

Rok Benčin*

Subjekt diskontinuitete kot nerazrešena Foucaultova dediščina

Tako subjekt kot diskontinuiteta sta kategoriji, s katerima Foucault operira in sta zanj ključnega pomena. Njuno mesto znotraj Foucaultovega projekta je problematično in zato skozi čas tudi samo diskontinuirano. Subjekt kot produkt oblastnih razmerij se pri poznem Foucaultu postopoma umika avto-poietičnemu subjektu tehnik skrbi zase. Preučevanju diskontinuitet ob prelomih režimov diskurzov in form vednosti se sčasoma priključi raziskovanje kontinuitet v subjektiviranju seksualnosti.

Sam Foucaultov subjekt je skorajda pregovorno obeležen z diskontinuiteto.¹ Subjekti se »postopoma, progresivno, realno in materialno konstituirajo preko množice organizmov, sil, energij, materialov, želja, misli« (VOS, 32). Subjekt se konstituira glede na režime resnice, vedno spreminjajoča se razmerja moči v oblastnih razmerjih, ločeno kot politični ali seksualni ali kakšen drug subjekt, in vse to brez instance, ki bi lahko služila kot temelj, ali središčnega manka, ki bi osrediščil vse te mreže, kamor se vpenja in po katerih drsi.²

Pojmovanje oblasti, kot ga razvija Foucault, tako sprva diskvalificira pojem subjekta. To pa, kar mnogokrat ostane neopaženo, onemogoči tudi navezavo takšne teorije oblasti na pojem žrtve. Po Deleuzu se Foucault s tem postavi ob bok Nietzscheju in Marxu, za katera razmerja sil prav tako »posebej presegajo nasilje in jih z

¹ »Ne gre, razumljivo, niti za zaporedje časovnih trenutkov niti za množstvo mislečih subjektov. Gre za cezure, ki razbijajo trenutek in razpršijo subjekt v množstvo funkcij in pozicij. Takšna diskontinuiteta zadane in ohromi najmanjše enote, ki so jih tradicionalno priznavali ali vsaj najtežje spodbijali: trenutek in subjekt.« (Michel Foucault, *Vednost – oblast – subjekt*, ur. Mladen Dolar, prev. Boris Čibej et al., Krt, Ljubljana 1991, str. 19–20. V nadaljevanju navajamo kot VOS.)

² »Če sem hotel analizirati razmerja, ki lahko obstajajo med vzpostavitvijo subjekta ali različnih oblik subjekta in igrami resnice, oblastnimi praksami itn., sem pač moral zavrniti nekakšno apriorno teorijo subjekta.« (Michel Foucault, *Življenje in prakse svobode*, ur. Jelica Šumič-Riha, prev. Jelka Kernev Štrajn et al., Založba ZRC, Ljubljana 2007, str. 249. V nadaljevanju navajamo kot ŽPS.)

njim ne moremo definirati. Gre za to, da nasilje zadeva telesa, objekte ali določeno bivajoče, ki ga uniči ali pa mu spremeni obliko, medtem ko sila nima drugega objekta kot druge sile in nima druge biti kot razmerje³. Razmerja moči seveda ne prestando proizvajajo ekscese dominacije, medtem ko se zdi, da je Foucaultov ideal oblasti ohranjati njihovo fluidnost. Ključno trenje poznejše Foucaultove misli tako ne poteka toliko v sami uvedbi kreativnih in fluidnih razmerij moči, s katerimi v svoji analizi oblasti zamenja shemo suverenosti in represije, kot v novih težavah in delitvah, ki jih ta inovacija povleče za sabo. Problem, s katerim se mora soočiti je, kje najti subjektivno instanco »čiste« pretočnosti razmerij moči. Iz politične analize asubjektivnega polja silnic oblasti se tako zateče v etične opise antične »skrbi zase«, ki naj bi skozi kultivacijo ugodij na subjektivni ravni vodila do političnih učinkov. Foucault, ki naj bi bil najbolj »eksesivni« mislec t. i. post-strukturalizma, se tu znajde v zagati ravno pri mišljenju ekscesa v polju imanence. Boj proti ekscesu dominacije je možen le kot boj za kultivacijo ugodja v soočenju s singularnostjo užitka, v čemer diskontinuirani subjekt naposled najde svojo konsistenco.

Vpeljevanje etične konsistence v politično razsrediščeni subjekt odpira vrata za humanistično branje Foucaulta. Deleuze lepo povzema Foucaultov antihumanizem, ko pravi, da oblast proizvaja realno še preden se nanj spravi z represijo in proizvaja resnico še preden jo ideologizira (DF, 36). Pri uporabnikih Foucaultove misli pa se pogosto zdi, kot da bi teza o vseprisotnosti oblasti po nekakšnem dialektičnem obratu proizvedla videz instance, ki v svoji potencialnosti vztraja pod pokrovom silnic moči.

Če vztrajamo pri antihumanizmu, brez da bi izgubili emancipatorno perspektivo, lahko uberemo drugo pot in se vprašamo, ali lahko pri Foucaultu ob diskontinuiranem subjektu najdemo tudi subjekt diskontinuitete. Ta subjekt ne more biti tisti, ki je zgolj učinek oblastnih razmerij ali režimov diskurza. Prav tako to ni tisti, ki se konstituira sam glede na normativni niz, ki naj bi mu skozi kreativni *ethos* prinesel dobro življenje. Šlo naj bi za subjekta, ki se konstituira prav ob diskontinuiteti in ga subjektivira sam prelom.

Na nek način lahko ta status pripišemo ravno najbolj neugledni figuri znotraj Foucaultovega opusa, krščanskemu subjektu v njegovih zgodovinskih premenah. Ta skozi tehnike samoizpraševanja, spovedi in pokore preiskuje in s tem

³ Gilles Deleuze, *Foucault*, Minit, Pariz 1986/2004, str. 77. (V nadaljevanju navajamo kot DF.)

šele konstituira resnico svoje želje. Krščanstvo izumi nov modus oblasti, ki ga stoletja kasneje uporabijo kapitalistične družbe za svoje moderne državne oblike in tudi terapevtske prakse.

Vprašanje, ki se ga lotevam v nadaljevanju je, če lahko to obtožbo razumemo kot Foucaultovo zavrnitev vsake diskontinuitete, ki bi lahko sprožila subjektivacijo, in če je temu tako, kaj je tista kontinuirana imanenca, zoper katero se s tako zahtevo po resnici pregrešimo. Pri tem seveda ne smemo zanemariti Foucaultove pozne reafirmacije razsvetljenstva. Kaj mu omogoča, da med svojim projektom kritike sedanjosti in samoizpraševanjem o lastni subjektivni resnici še vedno vidi takšno diskrepanco? Istemu problemu se lahko približamo tudi z druge strani z vprašanjem, če Foucault na zadovoljiv način konceptualno razloči produkcijo subjektivne notranjosti, ki jo sebi v prid izvaja disciplinska oz. bio-oblast in produkcijo sebstva v etiki skrbi zase. Na to, da lahko subjekt diskontinuitete predstavimo kot Foucaultov problem, kaže tudi ponovna pojavitev tega vprašanja pri sodobnih avtorjih, ki se pri njem navdihujejo – eksplicitno pri Judith Butler in posredno pri Giorgiu Agambenu.

1. »Večne spirale oblasti in užitka«

Diskontinuiteta postane problem s pozitivnim pojmovanjem oblasti, ki ga Foucault razvija predvsem sredi sedemdesetih let. Oblast, vednost, resnica in subjekt oblikujejo monistično ravnino imanence, ki se nenehno preoblikuje. Oblast »se nahaja v gibljivem podnožju odnosov moči, ki s svojo neenakostjo kar naprej vodijo do stanj oblasti, ki pa so vselej lokalna in negotova. Vseprisotnost oblasti: ne zato, ker bi imela prednost, da vse ponovno zbere pod svojo nepremagljivo enotnostjo, temveč zato, ker se tvori v vsakem trenutku, v vsaki točki, ali bolje: v vsaki relaciji od ene točke do druge.«⁴ Oblast je konstanten boj entitet na eni površini. Kolikor obstaja videz suverenosti in njeno izvajanje represije, je ta zgolj zastavek v strategiji bojevanja ali posledica trajnejšega razmerja sil zaradi pretirane prevlade ene od strani.⁵ Oblast se torej ne izvaja na več ravninah, ki bi bile piramidalno postavljene ena na drugo, ampak je eno-površinska mreža, katere površino tvori

⁴ Michel Foucault, *Zgodovina seksualnosti. 1, Volja do znanja*, prev. Brane Mozetič, ŠKUC, Ljubljana 2000, str. 97. (V nadaljevanju navajamo kot ZS1.)

⁵ Represija je »zgolj posledica prevlade v razmerju sil in stremljenje k njej: represija je znotraj navideznega miru, ki ga pretresa nenehna vojna, zgolj udejanjenje trajnega razmerja sil« (ŽPS, 86). »Ni treba iskati, kdo v redu seksualnosti ima oblast (moški, odrasli, starši, zdravniki) in kdo

razmerje bojujočih se sil, ki se neprestano fluidno spreminjajo. »Zdi se mi, da je pod oblastjo treba predvsem razumeti številnost odnosov moči, ki so imanentni področju, na katerem se izvajajo, in so sestavni del njihove organizacije; igro, ki jih prek nenehnih bojov in spopadov spreminja, krepi in preobrača[.]« (ZS1, 69)

Če nimamo dveh ravni, od katerih bi bila ena transcendentna glede na drugo, se moramo odpovedati tezi, da bi ena drugo lahko zatirala. Onstran oblasti ni ničesar oz. je tisto, kar se kaže kot alternativa, njen lastni produkt. Izhodiščna teza Foucaultovega projekta zgodovine seksualnosti je, da oblast ne potlači seksualnosti, ampak jo skozi različne mehanizme šele sproducira ter razprši po telesih posameznikov in s tem razmnoži oprijemališča svojega nadzora, discipline in upravljanja. Če sklenemo, »da funkcija oblasti ni predvsem prepovedovati, temveč producirati, ustvarjati ugodje, lahko hkrati razumemo, kako lahko ubogamo oblast in nam je ta poslušnost v užitek, ki ni nujno mazohističen« (ŽPS, 198). Foucault nam ne dopusti instance, ki bi kot »vrnitev potlačenega« služila kot opora boja zoper oblast, saj je vse vpotegnjeno v iste »večne spirale oblasti in užitka« (ZS1, 49). Od oblasti se ne moremo osvoboditi, saj je svoboda že predpostavljena v pojmu oblasti kot strateški igri sil. Če je oblast boj sil, potem je upor njen nujni del.⁶

Na tej točki se pojavi problem, kako to oblast kot dinamični imanentni kontinuum razumeti skupaj s Foucaultovimi postavitvami velikih zgodovinskih rezov oz. diskontinuitet v režimih diskurza, tehnikah vladanja in konstitucijah sebstva. Če je nenehno spreminjanje način funkcioniranja enotnega polja vednosti/moči/subjektov, kako lahko potem lociramo velike zgodovinske diskontinuitete? Sam Foucault problem prelahkotno odpravi: »Kaj pa veliki koreniti prelomi, močne delitve na dvoje? Včasih. Toda najpogosteje imamo opraviti z gibljivimi in prehodnimi točkami upora[.]« (ZS1, 100)

je brez nje (ženske, mladostniki, otroci, bolniki ...); niti kdo ima pravico do znanja in kdo je s silo držan v nevednosti. Temveč je treba raje iskati shemo sprememb, ki jih odnosi moči vsebujejo že v svojem delovanju. 'Porazdelitve oblasti' in 'prisvojitve znanja' vselej predstavljajo samo trenutne izraze procesov.« (ZS1, 103)

⁶ »Povedati je treba tudi to, da lahko oblastna razmerja obstajajo le, če sta subjekta svobodna.« (ŽPS, 250) »Ta oblastna razmerja so torej gibljiva, reverzibilna in nestabilna. [...] [Č]e namreč ne ni bi bilo možnosti odpora – nasilnega odpora, bega, zvijače, strategij, ki položaj obrnejo – sploh ne bi bilo oblastnih razmerij.« (ŽPS, 250–1) »[V] odnosih oblasti igrajo te točke [upora] vlogo nasprotnika, tarče, opore ali štrline za oprijem.« (ZS1, 100)

Toda velike globalne reze, ki jih v sedemdesetih preučuje Foucault bi težko imeli za upore. Discipliniranje in biopolitika v tehnikah oblasti ter krščanstvo v praksah sebstva so prej znamenja nekakšnega heideggerjanskega tisočletnega somraka. Pri obeh gre pravzaprav za isti proces: »paradoksnost in dokaj nepričakovano je, da so od 18. stoletja naprej tako kapitalistične in industrijske družbe kakor moderne državne oblike, ki so jih spremljale in podpirale, potrebovale nove postopke, mehanizme, predvsem individualizacijske postopke, ki jih uporablja religiozno dušno pastirstvo« (ŽPS, 43). Ta sprega individualizacije in totalizacije tvori režim politične racionalnosti, ki še danes določa pogoje možnosti politike, v kateri živimo. Preseneti nas globalnost, ki jo Foucault pripisuje temu enotnemu procesu: »Politična racionalnost se je razvijala in uveljavljala skozi vso zgodovino zahodnih družb. [...] Individualizacija in totalizacija sta njena neogibna učinka. Osvoboditev ne more biti posledica napadanja enega ali drugega od njenih učinkov, temveč posledica napada na same korenine politične racionalnosti.« (ŽPS, 181) Foucault, ki je vedno poudarjal lokalnost težav in specifičnost bojev, na začetku osemdesetih pravi, da se »ne bi smeli zadovoljiti z obtoževanjem nasilja ali s kritiziranjem neke ustanove« (*Ibid.*). Če ne postavimo vprašanja režima politične racionalnosti, bodo kritizirane institucije le nadomestile nove z istimi cilji in učinki.⁷

Ali lahko torej sklepamo, da boji oblastnih razmerij kljub njihovi konstantni spremenljivosti potekajo uokvirjeni v določen režim politične racionalnosti? Kako naj si predstavljamo veliki prelom in nov režim te racionalnosti, ki pomeni tudi vzpostavitev novega subjekta (ŽPS, 290)?

2. Ovire v toku oblastnih razmerij

Foucaultova oblast ni transcendenca, ki bi se pregrešila zoper kdo ve kakšno imanentno bistvo posameznika. Problem se vseskozi odvija na eni ravnini. Če oblast po Foucaultu prinaša kakšno zlo, so to zgotovitve in pregrade, blokade in zareze v sicer neprekinjenem kontinuumu oblastnih razmerij oz. površine sebstva kot dveh plati iste ravnine imanence. Te blokade so treh vrst: proizvodnje subjektivne globine, kategorizacija raznolikosti in dominacija v oblastnih razmerjih.

⁷ »Zdaj pa je že precej jasno, da se je nevarnost spremenila. V Italiji so, na primer, zaprli vse psihiatrične bolnice in imajo več klinik odprtega tipa itd. – in imajo nove probleme.« (VOS, 123)

Oblast mora kot pogoj svojega delovanja na telesu proizvesti polje svoje aplikacije. To naredi tako, da subjektu izdolbe njegovo globino. Kar najprej analizira v *Nadzorovanju in kaznovanju* kot preusmeritev delovanja oblasti od mučenja teles k produkciji ter nato diagnosticiranju in normaliziranju duš, Foucault kasneje premakne h krščanstvu in še nazaj v določene postopne premene grško-rimskih etičnih praks. »Oblasti v grških mestih in rimskem imperiju ni bilo treba poznati vsakega posameznika posebej, ji v zvezi z vsakim oblikovati nekakšnega majhnega jedra resnice, ki naj bi ga priznanje spravilo na dan in bi ga pastirjevo pozorno poslušanje prestrezalo in presoјalo.« (ŽPS, 42) Pastoralna oblast subjekta obsodi na iskanje resnice o sebi, prvenstveno seksualne, ki mu ostaja bistveno neprezentna.⁸ Zvijajača je v tem, da subjekt po poti svoje resnice stopa kot po poti do lastne osvoboditve.

Problem seksualnosti za Foucaulta nikoli ni bil v prevladi enega načina uživanja in izključevanje drugih, temveč trpanje neprekinjenega toka kreacij ugodja v katalog kategorij, ki omogoča vsidranje posameznika v njegovo resnico in proizvodnjo vednosti o njem. »Mehanika oblasti, ki preganja vso to različnost, jo skuša odpraviti le tako, da ji daje analitično, vidno in stalno realnost [...] Izključevanje teh tisoč zmotnih seksualnosti? Ne, temveč natančen popis, področno utrjevanje vsake od njih. Gre za to, da jih z raztrosenjem posejemo v stvarnost in jih umeštimo v posameznika.« (ZS1, 48)

Za poznega Foucaulta »oblastna razmerja niso slaba sama na sebi [...]; po mojem mnenju družba brez oblastnih razmerij ni mogoča« (ŽPS, 257). Problem se pojavi šele, ko se v pretočnem polju oblastnih razmerij pojavijo blokade in zgoščitve v obliki pretirane dominacije: »po mojem mnenju je treba ločiti med oblastnimi razmerji kot strateškimi igrami med svoboščinami – strateškimi igrami, zaradi katerih nekateri posamezniki poskušajo določiti vedenje drugih, ti pa se na to odzivajo tako, da nočejo popustiti [...] – in dominacijskimi stanji; ta stanja so prav to, čemur običajno pravimo oblast« (ŽPS, 258). Drugo možnost politične racionalnosti Foucault išče v antičnem konceptu skrbi zase. Rešitev je edino v tem, »da si določimo pravna pravila, upravljalne tehnike, pa tudi moralo, *êthos*, prakso sebstva, ki nato v teh igrah oblasti omogočijo delovanje s kolikor mogoče malo dominacije« (ŽPS, 257). Za preprečevanje pretirano intenzivne oblasti služi pri-

⁸ »Hermenevtika sebstva se utemeljuje v predstavi, da v nas tiči neka skrivnost in da zmeraj živimo v utvari o sebi, v utvari, ki zakriva skrivnost.« (ŽPS, 287)

vatna etika samoomejevanja, ki se navdihuje v antični tradiciji: »nevarnost, da bomo vladali drugim in nad njimi izvajali tiransko oblast, izhaja prav in izključno iz dejstva, da nismo skrbeli zase in smo postali sužnji svojih želja« (ŽPS, 247).

Sedaj lahko jasneje vidimo, da je problem kontinuitete in diskontinuitete ena ključnih dilem Foucaultovega dela. Po eni strani govori o prelomih v režimih vednosti in oblasti, po drugi strani pa celotno zgodovino subjekta spelje na dva načina subjektivacije, ki sta med sabo vseskozi v konfliktu: antično skrbjo zase na eni in krščanskim subjektom pastoralne oblasti v njegovih zgodovinskih premenah na drugi strani. Po eni strani naj bi bila oblastna razmerja en sam kontinuum, kjer naj bi bila njihova fluidnost zdravilo za anomalije, po drugi pa bi morali izpeljati prelom v režimu politične racionalnosti.

Kako bi lahko subjektivirali takšen prelom, ne da bi se ujeli v past krščanske subjektivacije? Ključna zarez, ki jo vpelje krščanstvo, ni v sami produkciji globine resnice subjekta v razmerju s transcendentno instanco, ampak v vpeljavi diskontinuitete v odnos sebstva do sebe. Krščanske tehnike sebstva za razliko od antičnih ne zahtevajo spoznanje sebstva z namenom, da bi zanj lahko bolje skrbeli, temveč skozi spoznanje zahteva njegovo popolno transformacijo, nadomestitev starega sebstva z novim.⁹ Naša pozornost tu ne sme veljati temu, koga Foucault kritizira (krščanstvo), ampak kaj natančno kritizira (subjektivacijo diskontinuitete).

3. Razsvetljena izpoved

In vendar želi tudi pozni Foucault afirmirati diskontinuiteto in to ravno ob problemu subjektivacije. Najznačilnejše so v tem oziru seveda obravnave Kantovega spisa o razsvetljenstvu. Arheološki projekt raziskave pogojenosti naše sedanjosti mora biti dopolnjen z genealoškim. »In ta kritika bo genealoška v tem pomenu, da iz tega, kar smo, ne bo deducirala, kaj nam je moč narediti in vedeti, ampak bo iz naključnosti, ki nas je naredila to, kar smo, izluščila možnost, da prenehamo biti, delati ali misliti, kar smo, delamo ali mislimo.« (VOS, 155) Zastavi se vprašanje, kaj razlikuje arheološko delo kritike od pastoralne zapovedi

⁹ »Pokora je namenjena spremembi, prekinitvi s sebstvom, z njegovo preteklostjo in svetom. [...] Cilj pokore ni vzpostavitev neke identitete, ampak nasprotno, znak zavračanja sebstva, prekinitve s sebstvom [...] Funkcija očitnih gest je, da odkrivajo resnico biti grešnika samega. Razkrivanje sebstva je obenem njegovo uničevanje.« (ŽPS, 284)

iskanja neprezentne resnice subjekta in genealoški prelom od odpovedi sebstvu, ki ga izvrši krščanski subjekt. Foucault se reši tako, da arheologijo namesto na resnico (avtentičnost) naveže na kreativnost. Ne gre namreč za to, da bi se morali najti (namreč svojo resnico), ampak se moramo iznajti (ŽPS, 203), oblikovati svoje življenje kot umetniško delo (VOS, 152). Zgodovinska raziskava o konstituiranju ontologije naše sedanjosti ni receptiranje resnice, temveč akt samo-konstitucije, ki se giblje na mejah naše konstituiranosti in jo od nujnosti nagiba v kontingentnost in s tem možnost spremembe.

Razsvetljenje kot držo modernosti Foucault razume v kontinuiteti z antično skrbjo zase, oboje pa zoperstavlja krščansko-modernemu subjektu. Kako Foucault razloči subjektivacijske tehnike skrbi zase od tiste vrste subjekta, ki ga je vpeljalo krščanstvo? Spoznavanje sebe ni dešifriranje neprezentne želje, temveč administrativno beleženje fenomenov, ki lahko usmerja bodoče delovanje. Ne gre za moralne dolžnosti, temveč za medicinske nasvete. Norme niso za vse enaki kodeksi, ki ostro razločijo pravilno od napačnega, ampak približni napotki, ki jih vsak ponotranji v skladu s svojim singularnim *ethosom*. Prekrški niso greh, temveč tehnične napake. Pri tem pade v oči, da je krščanska subjektivacija obeležena z negativnostjo, za skrb zase pa je značilna pozitivna naravnost, kar postavlja pod vprašaj pozitivno pojmovanje oblasti, ki naj bi bilo vendarle Foucaultov največji izum. Lahko to razumemo kot vstop negativnega pojmovanja oblasti skozi zadnja vrata v poznem Foucaultovem delu?

Kako pri Foucaultu razumeti to, kar se kaže kot obrat od politike k etiki? Če je do konca sedemdesetih analiziral režime dominacije in produkcije sebstva, ki jih ti potrebujejo, začne na prelomu desetletja govoriti o samokonstituciji sebstva preko avtonomne subjektivacije resnice. »Moj problem je odnos sebstva do sebe in izrekanje resničnega.«¹⁰ Zanimajo ga »tehnike, ki imajo za cilj povezati resnico in subjekt«¹¹. Pri tem se mora soočiti z nekaterimi problemi. Prvič, produkcija sebstva je bila pri Foucaultu doslej učinek in oprijemališče dominacije – kaj ji torej v novi formulaciji kot skrbi zase jamči, da ni zgolj imaginarna instanca in da lahko nastopi kot subverziven element? Foucault se zadovolji s preprostim dualizmom: »Če hočemo analizirati genealogijo subjekta v zahodni civilizaciji,

¹⁰ Michel Foucault, *Dits et écrits 4*, Gallimard, Pariz 1994, str. 444.

¹¹ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Seuil/Gallimard, Pariz 2001, str. 481. (V nadaljevanju navajamo kot HdS.)

moramo vzeti v račun ne le tehnike dominacije, ampak tudi tehnike sebstva.«¹² Obstajata torej dva tipa tehnik, katerih medsebojne povezave so, pravi Foucault, zelo zapletene, pri čemer pa ne poda teoretizacije te artikulacije. Izvemo le, da je do sedaj prvim tehnikam posvečal pretirano pozornost in bi se rad v bodoče posvetil drugim.

Drugič, Foucault mora vpeljati tudi drugače pojmovano in ovrednoteno dominacijo: skrb zase je dominacija in suverenost sebstva nad sabo, ki ju subjekt doseže skozi samo-transformacijo. Foucault mora razmejiti dobro dominacijo od slabe, dobro transformacijo od slabe. Kot smo videli, delitvena črta poteka med antično skrbjo zase, za katero je značilno kontinuirano delo na sebi, ki s samodiscipliniranjem dosega kontinuiran napredek k boljšemu življenju, in krščanstvom, katerega problem je radikalna diskontinuiteta: »spreobrnitev, edinstven dogodek, nenaden, hkrati zgodovinski in metazgodovinski, ki na mah sprevrne in transformira način biti subjekta« (HdS, 203), ki s prejšnjim nima več nič skupnega. Foucault celo razkrije, da ga pri takšnem prelomu moti to, da predpostavlja razcep subjekta: »ne more se spreobrniti, če v notranjosti subjekta ni preloma« (*Ibid.*). Pri tem je precej nenavadno, da Foucault kartezijskega subjekta, subjekta moderne, okarakterizira ravno z odsotnostjo potrebe po tehnikah transformacije sebstva, saj naj bi ta do resnice lahko prišel z golo močjo zavestne misli. Subjekt skrbi zase pa mora delati na sebi in se spremeniti, če želi doseči resnico: »Resnica je dana subjektu le za ceno vložka same biti subjekta.« (HdS, 17) Le tako dosežena resnica lahko odreši subjekt, moderna resnica pa je to moč izgubila, ker je bila reducirana na zavest in razum.

S tem smo že prišli do tretje in najvažnejše naloge, s katero se mora soočiti Foucault, torej z oblikovanjem nove teorije resnice, ki odslej ne sme biti zgolj usedlina dominantnega diskurza. Skrb zase ni nič drugega kot subjektivacija resnice, njeno spoznanje in usmerjanje svoje eksistence po njej. Ta resnica je sestavljena iz načel, pravil in vaj, pripravljenih vnaprej, in se prenaša od mojstra na učence. Kaj naj bi torej zagotavljalo tej subjektivaciji, da deluje po načelu avtonomije in ne dominacije? Foucaultu je važno predvsem, da to ni skrita resnica subjekta, ki bi ga determinirala: »ne gre za odkritje resnice v subjektu [...] Gre za, nasprotno, opremljenje subjekta z neko resnico, ki je ne pozna in ki se ne nahaja v njem.« (HdS, 481) To ni »objektivacija sebstva v resničnem diskurzu, ampak subjektivi-

¹² Michel Foucault, *The Politics of Truth*, Semiotext(e), Los Angeles 2007, str. 154.

vacija resničnega diskurza v praksi in vaji sebstva s seboj« (HdS, 317). Subjekt je pri sprejemanju teh pravil veskozi avtonomen. Nikoli ne gre za poslušnost nekemu univerzalnemu zakonu, kakor se po Foucaultu konstituira subjekt krščanstva in moderne. Važno je vedeti, da Foucault skrbi zase ne predstavlja kot zgodovinske kuriozitet, temveč kot izhodišče nove etike in politike. Gre za nalogu, ki je »nujna, temeljna, politično nepogrešljiva, konstituirati etiko sebstva, če je konec koncev res, da ni druge točke, prve in ultimativne, upora proti politični moči, kot je odnos sebstva do sebe« (HdS, 241).

Formulirajmo Foucaultovo zagato s pojmovno dvojico negativno/pozitivno. V pozitivnem pojmovanju oblasti, ki ga je razvil sredi sedemdesetih, je mesto negativnega vendarle ohranjeno. Ohranjeno je kot nemožnost – nemožnost subjekta, da konstituira svojo notranjost, ne da bi bil s tem pozunanjen v mreže oblasti; nemožnost da bi bil subverziven znotraj veljavnega reda možnih kategorij. Pri poznem Foucaultu pa negacija ni več na svojem mestu kot določenost subjekta z lastno nemožnostjo, ampak se v skrbi zase pojavi kot negacija ekscesa užitka oz. oblasti, iskanje prave mere in fluidnosti oblastnih razmerij. Pozitivna ni več oblast, ampak neomejena možnost kreacij sebstva.

Drugačno branje tega obrata nudi Gilles Deleuze. Skrb zase skupaj z vednostjo in močjo poveže v nekakšno Foucaultovo troedino ontologijo. Obstajajo »tri nezvedljive dimenzije, ki se nenehno implicirajo« (DF, 121) – bit-vednost, bit-moč in bit-sebstvo. Osrednja dimenzija je vendarle bit-moč kot nenehno spreminjajoči se tok razmerij sil, ki določa bit-vednost in jo pušča za sabo kot nekakšno usedlino svojih iger. Bit-moč nima globine, je povsem površinska, čisti »Zunaj« (DF, 120). Prakse skrbi zase omogočajo produkcijo sebstva kot ločitve od moči in vednosti. Toda sebstvo ne more izhajati ne iznad ne izpod polja moči, temveč je lahko le operacija sile s samo sabo. Skrb zase je »*odnos sile s sabo, moč učinkovati na sebe, učinkovanje sebstva nad sabo.*« (DF, 108) Z drugimi besedami, tehnike subjektivacije zvijejo zunanost vase, v »gubo«, in s tem v prostoru čiste zunanosti izsilijo prostor notranjosti, praznine.

Če je bil problem pastoralne oz. disciplinske družbe v produkciji notranjosti (duše, resnice seksualnosti) kot oprijemališča oblasti, skuša Foucault v neprenehnem toku oblastnih razmerij s skrbjo zase izsiliti neko drugačno notranjost in z razsvetljensko arheologijo mišljenjsko blokado, ki bo naredila teren za neko novo politično racionalnost. Morda so tehnike srbi zase načini produkcije neu-

porabnih ugodij – takšnih, ki ne morejo služiti kot vzvodi oblasti. Nekako v tej smeri lahko razumemo tudi Deleuza, ki kontroli zoperstavi postajanje. Toda ali je neuporabno ugodje, »postajanje-žival« v deleuzovskem smislu, sploh še ugodje in zmožno biti podvrženo samo-kontroli? Nazadnje Foucault s svojim vztrajanjem pri kreativnosti oblikovanja ugodij ne uspe konceptualno razločiti tega vitalizma od skrbi za življenje, ki služi bio-oblasti.

Očitno vprašanje je torej, kaj jamči kreativnemu subjektu, da ni žrtev še enega perverzega obrata tehnik oblasti? Problem Foucaultovega obrata k etiki je, da ga izvrši za ceno depolitizacije. »Mislim, da se moramo znebiti pojmovanja, da obstaja analitična ali nujna vez med etiko in ostalimi družbenimi, ekonomskimi ali političnimi strukturami.« (VOS, 128) Ne gre toliko za to, da bi Foucault popustil in sprejel negativno pojmovanje oblasti, temveč bolj za to, da upor zoper oblast, kolikor je mogoč, poteka kot implementacija negacije, ki naj obrzda njen eksces. Tako je tudi vsebina skrbi zase morda le krotitev ekscesa užitka, ki določa subjekta v tem, da se ne zmeni za njegovo dobrobit.

Da Foucaultov projekt trči na nujnost misliti subjekt diskontinuitete, ki pa ostane problematičen, dokazuje tudi eksplicitna postavitev tega vprašanja pri Judith Butler, katere temeljna referenca je Foucault. Etika zanjo seveda ni stvar avtonomnega subjekta, ki bi glede na normative, ki jih sprejema, izrekal moralne sodbe. Določen normativni režim je namreč že konstitutiven za subjekt. Pri poznem Foucaultu tako vidi postavitev problema odnosa subjekta do norm, ki so ga konstituirale, in do katerih ta s prakso kritike zavzema drugačen odnos. »Odnos bo 'kritičen' v smislu, da ne bo privolil v dano kategorijo, ampak raje konstituiral vprašljiv odnos do polja same kategorizacije, in s tem vsaj implicitno pokazal na meje epistemološkega horizonta znotraj katerega so prakse oblikovane.«¹³ Subjekt skrbi zase se ne podredi preprosto določenim normativom, ki naj bi ga vodile k dobremu življenju, ampak svojo eksistenco stilizira v kritičnem odzivu na normo, ki jo subjektivira. Toda tudi pri Butlerjevi ni čisto jasno, kako subjekt od formiranosti z normami preide k samo-formiranju in kreativni stilizaciji norm, ki jih ponotrja. Manjka torej ravno zadovoljiva teorija subjekta diskontinuitete.

¹³ Judith Butler, »What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue«, <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/en>.

Butlerjeva problem zastavi dovolj radikalno: subjekt z izstopom iz ontološkega horizonta, znotraj katerega je konstituiran, tvega izpostavitve sebe kot izmečka onstran meja tistega, kar šteje kot bit.¹⁴ Toda že v naslednjem koraku to diskontinuiteto omili, saj nova subjektivacija poteka kot igra *poiesis*, ki pomeni ustvarjalno sprejemanje že danih norm. Subjekt je namreč določen z epistemološkimi omejitvami in nikoli ne more dojeti vsega, kar ga konstituira, zato lahko le kritično poustvarja svojo zgodovino in se s tem konstituira na novo. Subjekt ne vztraja kot izmeček, ampak je izven ontoloških meja izpostavljen le toliko, da spozna neidentičnost sebe s samim seboj, svojo neprezentnost samemu sebi. Tako bo subjekt, ki se je zmožen soočiti z drugim v sebi, zmožen pripoznati tudi drugega. Ko bo spoznal meje ontološke možnosti biti subjekt, bo spoznal, da so to tudi meje, znotraj katerih lahko prepozna drugega. Šibkost subjekta tako postane etična moč, ki se edina lahko zoperstavi nasilju vsiljevanja identitete.¹⁵ Epistemološka omejitev je torej znak ontološke diskontinuitete in pogoj možnosti etičnega pripoznanja drugega.

4. Oblačila *biosa* in golota *zoe*

Morda je težava misliti subjekt diskontinuitete znotraj foucaultovskega horizonta njegova redukcija ekscesa užitka ali oblasti na prehodno instanco, s katero se spopademo z etičnim samoomejevanjem. Ta omejitev je tista, ki nato pripravi teren za kreativno oblikovanje sebstva. Subjekt diskontinuitete pa je lahko do konca mišljen le, če njegov vznik iščemo ravno v presežku, hkrati nujnem in kontingentnem, ki je odporen na vsako implementacijo omejevalne negacije. Šele s tem teorijo oblasti prenesemo na področje ne-vsega, ki ga po lacanovski logiki definirata blo-deči presežek užitka in odsotnost možnosti negacije oz. njena prepoved.

¹⁴ »Če samoformiranje poteka v nepokornosti principom, po katerih smo formirani, potem vrlina postane praksa v kateri sebstvo formira samega sebe skozi desubjektivacijo, kar pomeni da tvega svojo deformacijo kot subjekta in zavzame ontološko negotov položaj, ki vprašanje zastavi na novo: kdo bo tu subjekt in kaj bo štel za življenje.« (*Ibid.*)

¹⁵ »Vsekakor, prevzeti odgovornost zase pomeni priznati meje vsakega samo-razumevanja in vzpostaviti te meje ne le kot pogoj za subjekt, ampak kot problem [*predicament*] človeške skupnosti. [...] Odkrijem, da sama moja formacija implicira drugega v meni in da je moja tujost samemu sebi paradoksnost vir moje etične povezave z drugimi.« (Judith Butler, *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York 2005, str. 83–4.) »Suspendiranje zahteve po samo-identiteti ali, natančneje, popolni koherenci, vidim kot zoperstavitev določenemu etičnemu nasilju, ki zahteva, da prenesto manifestiramo in vzdržujemo samo-identiteto in da drugi počnejo isto.« (*Ibid.*, 42)

Ravno v tem vztrajanju na ekscesu lahko vidimo izhodišče miselnega projekta Giorgia Agambena, sicer inspiriranega pri Foucaultu. Agamben kot referenco vzame Foucaulta biopolitike, za katerega je značilno: »po eni strani raziskovanje *političnih tehnik* (kot je znanost o policiji), s katerimi Država prevzame in vključi vase naravno življenje posameznikov; po drugi strani analiza *tehnologij sestva*, prek katerih se udejanji proces subjektivacije, ki posameznika pripelje do tega, da se zaveže svoji identiteti in svoji zavesti ter s tem oblasti zunanje kontrole«¹⁶. Naša konstitucija notranjosti je torej nerazločljiva od zunanosti oblasti. Pozni Foucault se poigrava z mislijo o oblikovanju življenja kot umetniškega dela: »Zamisel *biosa* kot materiala za estetsko umetnino me fascinira.« (VOS, 127) Agamben stilizaciji *biosa* zoperstavi golo življenje, *zoe*, katerega politizacija odločilno zaznamuje našo politično usodo.

Foucault je po Agambenu prekratek, kolikor svoje analize biopolitike ni uspel razširiti na vprašanje koncentracijskih taborišč in permanentnega izrednega stanja, ki se z njimi vzpostavi in ontološko določa tudi našo sedanost. Če analiziramo pojavitev Foucaultovega imena v prvem delu *Homo sacer*, ugotovimo, da Foucault, presenetljivo, ni dovolj radikalno postavil problema vključujoče izključitve. Agamben sledi Foucaultu v tem, ko v izjemi ne išče takojšne možnosti subverzije reda, ampak v produkciji izjeme vidi konstitutivni moment vzpostavitve samega reda.¹⁷ Toda Agamben naredi še korak več s pomočjo reference na Benjamina: produkcija izjeme zabriše meje med notranjostjo in zunanostjo, s čimer izredno stanje ni več zgolj točka vzpostavitve reda, temveč način njegovega funkcioniranja – izredno stanje postane pravilo. Tega momenta Foucault ni uspel analizirati v svojem »velikem zapiranju«: »Taborišče kot absolutni kraj izjeme je topološko različen od preprostega kraja zapiranja.« (HS, 30) Če se vrnemo k Foucaultovemu favoriziranju fluidnosti oblastnih razmerij, nam Agamben omogoča trditi, da blokade šele omogočajo fluidnost, zaradi česar te nikakor ne moremo postaviti kot rešitev zanje.

167

Nenavadno je, da Agamben izhajajoč iz foucaultovskih nastavkov naredi pravno analizo suverenosti, saj vemo, da je Foucault mnogokrat poudaril, da bi osnovno vodilo analize oblasti morala biti prekinitvev s pravno koncepcijo oblasti kot

¹⁶ Giorgio Agamben, *Homo sacer. Suverena oblast in golo življenje*, prev. S. Kutoš, Študentska založba, Ljubljana 2004, str. 13. (V nadaljevanju navajamo kot HS.)

¹⁷ »Ni izjema tista, ki se izmika pravilu, temveč je pravilo tisto, ki z začasno razveljavitvijo naredi prostor za izjemo, in samo tako se vzpostavi kot pravilo in se ohranja v razmerju z izjemo. Posebna 'veljavnost' zakona je v tej zmožnosti, da se ohranja v odnosu z neko zunanostjo.« (HS, 28)

suverenosti. To lahko razumemo upoštevajoč Agambenovo radikalizacijo pojmovanja konstitutivne vloge ekscesa. Posplošeno izredno stanje se od ravnine oblastnih razmerij loči po tem, da so blokade bistvene za njegovo pretočnost. Topologija oblastnih razmerij se zaplete, saj oblastna razmerja neprestano proizvajajo dvojni presežek nad samimi sabo: suverenost in golo življenje. Skrb oblasti za dobro življenje proizvaja golo življenje kot »nekakšno absolutno biopolitično substanco, ki v svoji osamitvi omogoča dodelitev vsake demografske, etnične, nacionalne in politične identitete«¹⁸. Dejansko taborišče kot koncentracija golega življenja danes ni potrebno: »Golo življenje ni več omejeno na posebno mesto ali definirano kategorijo, temveč prebiva v biološkem telesu vsakega živega bitja.« (HS, 151) Zato smo »vsi ljudje potencialno *homines sacri*« (HS, 95).

Toda Agamben kljub temu išče primere možnosti novih načinov življenja v skrajnih stanjih – vztrajanje na poziciji skrajnega ekscesa oblasti lahko izsili vzpostavitev mesta, kjer se bo s to oblastjo lahko prekinilo. Vprašanje pa je, če nas Agambenova afirmacija izmečka ne pripelje onstran možnosti kakršnekoli politike. Morda Agambenovi res skrajni primeri potencialnih »pravih« emancipatornih subjektov, ki jih najde v taboriščih, pri beguncih, v komi in celo v limbu, niso znanilci neke nove politike, temveč agambenovsko »politiko« lahko »practicirajo« le takšne skrajne figure, ki so tako rekoč poosebitev nekega ontološkega razcepa, nad katerim se z zaprtjem pregreši vsaka politika.

5. Subjekt in diskontinuiteta

Kontinuum vedno spreminjajočih se oblastnih razmerij nikjer ne sreča svoje negacije ali alternative samemu sebi. Kako se mu torej subjekt lahko zoperstavi? Oblast nujno proizvaja presežek nad samo sabo, torej zgotovitve in blokade v svojem toku. Tehnike sebstva Foucault po eni strani razume kot vzvod biopolitičnih tehnik oblasti, po drugi strani pa želi med njimi najti takšne, ki s kreativnim odnosom do sebe odpirajo prostore svobode. Toda kaj omogoča preskok iz konstituiranega v konstitutivni subjekt?

K rešitvi te zagate lahko krenemo po dveh poteh, ki jih je nakazal Foucault. Prva možnost je, da z etiko poskusimo omejiti anomalije politike, torej vsilimo nega-

¹⁸ Giorgio Agamben, *Kar ostaja od Auschwitzta. Arhiv in priča. Homo Sacer III*, prev. M. Mihelič, Založba ZRC, Ljubljana 2005, str. 110.

cijo ekscesom pozitivnega toka oblasti. Takšno rešitev je najti pri Butlerjevi. Druga, Agambenova možnost pa je vztrajati pri tezi, da je vsaka etična kreacija sebstva le podaljšek bioblasti. Zato moramo iskati oblike življenja, ki jih ta oblast proizvede kot svojo hrbtno stran, tako rekoč kot eksces ekscesa, kot tisto radikalno izključeno, ki ga producira vedno vnovično vključujoče izključevanje.

Vprašanje subjekta diskontinuitete nas je privedlo do dvojnega problema presežka in negacije. Moramo presežek negirati ali pa radikalno afirmirati presežek proti njemu samemu? Po prvi poti pridemo od konstituiranega do konstitutivnega subjekta preko ukinitve diskontinuitete in redukcije ekscesa oblasti in užitka na nujno, a prehodno fazo, po drugi pa afirmiramo diskontinuiteto in izmeček onstran vsake možnosti konstituiranja oz. subjektivacije. Odreči se tema dvema potema ne pomeni pristati na to, da subjekt ne more obstajati drugače kot konstituiran. Možnost, ki ostaja odprta, je možnost subjektiviranja same diskontinuitete, torej konstituiranja subjekta, ki mora svojo izvrženost šele proizvesti, da bi jo privzel kot princip in konsistenco konstitucije »nove politične racionalnosti«.