

## PRIKAZI IN OCENE

MICHEL FOUCAULT

SKRB ZASE

Zgodovina seksualnosti. 3. zvezek

Založba ŠKUC (Lambda/2), Ljubljana 1993, 171 str.

Foucaultovo delo *Skrb zase*<sup>1</sup> kot zadnji zvezek njegove trilogije *Zgodovina seksualnosti*, tematizira konstituiranje subjekta skrbi zase v prvih dveh stoletjih cesarske dobe v atmosferi, za katero Foucault ugotavlja, da se v njej uvelja »neka določena krepitev puritanskih tem«<sup>2</sup>.

Polizicije subjekta se, kot Foucault piše v *Arheologiji vednosti*, »...definirajo skozi položaj, ki ga subjekt lahko zavzame v razmerju do različnih področij ali skupin objektov«<sup>3</sup>, pri vprašanju skrbi za sebe je seksualnost tisti »objekt«, ki nam pomaga dobiti vpogled v način konstituiranja subjekta skrbi za sebe kot moralnega subjekta. Na ozadju spisov cesarske dobe, ki obravnavajo vaje skrbi zase v razmerju do strasti in želj, Foucault raziskuje možnost svobodnega samozakonodajnega subjekta skrbi zase. S tem v zvezi lahko govorimo o specifični etiki *autopoiesis*, kolikor bistvo Foucaultovega dela *Skrb zase* razumemo kot etično, kar je tudi naše izho-

dišče. V nadaljevanju bomo izpostavili nekatere možnosti in meje Foucaultove zastavitve, predvsem kolikor omogoča kritično refleksijo statusa subjekta skrbi zase.

Foucault etičnega ne izpeljuje iz česa, kar bi bilo vnaprej dano, denimo, kot substanca. Samoblikovanje v pomenu skrbi zase poteka neutemeljeno v čemerkoli danem: lahko tudi zoper neko danost. Tak subjekt lahko primerjamo s proizvodom umetnika: v njegovi estetski razsežnosti (kot estetika existence) je izdelek njegovega lastnega duha<sup>4</sup>. Gre torej za *autopoiesis* samega umetnika, ki ravno kot tak deluje singularno, dogodkovno. Kolikor je tak *autopoiesis* samodisciplina (ne samodiscipliniranje, ki bi izhajalo iz česa transcedentalnega ali univerzalnega) je dejanski *tehnai*: brez lastne izbire sploh možna ni. Estetika eksistiranja in tehnike življenja (*tehnai to biou*) nam po Foucaultu lahko pomagajo v sedanjosti, kolikor ne pomenijo nekega normaliziranja in tudi ne predpostavljajo kake zunanje avtoritete.

Že v začetni refleksiji se odpre problem skrbi zase, ki se po svojem dogodkovnem oziroma singularnem značaju

<sup>1</sup> Delo je izšlo v letu njegove smrti, 1984.

<sup>2</sup> Foucault M., *Zgodovina seksualnosti 3, Skrb zase*, Založba ŠKUC (Lambda/2), Ljubljana 1993, str.160.

<sup>3</sup> Foucault M., *Arheologija vednosti*, Studia humanitatis, Ljubljana 2001, str. 57.

<sup>4</sup> Primerjaj s stoiškim *tehnai tou biou*.

sicer izmika univerzalnim vzorcem (normam) hkrati pa Foucault ugotavlja, da pri tehnikah skrbi zase ni šlo za prakso samote, temveč za pravo družbeno prakso<sup>5</sup> tedanjega časa. Kolikor gre za družbeno prakso, se je potrebno vprašati v kolikšni meri je subjekt internalizacije (skrb zase pomeni v obravnavanem zgodovinskem obdobju vaje izboljševanja, tudi očiščevanja samega sebe) hkrati lahko tudi subjekt svobode in samozakonodajnosti, kar naj bil subjekt skrbi zase v Foucaultovi perspektivi. Gre za vprašanje narave vaj, ki naj bi privedle do suverenosti sebstva. Pri tem bomo v nadaljevanju posebej izpostavili problem užitka brez želja.

Subjekt skrbi zase se zdi krhek: izpostavljen je konsekvencam seksualne dejavnosti, kot so izčrpanost in različne »motnje«. Raste potreba po zavarovanju subjekta kot utrjene zgradbe. Univerzalizacija, značilna za cesarsko dobo, se nanaša tudi na način uživanja, ki predpostavlja univerzalno naravo in univerzalni um ljudi: oboje je treba obvezno upoštevati v neki konjunkciji. Ta ni že kar dana, ustvari se šele za vajo. Spremembe v spolni morali (puritanstvo) niso rezultat direktnih prepovedi, temveč kultiviranja lastnega sebstva. Slednje kot »suverenizacija« pomeni, da se seksualnost meri po njenih konsekvencah za suverenost sebstva. S tem v zvezi Foucault posebej poudarja, da je večji pomen zakonske zveze pripisati večji možnosti samonadzora nad »nevarnostjo« seksualnosti za suverenost sebstva. Tu gre za nezaupanje, ki stavi predvsem na kultivirano seksualnost. Tej se pripiše zakon kot mesto, kjer najde tako svojo naravno kot tudi ra-

zumno uresničitev. Zakon kot mesto konjunkcije naravnega in razumega je podlaga za delo na lastnem sebstvu. Razhlajeni, resnobni ton cesarske dobe se sicer ne izreka apodiktično o seksualnosti kot zlu, se pa srečuje z neko temeljno nezdržljivostjo lastnega univerzalističnega projekta (del tega je skrb za sebe) in narave želje. Foucaultova teza je, da se zakonu pripiše globlji pomen, ker je idealno mesto nadzora pojava oblik spolne želje: možna je kultivirana, obrzdana, seksualna dejavnost, ki ne moti »suverenizacije« sebstva, pač pa mu je do neke mere v korist, ker ga učvrščuje v prepričanju, da je gospodar v lastni hiši. Etično bistvo človeka v prvih dveh stoletjih n. št. sicer ni pojmovano skozi optiko padca in zla, vendar so želje tolmačene z vidika predpostavke kultivirane seksualnosti, ki najde svoje idealno mesto v zakonu. Predpostavka kultivirane seksualnosti je vprašljiva glede na Lacanovo ugotovitev, da ni spolnega razmerja, ki jo bomo v nadaljevanju upoštevali, ko se bo postavilo vprašanje, koliko projekt skrbi zase uteleša določen tip delovne morale, ki potrebuje na tak način kultivirano seksualnost.

Oglejmo si pogloblje nekatere karakteristike vaj skrbi zase, ki jih Foucault izpostavi. Morala cesarske dobe poudari vrednost bolečine in trpljenja<sup>6</sup>. Ko gre za filozofijo, Foucault poudarja recepcijo filozofskega pouka kot *paideia*<sup>7</sup>, dojete kot skrb zase. Filozofsko posvečanje samemu sebi je boleče kot zdravljenje: je »dispanzer za dušo«. V spominu nam mora ostati kot trpljenje, ne

<sup>5</sup> Foucault M., *Zgodovina seksualnosti 3*, op. cit., str. 37–38.

<sup>6</sup> Vendar se v tem pogledu, kot ugotavlja Foucault, bistveno razlikuje od krščanstva.

<sup>7</sup> *Ibid.*, str. 40.

kot užitek. Seneka v zvezi s 'sladostrastjem' (voluptas) poudarja »strah pred izgubo«<sup>8</sup>. Možnost, da se želji njen objekt izmakne, je dojeta kot razlog za zaskrbljenost, kar priča o tendenci podreditve želje pod logiko istovetenja (željeno naj bi bilo vedno enako samo sebi tako kot subjekt skrbi zase). Radovanje nad bi se nad svojim lastnim sebstvom, ki je: »Ti sam in najboljši del tebe«<sup>9</sup>, kot piše Seneka v pismu Lukiliju. Namesto na željo naj bi se torej oprli na nekaj, kar nas postavi v položaj gospodarja, kolikor suverenost, pojmovana kot oblast nad seboj, določa moralni subjekt. Foucault pri tem opozori na pomemben presežek same suverenosti: »In slednjič, končno točko tega izdelovanja je še vedno določala suverenost posameznika nas samim seboj; toda ta oblast nad samim seboj se razširi v neko izkušnjo, v kateri razmerje do sebe dobi obliko ne samo nadvlade, ampak tudi uživanja brez želje in brez motenj«.<sup>10</sup> Presežek – uživanje brez želje in brez motenj – pomeni, da skrb za sebe želji odvzame ravno tisto neulovljivo nje same, ki ga logika istovetenja ne more zajeti, zaradi česar je življenje (kot porajajoče se, kot Nietzschejevo dionizično), zanimivo. Meja, ob katero smo trčili pa je že tudi meja avtopoetskega sebstva, meja skrbi zase. Kolikor bolj smo torej suvereni v smislu skrbi zase, toliko bolj se nam življenje izmika. Preostane uživanje brez želje in motenj.

S tem v zvezi velja opozoriti na problem delovne morale, kolikor ta zagotavlja nadzor nad subverzivnim momentom želje. Ali je torej Foucaultova tematizirana tema pravzaprav tista, ki

jo tematizira Lacan, ko govori o »nasprotju med želečim središčem in upravljanjem dobrin«.<sup>11</sup> Gre za vprašanje, koliko je regulacija želje v funkciji upravljalne sposobnosti subjekta cesarske dobe, kar postavi projekt subjekta skrbi zase kot samozakonodajalca pod vprašaj. K temu nas napotuje npr. način Foucaultove obravnave Plinijevega pisma, v katerem sebe razume kot »zakonskega posameznika«, ki »poglobljanje v javne zadeve« opravlja kot nujno trpljenje.<sup>12</sup> To mesto Foucault interpretira v smeri večje teže, ki se podeljuje samemu odnosu med partnerjema v zakonu: zakon naj bi tako bil vse manj povezan z delovanjem *oikosa*, gospodinjstva kot gospodarske enote. V tem smislu skrbi zase naj bi tudi pojem odnosa razumeli vse bolj kot neki suveren prostor. V nasprotju s tem pa je naša teza, da prav Plinijevo pismo kaže povezanost uživanja brez želje in motenj z delovno moralo.

Kolikor je spremenjeni pojem zakonske zveze vpet v širši okvir družbe cesarske dobe, odstopa od skrbi za sebe kot nečesa dogodkovnega, singularnega. Foucault tudi sam prepričljivo pokaže potrebo Rima po eliti, ki bo upravljala »svet«, tj. cesarstvo: »In če hočemo razumeti interes, ki so ga v teh elitah kazali za osebno etiko ... je treba prej videti iskanje novega načina premisleka o odnosu, ki ga je treba imeti do svojega statusa, svojih funkcij, dejavnosti in obvez.«<sup>13</sup> Napetost se torej razvija med normami, ki naj jim zado-

<sup>8</sup> *Ibid.*, str. 47.

<sup>9</sup> *Ibid.*, str. 47.

<sup>10</sup> *Ibid.*, str. 48.

<sup>11</sup> Lacan J., *Etika psihoanalize*, Delavska enotnost (Analecta), Ljubljana 1988, str. 321.

<sup>12</sup> Foucault M., *Zgodovina seksualnosti 3*, *op. cit.*, str. 56.

<sup>13</sup> *Ibid.*, str. 60.

sti skrb za sebe in normami, povezanimi z učinkovitostjo dela v državni upravi. Pri tem je treba opozoriti na posebnosti koncepta duše, ki je mišljena kot nekaj, kar je na poseben način nad različnimi vlogami (viteza, sužnja, osvobojenca) in se v tem smislu kaže kot poskus preseganja omenjene napetosti. Preseganje pa poteka na način internalizacije, ki ni pasivni umik vase, trdi Foucault in pokaže na daljnosežen strukturni premik: »A glavna linija razdelitve ni v tej izbiri med sodelovanjem in vzdržnostjo; in kultura samega sebe ne nudi svojih lastnih vrednosti in postopkov kot nasprotje aktivnemu življenju. Dosti raje skuša opredeliti načelo odnosa do sebe, ki bo omogočal določitev oblik in pogojev, s katerimi bodo politična akcija, sodelovanje v službah oblasti, izvajanje neke funkcije, mogoči ali nemogoči, sprejemljivi ali nujni.«<sup>14</sup> Politično dejavnost se torej poskuša misliti z neke suverene »notranje« instance, ki jo lahko sicer nahajamo v različnih vlogah, vendar je notranje koherentna, še več: cilj skrbi za sebe je identična sama s seboj v vseh možnih »zunanjih« vlogah. Gre torej zato, kako biti vedno skladen s samim seboj. Temu služijo različne vaje. Vzdržuje se neki modus po katerem se moralni subjekt lahko vzpostavlja v razmerah, ki jih od tako percipirane moralnosti loči težko opredeljiva zev. Stopnjevanje intenzitete vaj (skrbi za sebe) je sorazmerno s širino te zevi.

Pri tem je treba poudariti, da misleci cesarskega obdobja političnost zmorejo misliti kot različno od statusa, ki kot danost na sebi še nič ne zagotavlja. Potrebno je »osebno dejanje«<sup>15</sup> in šele

na tej točki je možno misliti iskano singularnost. Ton torej lahko pojmuje tudi distinktno od delovne morale šele na ozadju nenehne napetosti. Napetost med politično dejavnostjo in osebnim (seksualnim, želečim) postane na ta način eminentno področje oblikovanja moralnega subjekta. Kar pa zadeva meje Foucaultovega projekta, je treba izpostaviti še razumnost kot mesto nahajanja subjekta skrbi za sebe. S tem v zvezi je pomembna predstava o čednostnem vladarju, katerega čednost je npr. pri Dionu iz Pruse izraz sposobnosti posameznika, da bo v težkih dilemah vladanja uspel slediti razumu in bo v tem (in zgolj v tem) smislu, dober ne le za sebe, temveč tudi za druge<sup>16</sup>. Razumnost, ki jo človek razvija v obvladovanju samega sebe (skrbi za sebe), je torej pojmovana kot istovetna z razumnostjo, ki jo treba posedovati za vladanje drugim. Istovetnost razumnosti je lahko vzpostavljena le, kolikor je prav razumnost mesto nahajanja samega sebe, ne pa recimo strasti. Razum pojmovan kot logos ni kjerkoli, nahaja se v duši, ki je dojeta kot center istovetnosti, istovetnost s seboj kot moralna subjektiviteta pa je zagotovljena z razumom samim. Krog je sklenjen. Odločitve tistega, ki sam sebi kot razumna duša vlada, družba sprejema, kolikor so izraz razumnosti, in jim bo kot razumni pritrtil vsak, kdor ima razum in mu sledi. To pa postavlja pod vprašaj projekt skrbi za sebe kot poskus etične utemeljive na nečem, kar ni univerzalno. Želje subjekta skrbi zase so lahko le razumne, nemoteče (užitek brez želja).

Kolikor je tako konstituirani subjekt objektivacija razmerja med delom

<sup>14</sup> *Ibid.*, str. 61.

<sup>15</sup> *Ibid.*, str 62.

<sup>16</sup> *Ibid.*, str 63.

in željo, ki v situaciji, ko se »služi dobremu«<sup>17</sup>, ko je delu podeljena oblast nad željo pomeni: delo mora teči naprej, ne glede na želje. »Morala oblasti, upravljanja dobrin, je naslednja: z željami se oglasite kdaj drugič, naj kar lepo počakajo.«<sup>18</sup> Cesarstvo, ki ga sicer pretresajo moralni škandali, je zgled neuspešnosti krotitve strasti s skrbjo za sebe, katere jedro ostaja razumnost. Delovna morala izključuje želje kot tisto, kar ni moč (vsaj ne v celoti) prevesti v razum in namesto tega ponuja užitek brez želj v smislu puritanske morale. Foucaultu se izmika povezava puritanske morale, upravljanja dobrin (delovne morale) in načina konstituiranja subjekta skrbi za sebe kot razumnega subjekta. Oziroma, po Lacanu: »Če priženemo univerzalizacijo upravljanja dobrin do njenih zadnjih konsekvenc, tedaj gibanje, v katerega je vpet svet, ki v njem živimo, implicira neko okrnitev, odrekanje, namreč tisti puritanski stil v razmerju do želje, ki se je vzpostavil v zgodovini.«<sup>19</sup>

S tem v zvezi velja opozoriti na problem Foucaultove premestitve zanimanja, ki do neke mere zabriše radikalnost njegovih zastavitev iz prvega zvezka *Zgodovine seksualnosti - Volja do znanja*. Tam se Foucault radikalno loteva označevalskih praks, pri čemer označevalec 'seksualnost' povezuje s proizvodnjo seksa.<sup>20</sup> Ta označevalec »omogoča, da se oblast misli le kot zakon in prepo-

ved.«<sup>21</sup> Mesto zakona in prepovedi pa se Foucaultu v njegovi analizi cesarske dobe pokaže konstituirano drugače. Prepoved ne le, da ni locirana 'zunaj', sploh ne gre za prepoved, saj ta lahko deluje na opisani način le v obnebjju že konstituiranega označevalca »seks«, ki kot tak za subjekte cesarske dobe ni obstajal. V ospredju je bila suverenost kot *potestas*: določala je odnos do seksualnosti. Stoiška etika pa je pojem oblasti s pomočjo hegemonikona »ponotranjila« do te mere, da je subjekt postal že subjekt volje: »Duša je zmožna samodoločitve in s tem odgovornosti za svojo usodo – v tem oziru je Mark Avrelij skorajda predhodnik Rousseauja oziroma Kanta – ker jo vodi hegemonikon, zakonodajno načelo izbir in odločitev, moč ki ukazuje in prepoveduje in s tem določa subjektov odnos do realnosti.«<sup>22</sup>

Foucaultova zamera naši civilizaciji (v *Volji do znanja*) je, da naša civilizacija nima *ars erotice*. V tem pogledu se z Nietzschejem uvršča med bistvene kritike zahodne kulture: »Nasprotno je gotovo edina, ki v vrši določeno scientia sexualis«<sup>23</sup> Pri čemer oblast-znanje kot dedinja umne obravnave strasti, ki smo jo srečali v cesarski dobi in h kateri se Foucault vrača v *Skrbi za sebe*, ravno ne omogoča tematizacije skrivnosti. *Ars erotice* je razsežnost, ki jo Foucault raziskuje tudi v oblikovanju samega sebe kot umetniškega izdelka. Vendar pa to možnost odkriva ravno tam, kjer se je uveljavila oblast razuma nad samim seboj, ki ima terapevtski značaj: »Izboj-

<sup>17</sup> Lacan tega v *Etiki psihoanalize* ne povezuje z Aristotelovo etiko gospodarja.

<sup>18</sup> Lacan Jacques, *Etika psihoanalize*, op. cit., str. 317.

<sup>19</sup> *Ibid.*, str. 305.

<sup>20</sup> Foucault M., *Zgodovina seksualnosti I, Volja do znanja*, Založba ŠKUC (Lambda /15), Ljubljana 2000, str. 159.

<sup>21</sup> *Ibid.*, str. 160.

<sup>22</sup> Šumič-Riha J., *Mutacije etike*, Založba ZRC, Ljubljana 2002, str. 134.

<sup>23</sup> Foucault M., *Zgodovina seksualnosti I*, op. cit., str. 62.

šanje, izpopolnjevanje duše, ki ju iščejo s pomočjo filozofije, paideia, ki naj bi jo zagotovila, so vse bolj obarvani z medicinskimi toni.«<sup>24</sup> Medicinska obravnava ravno ni *ars erotice*. Seksa ne umešča nazaj v užitek kot umetnost, pač pa v užitek brez želje in motenj. Vzemimo npr. Sekstijevo prakso: »Sekstijevo prakso predstavlja kot prakso, ki je v glavnem osredotočena na večerno bilanco napredka; ko se je Sextij pred nočnim počitkom zbral, je spraševal svojo dušo: 'Katere napake si se ozdravila; katero razvado si premagala; v čem si postala boljša?' Tudi Seneka začne vsak večer s tovrstnim izpraševanjem. Mrak – 'takoj ko umaknejo luč' – in tišina – 'ko žena umolkne' – sta zunanja pogoja za to.«<sup>25</sup> Navedeni zunanji pogoji za terapevtsko ukvarjanje s seboj nas postavljajo pred vprašanje, ali je skrb za sebe kot umetniško izdelovanje sebe bistveno avtoerotsko? Morda je v končni sliki ravno avtoerotski moment tisti, ki prevlada v Foucaultovi etični viziji. Avtoerotizem prevlada nad analizo razmerja med strastjo kot perverzno logoso samega, ki izhaja iz stoiškega hegemonikona. Povežemo se lahko le s tistim, kar izhaja iz našega obvladovanja, s tem pa tudi odnosi postanejo sterilni v svoji 'razumnosti': »Nadzorovanje je preizkušanje moči in garancija svobode: način, da se stalno prepričujemo, da se ne bomo povezali s tistim, kar ne izhaja iz našega obvladovanja.«<sup>26</sup> S tem pa je postavljena pod vprašaj tudi narava 'družbenosti' terapevtsko samoobladovalnih projektov, kakršne opisuje npr. Epiktet. Pomem-

na je prevlada razumnosti kot obvladovanja. Obvladljivost postane tako mera, po kateri se meri predstave; ne njihova inherentna lastnost, nemo sporočilo v njih samih. Človek cesarske dobe hoče biti utrdba ... narava tukaj ne igra nobene vloge: »zase obdržimo *potestas sui*«<sup>27</sup>, piše Seneka. Kot je to razmerje bistveno avtoerotsko, tudi družbenost formirajo kot proizvajanje vnaprej koncipiranih subjektov s pomočjo oz. asistenco *ars scientie* (kar trdimo navkljub Foucaultu, ki odkriva v tem gibanju moment svobode). V tem smislu ostaja *autopoiesis* še vedno predvsem *poiesis*: proizvajanje. *Ars erotice* pa naj – vsaj v Foucaultovi zgodnejši zastavitvi – ne bi nič proizvajala, temveč uvajala v užitek sam: »V umetnosti erotike izhaja resnica iz samega užitka, ki je vzet kot praksa in zbran kot izkušnja.«<sup>28</sup> Tak užitek, ki je po svoji naravi *praxis*, ne moremo preprosto prevesti v umetnost proizvodnje samega sebe, kajti ta še vedno ostaja *poiesis*. Tu morda lahko zaslutimo globljo dihotomijo, glede na katero se Foucaultov projekt kaže v svoji nedokončanosti kot odprt v iskani prostor svobode.

Robert Simonič

<sup>24</sup> Foucault M., *Zgodovina seksualnosti 3*, op. cit., str. 40.

<sup>25</sup> *Ibid.*, str. 43.

<sup>26</sup> *Ibid.*, str. 45.

<sup>27</sup> *Ibid.*, str. 46.

<sup>28</sup> Foucault M., *Zgodovina seksualnosti 1*, op. cit., str. 61.