analyser, undersöka med hjälp av vilka element den finner sin legitimitet, analyser som sedan kan kompletteras med andra, nyare former och definitioner av liberalism (till exempel utifrån uttalat liberala partiprogram eller från andra mer allmänna deklarationer över de mänskliga rättigheterna; jag letar här fortfarande efter aktuella källor som uttrycker liberala tankeelemet).

Denna genealogi av ”liberalismens” styrningstekniker skulle uppmärksamma tre sammankopplade frågor: Vilka grundläggande idéer åberopas? I vilka sociala sammanhang kommer dessa till uttryck? Och hur kan individen förstå eller erfara sig själv genom denna praktik (idéerna och tillägnelsen av dem)? Givetvis erbjuder denna analys inte någon uttömmande bild av liberalismen som ideologi, syftet skulle inte heller vara att skriva liberalismens idéhistoria, snarare peka ut några av de konstituerande element som skulle kunna erbjuda ett nytt grepp om liberalismens aktualitet. För att på så vis ta upp frågan om *ideologisk styrning*, relationen till andra ideologier, den alltjämt aktuella men överdrivna idén om ”ideologiernas död”, betydelsen av en diskussion om de villkor utifrån vilka det demokratiska samtalet förs och de politiska idéernas relation till ett samhällsövergripande kunskapsutbyte, hur detta utbyte skapar ett – eller kanske flera urskiljbara, ännu inte fastställda och målsökande – *zoon politikon*.

Källförteckning

Foucault, Michel, *Aesthetics, Method, and Epistemology, The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984, Vol. 2*, Faubion, James, D. & Paul Rabinow (red), Penguin Books 2000

———. *Diskursernas kamp*, (urval) Götselius, Thomas & Olsson, Ulf, Brutus Östlings Bokförlag Symposion 2008

———. *Diskursens ordning*, övers. Rosengren, Mats, Brutus Östlings Bokförlag Symposion 1993 [1971]

———. *Ethics, Subjectivity and Truth, Essential Works of Michel Foucault 1954-1984, Vol. 1*, Paul Rabinow (red), Penguin Books 2000

———. *Foucault Live (Interviews, 1961-1984)*, övers. Hochroth, Lysa & Johnston, John, Semiotext(e) 1996

———. *”Samhället måste försvaras” – Collège de France 1975-1976*, övers. Lydén, Karl, Tankekraft förlag, 2008

———. *Power, Essential Works of Michel Foucault 1954-1984, Vol. 3*, Faubion, James, D. & Paul Rabinow (red), Penguin Books 2002

———. *Sexualitetens historia. Band I. Viljan att veta*, övers. Gröndahl, Britta, Daidalos 2004 [1976]

———. *Sexualitetens historia. Band II. Njutningarnas bruk*, övers. Gröndahl, Britta, Daidalos 2002 [1984]

———. *Sexualitetens historia. Band III. Omsorgen om sig*, övers. Gröndahl, Britta, Daidalos 2002 [1984]

———. *The Government of Self and Others – Lectures at the Collège de* France *1982-1983*, övers. Burchell, Graham, Pallgrave Macmillan 2010

———. *The Order of Things*, övers. ej angiven, Routledge 2009 [1966]

———. *Vetandets arkeologi*, övers. Bjurström, C. G., Arkiv förlag 2002 [1969]

———. *Vansinnets historia under den klassiska epoken*, övers. Liungman, Carl, G., Arkiv förlag 2001 [1961,1972]

———. *Övervakning och straff*, övers. Bjurström, C. G., Arkiv förlag 2006 [1975]

Nietzsche, Friedrich, *Bortom gott och ont*, övers. Holm, Lars, Brutus Östlings Bokförlag Symposion 2002 [1886]

———. *Ecce Homo*, övers. Jakobsson, Jim, opublicerat manus under utgivning, Brutus Östlings Bokförlag Symposion [färdigställd 1888, postumt publicerad först 1908]

———. *Den glada vetenskapen*, övers. Wijkmark, Carl-Henning, Brutus Östlings Bokförlag Symposion 2008 [1882, 1887]
———. *Morgonrodnad*, övers. Handberg, Peter, Brutus Östlings Bokförlag Symposion 2001 [1881, 1887]
———. *Mänskligt, alltförmänskligt*, övers. Bjurman, Lars, Brutus Östlings Bokförlag Symposion 2000 [1878]
———. *Otidsenliga betraktelser*, övers. Teratologen, Nikanor (”Om historiens nytta och skada för livet), Holmqvist, Margaretha (”Om sanning och lögn i utommoralisk mening”), Brutus Östlings Bokförlag Symposion 2005 [1873-1876]
———. *Till moralens genealogi*, övers. Handberg, Peter, Brutus Östlings Bokförlag Symposion 2002 [1887]

Sekundärlitteratur

Ansell, Pearson, Keith (red), “Introduction”, *A Companion to Nietzsche*, Blackwell Publishing 2006.
Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*, övers. Patton, Paul, Continuum 2010 [1968]
———. *Foucault*, övers. Hand, Seán, Continuum 2006 [1986]
———. *Nietzsche och Filosofin*, övers. Flink, Johannes, Daidalos 2003 [1962]
Dreyfus, Hubert, Rabinow, Paul, *Michel Foucault: Beyond Struturalism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press 1992
Flynn, Thomas, ”Foucault´s Mapping of History”, Gutting, Gary (red.) *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press 2007
Guay, Robert, ”The Philosophical Function of Genealogy, *A Companion to Nietzsche*, Blackwell Publishing 2006
Gutting, Gary (red), ”Introduction”, *The Cambridge Companinon to Foucault*, Cambridge University Press 2005
Habermas, Jürgen, ”Taking Aim at the Heart of the Present”, Couzens, Hoy, David (red.), *Foucault: A Critical Reader*, Blackwell 1986
Heidegger, Martin, *Nietzsche – Volumes One and Two*, övers. Krell, Farell, David, HarperOne 1991 [1961]
Hill, Kevin, R., “Genealogy”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge New York 1998
Hyder, David,”Foucault, Cavaillès, and Husserl on the Epistemology of the Sciences”, *Perspectives on Science*, vol. 11, nr. 1, 2003

Magnus, Bernd, Higgins, Kathleen, M. (red), "Introduction", *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press 1999

Olssen, Mark, "Foucault as Clomplexity Theorist: Overcoming the problems of classical philosophical analysis", *Educational Philosophy and Theory*, vol. 40, nr. 1, 2008

Patton, Paul, "Foucault", Critchley, Simon & Schroder William (red), *A Companion to Continental Philosophy*, Blackwell 1998

Porter, James, "Nietzsche's Theory of the Will to Power", *A Companion to Nietzsche*, Blackwell Publishing 2006

Rorty, Richard, "Foucault and Epistemology", Hoy, David, Couzens (red), *Foucault: A Critical Reader*, Blackwell 1986

Ruin, Hans, Schuback, "Blinding Wisdom – Nietzsches Superhistorical Gaze", Sá Cavalcante, Marcia & Ruin, Hans (red), *The Past's Presence*, Södertörn Studies 2006

———. "Efterord", *Friedrich Nietzsche Samlade skrifter band 7*, Symposion 2002

Schacht, Richard, "Nietzsches kind of philosophy", *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press 1999

Schrift, Alan, D., "Nietzsche's French Legacy", *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Higgins&Magnus (red), Cambridge University Press 1999

Sluga, Hans, "Foucault's Encounter with Heidegger and Nietzsche", *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press 2007

Spindler, Fredrika, *Nietzsche – kropp, konst, kunskap*, Glänta 2010.

———. "The Theory of History in Spinoza's Theologico-Political Treatise", Schuback, Sá Cavalcante, Marcia & Ruin, Hans (red), *The Past's Presence*, Södertörn Studies 2006.

Stevens, Jacqueline, "On the morals of Genealogy", *Political Theory*, vol. 31, nr. 4, augusti 2003.

Thompson, Kevin, "Historicity and Transcendentality: Foucault, Cavaillès, and the Phenomenology of the Concept", *History and Theory*, nr 47, feb 2008.

Tongeren, Paul van, "Nietzsche and Ethics", *A Companion to Nietzsche*, Blackwell Publishing 2006

Internet

http://www.motarbetaren.se/insurrection_raven/se_texts/deleuze_nomadtankande.html, övers. Eriksson, Ulf, I.

http://plato.stanford.edu/entries/foucault/