

OB FOUCAULTOVEM POJMOVANJU BIOOBLASTI IN BIOPOLITIKE

PETER KLEPEC

V zadnjem času sta kar dve teoretski podvzetji – *Empire*¹, skupno delo Michaela Hardta in Antonija Negrija, ter trilogija *Homo sacer* Giorgija Agambena² – sklicujoč se pri tem na delo Michela Foucaulta, izpostavili problem sodobnega delovanja biooblasti in biopolitike. Na tem mestu³ izhajamo iz precej suhoparne ugotovitve, da se oba projekta sklicujeta praktično na ista Foucaultova dela, ali bolje, nastavke v teh delih, iz katerih izpeljeta, kar pač izpeljeta. Nemara najbolj znano tovrstno mesto, mesto, kjer Foucault spregovori o biooblasti, se nahaja v *Volji do vednosti*, prvem delu *Zgodovine seksualnosti*: »Staro moč nad smrtjo, v kateri se je simbolizirala vladarjeva oblast, zdaj skrbno prevzameta upravljanje s telesi in preračunljivo vodenje življenja. V obdobju klasicizma se hitro razvijajo različne oblike discipline – šole, kolegiji, vojašnice, delavnice; poleg tega se na področju politike in ekonomskega življenja pojavijo vprašanja natalitete, dolžine življenja, javnega zdravja, bivališča in preseljevanj; gre torej za izbruh različnih in številnih tehnik za dosego podvrženosti teles in nadzora nad prebivalstvom. Tako se začneta obdobje neke 'biooblasti'. [...] Ta biooblast je bila, o tem ni dvoma, nujno potreben element za razvoj kapitalizma.«⁴ Programski značaj navedenega mesta posta-

¹ Prim. Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) & London 2001.

² Prim. Giorgio Agamben, *Homo Sacer, I.: Le pouvoir souverain et la vie nue*, prev. Marilène Raiola, Seuil, Pariz 1997; *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin. Homo Sacer, III.*, prev. Pierre Alferi, Payot & Rivages, Pariz 1999 in *État d'exception. Homo Sacer, II., 1*, prev. Joël Gayraud, Seuil, Pariz 2003.

³ Širše o Imperiju kot novi, globalni obliki suverenosti ter o zagatah Negrijevega in Hardtovega projekta prim. Peter Klepec, »Imperij proti množici«, v: *Filozofski vestnik*, XXIII, št. 3/2002, str. 149–166; Peter Klepec, »Politika množice«, v: *Problemi*, XLI, št. 4-5/2003, str. 39–59.

⁴ Michel Foucault, *Zgodovina seksualnosti. Volja do znanja*, prevedel Brane Mozetič, ŠKUC, Ljubljana 2000, str. 145.

vlja več vprašanj: Kaj je pravzaprav za Foucaulta biooblast? Nova paradigma oblasti? V kakšnem razmerju je do stare? In katera naj bi bila ta paradigma oblasti? Ali kaj takega kot je paradigma oblasti za Foucaulta sploh obstaja? Kaj potem Foucault razume z obdobjem biooblasti? V kakšnem razmerju je tematika biooblasti do Foucaultovega siceršnjega pojmovanja oblasti? Kaj je sploh oblast in kako funkcionira? Kaj je politika in kaj oblast, kaj sta potem politika in biopolitika? Ta in podobna vprašanja se postavljajo toliko bolj pereče tudi zato, ker je dandanes videti, da je »vse biopolitika« – od vprašanj, ki jih postavlja biotehnologija, genetika vobče in še posebej problematika kloniranja živih bitij, do vprašanj, ki se postavljajo s krizo velikih zdravstvenih sistemov (od neuspele Clintonove reforme zdravstvenega sistema v ZDA do razprav, ki se ob zdravstveni reformi porajajo pri nas). Konec koncev gre pri tem vprašanju tudi zato, da sta zdravje in življenje dandanes ključna zastavka vladajoče ideologije.

Toda težava je v tem, da Foucault nikoli ni napisal kakega sistematičnega dela o oblasti kot taki, še manj o biooblasti. Tej tematiki Foucault nikoli ni posvetil knjige. Vendar pa *Volja do vednosti*, edino delo izšlo za časa Foucaultovega življenja, v katerem nastopi tematika biooblasti, ne predstavlja tudi edinega mesta sploh, kjer Foucault obravnava to tematiko. V posthumno izdanih spisih, intervencijah in intervjujih *Dits et écrits*⁵ je teh mest še veliko več, poleg tega pa so pričeli izhajati tudi seminarji, ki jih je imel Foucault na Collège de France. Zadnje predavanje v letu 1976⁶, ki je prevedeno v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*, zavzema v tem pogledu neko posebno mesto. A takoj se ob tem tudi postavi vprašanje – mesto znotraj česa? Prav o tem bi radi spregovorili v pričujočem prispevku, namreč o mestu biooblasti in biopolitike znotraj tistega, kar bomo imenovali – nekoliko paradokсно sicer, glede na to, da Foucault, kot je znano, sam koncept avtorja in dela postavi pod vprašaj⁷ – »Foucaultov opus«, nadalje, spregovorili bomo tudi o tem, kako Foucault sploh pojmuje biooblast in biopolitiko, kje so pasti in dvoumnosti tega pojmovanja, ter tudi o tem, kam je vse skupaj Foucaulta na koncu pripeljalo. Pri tem nas čaka težavna in obenem zabavna naloga. Zabavna zato, ker *Dits et écrits* preprosto predstavljajo Foucaulta *at his best*. Težavna pa ne le zato, ker po obsegu presegajo vse Foucaultove knjige, temveč predvsem zato, ker je ob

⁵ Michel Foucault, *Dits et écrits I, 1954–1975*, Gallimard, Pariz 2001 in *Dits et écrits II, 1976–1988*, Gallimard, Pariz 2001. (Gre za drugo izdajo, ki jo odslej navajamo med tekstom kot DE, rimska številka se nanaša na številko zvezka, arabska na številko strani.)

⁶ Prim. Michel Foucault, »*Il faut défendre la société*«. *Cours au Collège de France. 1976*, Seuil/Gallimard, Pariz 1997.

⁷ Prim. Michel Foucault, »Kaj je avtor?«, prevedla Vesna Maher, v: *Sodobna literarna teorija*, Krtina, Ljubljana 1995, str. 25–40.

njihovem branju videti, kot da bi Foucault nenehno premeščal teren, kot da bi niti za trenutek ne zmoget in hotel ostati na mestu, kot da bi ves čas moral nekam proč. Kot da bi hotel vselej preko utečenih predstav o samem sebi, onstran svojih lastnih in tujih pojmovanj, proč od že izrečenega in zapisanega. Ne trdimo, da se nekje »tam« skriva »pravi«, »resnični«, »nepopačeni« Foucault. Če kaj, potem takšen Foucault ne obstaja, in če kaj, potem je prav te nenehne obrate, preskoke, protislovja, dvoumja, pozabe, potvorbe, popsplošitve, pikolovstva, iskanja, iznajdbe in genialne domisleke treba *brati skupaj*. Kot takšni pričajo o neki misli, ki je vselej na meji, ki strogo vzeto ni ne zunaj ne znotraj, ne tostran ne onstran, kot da bi sam Foucault še kako dosledno sledil svojemu lastnemu vodilu iz razprave o Kantovem spisu o razsvetljenstvu, da mora misel vselej biti mejna drža, da mora biti »delo na naših mejah« in da »moramo biti na mejah« (*DE II*, 1397 in 1393).⁸ To nenehno Foucaultovo šviganje iz ene skrajnosti v drugo pa navsezadnje najlepše ponazarja Badioujevo tezo, da je resnica ekstremistična ali pa je ni.

Genealogija neke krize

Deleuze⁹, nemara Foucaultov najlucidnejši interpret, je postavil tezo, da tedaj, ko skušamo zajeti logiko neke misli – in zanj Foucault predstavlja enega največjih sodobnih filozofov –, neizogibno naletimo na krizo. Ni nobenega velikega misleca, ki ne bi šel skozi krizo, nobenega velikega filozofa, katerega delo ne bi prečila kriza, pravi Deleuze. Logika neke misli je kot veter, ki nam piha v hrbet in ko še/že mislimo, da smo v pristanišču, se naenkrat znajdemo na odprtem morju. A če je logika neke misli za Deleuza vselej celota, če je zanj treba vsako delo vzeti v celoti, mu slediti skozi njegove bifurkacije, njegovo napredovanje, zastajanje, luknje in ga sprejeti kot takega, se vendarle postavlja vprašanje, kako razumeti neko konkretno krizo. Prav Deleuze je namreč tudi postavil tezo, da je Foucault po izdaji prvega dela *Zgodovine seksualnosti* (drugi in tretji del izideta osem let kasneje, tik pred Foucaultovo smrtjo) zapadel v globoko politično, življenjsko in vitalno krizo, nenazadnje Foucaulta od takrat sam sploh ni več videl. Ta kriza pa sovpada z vpeljavo tematike biooblasti, ki nas tu zanima, in ki je Deleuze, mimogrede rečeno,

⁸ Prim. slov. prev. Michel Foucault, »Kaj je razsvetljenstvo?«, prevedel Tomaž Erzar, v: *Vestnik IMŠ*, št. 1/1987, SAZU in ZRC SAZU, Ljubljana 1987, str. 46 in 49 ter ponatis v: Michel Foucault, *Vednost, oblast, subjekt*, KRT, Ljubljana 1991, str. 155 in 158.

⁹ Prim. Gilles Deleuze, *Foucault*, Éditions de Minuit, Pariz 1986, in *Pourparlers*, Éditions de Minuit, Pariz 1990, str. 113–162.

sploh ne omenja. Ob tem se tako postavljata dve vprašanji. Prvič, je sploh mogoče govoriti o tej krizi kot o nekakšni krizi znotraj krize, kot o Krizi? In drugič, če ta kriza je Kriza, kakšna je povezava s tematiko, ki nas tu zanima?

Zanimivo je, da Foucault od časa, ko je dejansko končal *Arheologijo vednosti*, ki jo je, mimogrede, na koncu v piljenje in brušenje dobil Alain Badiou, pa do izdaje *Nadzorovanja in kaznovanja*, šest oziroma osem let ni objavil knjige, pa v tem primeru nihče ne govori o kakšni posebni krizi. Zakaj? Razlog za to se prav gotovo nahaja v dejstvu, da je Foucault neprevidno javno napovedal, da bo njegova *Zgodovina seksualnosti* obsegala vsaj šest zvezkov, a so se zadeve zapletle – saj je že januarja leta 1978 uničil rokopis druge knjige *Zgodovine seksualnosti*. Kasneje je potem govoril o tem, da bo za celoten projekt potreboval deset let (prim. *DE II*, 381) in ker tudi iz tega ni bilo nič, je moral naposled priznati, da je program pač treba zastaviti čisto drugače (prim. *DE II*, 1361). Čeravno lahko v *Chronologie* objavljeni v *Dits et écrits*, ki jo je nedvomno pripravil Daniel Defert, od leta 1961 Foucaultov življenjski partner, preberemo, da je Foucault že od vsega začetka načrtoval, da pet let po objavi prvega dela *Zgodovine seksualnosti* ne bo objavil ničesar in da imajo težave z njo nekateri zmotno za izraz neke krize (prim. *DE I*, 68), temu vendarle ni tako. François Dosse v svoji zgodovini strukturalizma¹⁰ navaja Foucaultovega založnika Pierra Noro, kateremu je Foucault potožil, da nima nobene ideje, kaj naj bi sploh povedal v prvem delu *Zgodovine seksualnosti*, ko pa je o seksualnosti itak že vse povedano. In kako se je potem iz tega izvlekel? Tako, pravi Nora, da je ugotovil, da je pravzaprav njegova edina ideja v tem, da se zoperstavi Lacanu in psihoanalizi. Nič čudnega, da se je potem s projektom *Zgodovine seksualnosti* tako zapletlo, saj je Foucaultov odnos do psihoanalize, do Lacana pa še posebej, veliko bolj kompleksen in zapleten, kot se običajno priznava in kot si je bil pripravljen priznati sam Foucault. Da pa problem nista le seksualnost in psihoanaliza, je razvidno tudi iz tega, da Foucault v času pisanja *Volje do vednosti* napove, da se bo nadaljnjih pet let ukvarjal zgolj s problematiko vojne, vojske in boja (prim. *DE II*, 175), oziroma, da se bo njegova naslednja knjiga ukvarjala z vojaškimi institucijami (prim. *DE II*, 89). Epilog teh konceptualnih zagat, ki bi jih bilo treba deloma razlikovati od siceršnjih zagat s psihoanalizo in seksualnostjo, se zgodi nekaj let kasneje, ko Foucault novembra 1982 založbi Seuil predlaga izdajo dela z naslovom *Le Gouvernement de soi et les autres*, ki pa nikoli ne izide.

Problem, kriza, ima tako dvojni vidik, na eni strani gre za problem razmerja do psihoanalize, na drugi za premislek oblasti, družbe, posameznika,

¹⁰ Prim. François Dosse, *Histoire du structuralisme. II. Le chant du cygne, 1967 à nos jours*, Éditions La Découverte, Pariz 1992, str. 395.

države, boja in zgodovine. Skratka tem, s katerimi se po definiciji ukvarja marksizem in preko tega torej za premislek samega marksizma. Natanko teme boja, zgodovine, diskurza, ras se lotevajo tudi predavanja, ki se nahajajo med izidom *Nadzorovanja in kaznovanja*¹¹ februarja 1975 in *Volje do vednosti*, ki izide decembra leta 1976, torej predavanja, ki jih je imel Foucault od 7. januarja do 17. marca leta 1976, in ki so izšla pod naslovom »*Il faut défendre la société*«. Interpreti so si edini, da ta seminar »zavzema v Foucaultovi misli in raziskavah posebno mesto, lahko bi rekli strateško mesto: gre za neke vrste premor, postanek, nedvomni obrat, v katerem Foucault predstavlja bilanco in pojasnitev, prevrednotenje prehojene poti in načrtanje prihodnjih raziskav.«¹² Toda, če je po eni strani videti, da se Foucault vrača k tematiki, ki jo je obravnaval v *Nadzorovanju in kaznovanju*,¹³ se obenem zdi, da gre za nastop nečesa novega, nenazadnje se sam ciklus predavanj sklene prav z vpeljavo pojma biooblasti. Med interpreti Alessandro Fontana vztraja pri tem, da gre v teh predavanjih za specifično drugačno tonaliteto, ki v drugih predavanjih ne nastopa, medtem ko se predvsem Zancarini in Defert nagibata k temu, da gre prej kot za novi začetek za »konec nečesa« (Zancarini), oziroma za »zadnji seminar o negativnosti« (Defert): »Vsa Foucaultova dela dotlej so se lotevala analize negativnosti: norosti, bolezni, smrti, delikvence, vojne... Od biooblasti dalje imamo v vsakem primeru opravka z nekim drugačnim načinom analize v terminih intenzifikacije, produkcije.«¹⁴ V resnici je videti, da Foucault, potem, ko si leta 1977 vzame »année sabbatique«, v naslednjih treh seminarjih (prva dva naj bi v kratkem izšla), obravnava tematiko biooblasti – gre za *Sécurité, Territoire et Population* (1977–1978), *Naissance de la biopolitique* (1978–1979) in *Du gouvernement des vivants* (1979–1980). Toda problem je v tem, da se tematike biooblasti Foucault prvič ne loti leta 1976, in da tema »novega diskurza«, nastopa vsaj že od leta 1973 (prim. *DE I*, 1396), kar pomeni, da obe problematiki pričata o spopadu z nečim drugim.

Toda s čim? Trdimo, da s Foucaultovim večnim spopadanjem s Freudom in Marxom. K njima se vrača tolikokrat in o njiju imamo na razpolago toliko njegovih nasprotujočih se izjav, da to prav gotovo ne more biti naključje. Na razpolago imamo celoto paleto različnih izjav – od začetne provokacije v *Les*

¹¹ Prim. Michel Foucault, *Nadzorovanje in kaznovanje. Nastanek zapora*, prevedel Braco Rotar, Delavska enotnost, Ljubljana 1984.

¹² Alessandro Fontana, »Situation du cours 'Il faut défendre la société'«, v: Mauro Bertani, Daniel Defert, Alessandro Fontana, Thomas C. Holt, *Lectures de Michel Foucault. Vol. 1. À propos de 'Il faut défendre la société'*, ur. Jean-Claude Zancarini, ENS Éditions, Pariz 2001, str. 37.

¹³ Prim. *Nadzorovanje in kaznovanje*, str. 135 ff.

¹⁴ Daniel Defert, »Le dispositif de guerre«, v: *Lectures de Michel Foucault. Vol. 1*, str. 65.

mots et les choses, da Marx ne predstavlja nobenega (epistemološkega) preloma, da je v resnici ricardovec (prim. *DE I*, 615 in 1676), da strukturalizem ne ogroža marksizma, temveč neko določeno razumevanje marksizma, prek trditve, da je Marx nekaj, kar zanj sploh ne obstaja (prim. *DE II*, 38), do vprašanja »Kako se znebiti marksizma? Oziroma: kako se ga ne znebiti?« (*DE II*, 596). Hkrati je na marksizem naperjen očitek, da je »vselej prispeval in prispeva k osiromašenju politične imaginacije« (*DE II*, 599). Potem je tu še zavrnitev sklicevanja na Marxovo in Engelsovo avtoriteto, upor nekemu določenemu načinu mišljenja: »V letih 1945-65 (govorim o Evropi) je obstajal nek določen pravilen način mišljenja, določen stil političnega diskurza, določena etika intelektualca. Moral si si 'biti domač' z Marxom, ne pustiti svojih sanj postopati predaleč od Freuda, in sistem znakov – označevalec – obravnavati s kar največjim spoštovanjem.« (*DE II*, 133) In če gre skozi to vselej za spopad z eksistencialističnim in »pomehkuženim« marksizmom, ter ob tem tudi še za bolj ali manj prikrito polemiko z Althusserjem (v točki epistemološkega reza, vloge države, zamenjavo para znanost/ideologija s parom oblast/resnica), ne kaže pozabiti, da Foucault resno bere tako samega »dragega A.« (kot ga imenuje v zasebni korespondenci in s katerim tudi po škandaloznem letu 1980 ne prekine stikov) kot tudi althusserjance – tako se v začetku sedemdesetih let sklicuje na Balibarja (prim. *DE I*, 1275), ima več intervjujev z Rancièrjem, na katerega kritiko »levičarske doxe« se tudi sklicuje (prim. *DE II*, 265). Poleg tega Marxa v resnici nikoli ni čisto zares postavil v oklepaj – četudi sicer sam pravi, da ga bere, z njim polemizira in ga navaja, ne da bi bilo to izrecno omenjeno (prim. *DE I*, 1620), se vendarle sem ter tja tudi izrecno sklicuje nanj, denimo na Marxovo drugo knjigo *Kapitala* (prim. *DE II*, 1005), predvsem pa ga – tudi še leta 1978, torej dve leti po seminarju, v katerem se preirine v ospredje – zanima naslednje: »Tisto, o čemer bi rad razpravljal izhajajoč iz Marxa, ni problem sociologije razredov, temveč strateška metoda, kar zadeva boj. V tej točki me Marx zanima in izhajajoč od tod bi rad zastavil probleme.« (*DE II*, 606) Pet let kasneje zaton marksizma razume kot posledico maja '68 (prim. *DE II*, 1348), v istem času pa tudi napove: »Marx réapparaitra un jour« (*DE II*, 1276).

Nič kaj bolje ni s Freudom. Od *Zgodovine norosti* do *Zgodovine seksualnosti* na Freuda letijo očitki, da psihoanaliza ni nič posebnega, izjemnega, da spada v veliki dispozitiv medicine, da krepi moč zdravnika, da ima nekaj skupnega s šamanom, da ni nič drugega kot kamenček v velikem zgodovinskem procesu spovedi itn. Po drugi strani pa Freud skupaj z Marxom in Nietzschejem vselej nastopa kot tretji veliki udarec narcizmu Človeka, nezavedno pomeni prelom s psihologijo, predstavlja kritiko suverenosti subjekta ipd. Ne nazadnje Foucaultove *Zgodovine seksualnosti* ne moremo razumeti, če je ne ra-

zumemo kot »spoprijem z Lacanom«. ¹⁵ V grobem bi se lahko tako pridružili sodbi Rosi Braidotti: »Po mojem mnenju je Foucaultov odnos do psihoanalize perverzen. Ostro jo zavrača, čeprav se nanjo nenehno naslavlja tako na institucijo kot na skupek njenih konceptov. Foucaultova *Zgodovina seksualnosti* je, čeprav ni dokončana, dejansko, korak za korakom, dialog s psihoanalizo: o transferju, konceptu falosa, vprašanju ugodja. To je smešno; mislim, da je v načinu, kako se je dela lotil, neka temeljna nepoštenost. Tako sem v drugem in tretjem letu študija v Parizu vse pogosteje hodila na Deleuzov seminar, kjer je bila scena povsem drugačna.« ¹⁶ In vendar, kaj na konkretno vprašanje o Lacanu odgovori Foucault? »Nimam komentarja«, pravi v enem svojih zadnjih intervjujev, »kot bi rekli državni funkcionarji, ko jim postavijo vprašanje, ki jih postavi v zadrego.« (*DE II*, 1485)

Da je Foucault ob marksizmu in psihoanalizi resnično v zadregi, priča tudi nenehno se ponavljajoče vprašanje »Ali sta marksizem in psihoanaliza anti-znanosti?«, vprašanje, ki se vleče od njegovega prvega intervjuja (prim. *DE I*, 165) pa vsaj tja do prvega predavanja v »*Il faut défendre la société*«. ¹⁷ Če vemo, da gre pri vprašanju o anti-znanostih za vprašanje genealogije in če vemo, da je genealogija eno od imen Foucaultovega lastnega projekta, potem je očitno, da je Foucaultovo samorazumevanje pravi vir tako njegovega paradoksnega razmerja do marksizma in psihoanalize, kakor tudi krize, ki nas zanima. Ironično je, da smo sedaj sami pri obravnavi tega nehote prisiljeni – in z nami bralec, ki nam mora pri tem slediti – postopati genealoško. Kaj je namreč genealogija za samega Foucaulta drugega kot izhajanje iz »različnosti in razpršenosti, naključnih začetkov«, delo, ki pri vzpostavljanju singularnosti dogodkov ne izhaja iz »enotnosti in kontinuitete zgodovine? In kje je najti več razpršenosti, razlik, protislovij, nihanj in zanikanj kot ravno pri Foucaultovem samorazumevanju, samoopredeljevanju, odgovorih na povsem banalno vprašanje: »Kdo si, Michel Foucault?«. Heglova zlobna pripomba o Schellingu, da se je tako rekoč »formiral pred svojo publiko«, v nekem pomenu velja za Foucaulta. Od njegovega sicer začetnega zadržanega poistovetenja s strukturalizmom – »Sem kvečjemu otrok zbora strukturalizma.« (prim. *DE I*, 609), prek distanciranja – »Za razliko od tistih, ki jih imenujejo strukturalisti.« (*DE I*, 623), oziroma »Strukturalizem je kategorija, ki obstaja za druge.« (*DE I*, 693), pridemo do izrecnega zanikanja: »Nisem struktura-

¹⁵ Jacques-Alain Miller, »Michel Foucault et la psychanalyse«, v: *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1988*, Des Travaux, Seuil, Pariz 1989, str. 81.

¹⁶ »Pogovor z Rosi Braidotti«, pogovarjala se je Eva D. Bahovec, prevod in priredba Mladen Dolar in Eva D. Bahovec, v: *Delta*, 4, št. 3–4/1998, str. 52.

¹⁷ Prim. »*Il faut défendre la société*«, str. 16 ff.

list.« (DE I, 1164) in zoperstavitve: »Ne vidim, kdo bi bil lahko večji anti-strukturalist od mene.« (DE II, 145) Nadalje: »Ne govorim kot filozof.« (DE I, 1588), »Moje delo ni antipsihoanalitsko.« (DE II, 555), »Nikoli nisem bil freudovec, nikoli nisem bil marksist in nikoli nisem bil strukturalist.« (DE II, 1254), »Nisem umetnik in nisem znanstvenik.« (DE II, 803), »Nisem ne filozof ne zgodovinar.« (DE II, 466), »Nisem literarni kritik.« (DE II, 1426), »Nimam se za filozofa.« (DE II, 861). In vendar emfatično: »Sem novinar.« (DE II, 475), »Sem intelektualec.« (DE II, 794) A zopet: »Beseda intelektualec je zame nekaj tujega. Nikoli nisem srečal intelektualcev.« (DE II, 924). Ob takšni seriji protislovij in obratov pa je premalo reči, da se je Foucault bodisi ujel v svojo lastno brezizhodno past, bodisi, da je preprosto neresen: »Mislim, da so me dejansko izmenoma in včasih istočasno označili za večino primerov politične šahovnice: anarhista, levičarja, odkritega ali prikritega marksista, nihilista, izrecnega ali skritega antimarksista, tehnokrata v službi gaulizma, neoliberalca. [...] Nobena izmed teh oznak ni sama po sebi pomembna; vse skupaj imajo nek smisel. In moram priznati, da mi ta pomen kar ustreza. Res je, da se ne maram poistovetiti in da me zabava raznovrstnost sodb in klasifikacij, katerih objekt sem.« (DE II, 1412) Ne glede na to, da Foucault sam prispeva – in uživa – v svoji neumestljivosti, se zdi, da je v nekem trenutku v tej zagati sam na nek način tudi videl izhod, ki, kot bomo videli na koncu, ni čisto brez povezave z njegovo teorijo subjekta: »Sem eksperimentator in ne teoretik. [...] Sem eksperimentator v tem pomenu, ker pišem zato, da bi se sam spremenil in da bi ne mislil več istega, kar sem mislil poprej.« (DE II, 861)

Med panoptizmom in novim diskurzom

Če Foucault vselej spreminja tisto, kar je bilo prej – kaj predhodi seminarju »*Il faut défendre la société*«? Najbolj znani del Foucaultove teorije – njegova teorija oblasti. Poudarjamo, da gre pri tej teoriji za poskus, osnutek, za idejo, ki se nenehno spreminja. Drugače rečeno, Foucault ne ponuja izdelane in dovršene analize delovanja oblasti, kvečjemu negativne pripombe in opombe o funkcioniranju oblasti.¹⁸ Skratka, Foucault se ne sprašuje, kaj je oblast, temveč, kako funkcionira. V ta namen se v nekem trenutku zateče k razvpitemu modelu idealnega zapora, ki ga je razdelal Jeremy Bentham: »Benthamu gre nemara za to, da bi s slovito presojo in celično kletko z njenim

¹⁸ Tako Mladen Dolar govori o skupku Foucaultovih negativnih opredelitev oblasti. Prim.: Mladen Dolar, »Spremna beseda«, v: Michel Foucault, *Vednost, oblast, subjekt*, KRT, Ljubljana 1991, str. 18 sq.

mogočnim in pretehtanim stolpom orisal popolno disciplinsko ustanovo; gre mu pa tudi za to, da pokaže, kako se da 'sprostiti' discipline in jim omogočiti, da delujejo difuzno, večsmerno, polivalentno v vsem družbenem telesu. Bentham sanjari o tem, da bi iz teh disciplin, ki jih je klasična doba izdelala na določenih in razmeroma zaprtih krajih – v kasarnah, kolegijih, velikih delavnicah – in ki so njihovo globalno uporabo predvidevali v omejenem in začasnem obsegu v mestu, kjer razsaja kuga, naredil mrežo dispozitivov, ki bi bili povsod in vselej čuječi ter bi tekli skozi družbo brez vrzeli ali prekinitve. Panoptična ureditev daje formulo za to posplošitev. Na ravni elementarnega in zlahka prenosljivega mehanizma programira temeljno delovanje družbe, ki jo vso preprežajo in prepajajo disciplinski mehanizmi. Obstajata potemtakem dve podobi discipline. Na eni strani je disciplina-blocus, zaprta ustanova, postavljena na obrobje in vsa usmerjena k negativnim funkcijam: zaustaviti zlo, pretrgati komunikacije, odstaviti čas. Na drugem koncu pa imamo s panoptizmom disciplino-mehanizem: funkcionalni dispozitiv, ki naj izboljša izvrševanje oblasti, tako, da ga naredi hitrejšo, lažje, bolj učinkovito.«¹⁹

Rekli bi lahko, da panoptizem predstavlja temeljni model razumevanja delovanja oblasti v obdobju, ki nas sicer zanima. Ki pa ima eno lepotno napako. Čim je namreč Foucault pričel razglašati odkritje panoptizma za »nekakšno 'Kolumbovo jajce' v politiki«²⁰, čim je pričel posploševati, da »živimo v panoptični družbi« (DE I, 1305), takoj ko je pričel govoriti o devetnajstem stoletju kot utemeljitelju »dobe panoptizma« (DE I, 1334), brž ko je disciplino razglasil za hrbtno plat demokracije (prim. DE I, 1590), ter celo trdil, da bi Benthamov model lahko uporabili za katerokoli strukturo nove družbe (prim. DE I, 1597), je moral seveda za vse to tudi plačati neko ceno. Ob vesplošni posplošitvi je tudi panoptizem kaj kmalu postal »eden tistih izrazov, ki sicer zbudijo kritičnega duha in ga obenem takoj tudi že paralizirajo.«²¹ Kako to, da iz neke kompleksne ideje, misli, dobimo slogan, kar se je Foucaultu, in ne samo njemu, tako pogosto dogajalo? Sam Foucault v nekem intervjuju iz leta 1983 skuša ta fenomen pojasniti z naraščanjem ne-univerzitetne bralne javnosti v Franciji po drugi svetovni vojni, kar sicer privede do povečanega zanimanja javnosti za filozofijo in teorijo nasploh, hrbtna plat te-

¹⁹ *Nadzorovanje in kaznovanje*, str. 207. Za opis Benthamovega modela zapora prim. str. 199 ff., ter izvrsen tekst iz istega časa Jacquesa-Alain Millerja, »Despotizem koristnega: panoptični stroj Jeremije Benthama«, prevedel Slavoj Žižek, *Problemi-Razprave*, št. 6–8/1981, str. 17–35. K temu še že omenjeno interpretacijo Mladena Dolarja, ki idejo Panoptikona razume skozi lacanovsko teorijo fantazme.

²⁰ *Ibid.*, str. 205. Podobno v *Vednost, oblast, subjekt*, str. 48.

²¹ Bruno Latour, »Biopouvoir et vie publique«, v: *Multitudes* (Biopolitique et biopouvoir), št. 1, marec 2000, Pariz 2000, str. 95.

ga pa je vse manj manevrskega prostora za specialiste oziroma tiste, ki vztrajajo pri tem, da se hudič vselej nahaja v podrobnostih – v tem hipu, pravi Foucault, v Franciji praktično ni specialističnih revij za filozofijo. Temu procesu, ki spominja na nekakšen tobogan, ni mogoče uiti, saj vsako delo prej ko slej zvede na kak slogan, razlika je le v tem, pravi Foucault, da so za mojo *Norost v času klasicizma* potrebovali petnajst let, danes pa je ta proces veliko hitrejši in krajši (prim. *DE II*, 1274-1275).

Zaradi tega potem ne preseneča, da je moral proti sloganizaciji svoje lastne teorije, h kateri je, da se razumemo, seveda prispeval tudi sam, brž hiteti pojasnjevati, da sicer Panoptikon je fikcija – toda fikcije delujejo, funkcionirajo; da resda obstaja malo zaporov, ki bi sledili Benthamovi ideji do potankosti – pa se v resnici skorajda vsi pri njem zgledujejo; da je treba Benthama dojeti kot dopolnilo Rousseauja in razsvetljenstva – da pa razsvetljenje samo po sebi ni ne dobro ne zlo, da je Panoptikon hkrati program – a tudi utopija oziroma iluzija; da »v Panoptikonu vsi ali večina nadzorujejo vsakogar«²² – a da je tam, kjer je oblast tudi upor; da ne boj ne upiranje nimata nobenega smisla – in da vendarle ni vse tako črno, sam da je vselej bil absolutni optimist, itn. Da ga vse to vodi v aporijo, je Foucault sam najbrž ugotovil ob vprašanju, če bi ne bilo kaj bolje, ko bi zaporniki prevzeli osrednji stolp in če bi namesto stražarjev sedaj oni upravljali s Panoptikonom?²³ Je potem čudno, da panoptizmu sledi na prvi pogled diametralno nasprotna teza, da »oblast ne obstaja«? To pa ne pomeni, da oblasti ni, kajti reči: »Le pouvoir, ça n'existe pas« (*DE II*, 302), še posebej, če to storiš v intervjuju za lacanovsko revijo *Ornicar*, pomeni nekaj drugega. Kot opozarja že Joan Copjec,²⁴ to prav gotovo napoteva na Lacanovo tezo »Ženska ne obstaja«, saj ne gre za to, da oblasti ni (kot bi bilo v primeru »il n'y a pas«), temveč, da oblast ne ekstistira, a insistira, da oblast ne obstaja, a zato deluje. Toda kako? »Oblast ne obstaja. Reči hočem tole: po mojem mnenju se ideja o nekakšni oblasti, ki se nahaja na določenem kraju ali pa izvira iz neke dane točke, opira na lažno analizo, ki sprejeda precejšnje število pojavov. Oblast so v resnici odnosi, snop bolj ali manj organiziranih, piramidasto razvrščenih in usklajenih odnosov.«²⁵

Očitno tako pride do drugačnega poudarka. Sedaj Foucault ne govori več o panoptizmu, pač pa o »strategijah brez subjekta« in se s tem v nekem pomenu vrača k izhodišču zahteve, ki jo postavlja že od seminarja »*Il faut défendre la société*« leta 1976 dalje, zahteve, ki nastopa tudi v *Volji do vednosti* in ki

²² *Vednost, oblast, subjekt*, str. 50.

²³ *Ibid.*, str. 55.

²⁴ Joan Copjec, *Read My Desire. Lacan against the Historicists*, MIT Press, Cambridge (Ma.) & London 1995, str. 3.

²⁵ *Vednost, oblast, subjekt*, str. 80.

jo skuša premisliti skozi teorijo panoptizma. Ta programska zahteva, ki jo skuša misliti na različne načine, se glasi: v politični teoriji je »kralju treba odsekati glavo«. ²⁶ Najprej gre za to, da država ni nikakršen veliki totalitarni subjekt, ki bi zasedel polje celotnih oblastnih razmerij, pač pa je nekaj sekundarnega – za svoje delovanje potrebuje že obstoječa oblastna razmerja. V tej točki seveda Foucault kritizira tisti marksistični program, ki si za cilj postavlja zavzetje države in ki oblast dojema predvsem kot oblast države. Druga poanta je uperjena proti kralju kot nosilcu zakona, ki se nahaja v ideologijah »osvoboditve želje« in freudomarksistični teoriji Reicha in Marcuseja, proti psihoanalizi nasploh in nenazadnje proti negativnosti kot taki. Paradokсно je, da sam po drugi strani ne v *Volji do vednosti* ne drugod ne predstavi drugega kot ravno *negativne* teorije oblasti (tega, kaj vse oblast *ni*) – oblast, zakon, tako ni nekaj, kar zatira, temveč spodbuja, ustvarja, zapeljuje, producira in preči telesa ter na ta način šele vzpostavlja tisto, kar naj bi bilo predmet represije. ²⁷ Smo družba, pravi Foucault, ki spolnosti ne zatira, saj spodbuja njeno izražanje (prim. *DE II*, 103). Opozarja na vseprisotnost izpovedovanja na radiju in televiziji (prim. *DE II*, 412) in poudarja, da smo postali »družba, ki neprestano kaj priznava. Priznanje je na široko razširilo svoje učinke: v pravu, v medicini, v pedagogiki, v družinskih odnosih, v ljubezenskih zvezah, v najbolj vsakdanjem redu in v najbolj slovesnih obredih; priznavamo svoje zločine, priznavamo svoje grehe, priznavamo svoje misli in svoje želje, priznavamo svojo preteklost in svoje sanje, priznavamo svoje otroštvo; priznavamo svoje bolezni in svoje stiske; z največjo točnostjo si prizadevamo povedati tisto, kar je najtežje povedati; priznavamo javno in zasebno, staršem, vzgojiteljem, zdravniku, tistim, ki jih imamo radi; v užitku in trpljenju govorimo sami sebi priznanja, ki jih ni moč dati nikomur drugemu in iz katerih pišemo knjige«? ²⁸ Spolnost in seks sta postala vznemirjajoči uganki – ne zato, ker bi »moderne družbe seksu namenile prostor v senci, temveč so se zaobljubile kar naprej govoriti o njem, tako da so mu dale pomen *prave* skrivnosti.« ²⁹ Mar Foucault nima v nekem temeljnem pomenu prav, saj smo postali prava kozmopolitska družba, družba *Cosmopolitana*, družba, v kateri se skuša pojasniti vse kavzalno-mehanične priprave za intimo in romanco, v kateri se brez olepšav in prikrivanja govori o seksu, samo o seksu in še vedno samo o seksu, družba, v kateri ni dovoljeno ne-uživati, družba, v kateri je treba uživati in govoriti o užitku, prav zaradi te obsedenosti po razgaljenju skrivnosti, pa sama

²⁶ Prim. *ibid.*, str. 66 in 50; *Volja do znanja*, str. 93 in 101.

²⁷ Za širše o negativni in pozitivni teoriji oblasti pri Foucault prim. Mladen Dolar, »Spremna beseda«, *Vednost, oblast, subjekt*, str. 17–25 in sq.

²⁸ *Volja do znanja*, str. 63.

²⁹ *Ibid.*, str. str. 39.

skrivnost šele zares postane skrivnost. Vse je razgaljeno in vse je na površini, pa vendar se zdi, da znotraj tega vztraja neko nemožno realno jedro. Mar ni Foucault v tej točki zakona kot zapovedi, nadjazovske zapovedi po užitku, prišel preblizu Lacanu iz uvodnih strani seminarja XX., tako da zadrege z *Zgodovino seksualnosti* tudi po tej plati ne presenečajo?

Tretji pomen zahteve, da je »kralju treba odsekati glavo«, za Foucaulta pomeni, da oblast nima središča – »ne iščimo glavnega štaba, ki predseduje racionalnosti oblasti«, pravi v *Volji do vednosti*. »Niti razred, ki vlada, niti skupine, ki nadzirajo državne aparate, niti tisti, ki sprejemajo najpomembnejše ekonomske odločitve, ne vodijo celotne mreže oblasti, ki funkcionira v neki družbi.« Vsi smo »vključeni v značaj velikih brezimnih, skoraj nemih strategij.«³⁰ Zato se je treba pri analizi oblasti »otresti osebe Vladarja«, pravi Foucault v nadaljevanju na istem mestu. »Ker je bila njegova eksistenca utemeljena v božji volji, je bil kralj izvor pravice, zakonov in oblasti. Oblast, ki jo je utelešal, je bila lahko samo dobra: slab kralj je bil bodisi napaka zgodovine, bodisi kazen, ki jo je nad človeštvo poslal Bog kot absolutno dobri suveren. Če pa, ravno obratno, oblast deluje kot mašinerija, ki jo poganja kompleksen sistem zobcev, kolesc in prestav, in če osebo določa mesto, ki ga ta zaseda, ne pa njena narava, potem na posameznika samega ni mogoče kaj prida staviti.«³¹ Tu smo pri četrtem pomenu programske zahteve – gre namreč za kralja kot posameznika, individuuma. Še več. Suveren kot posameznik ne šteje nič zato, ker posameznik ni suveren. »Moja hipoteza je«, pravi Foucault, »da individuum ni danost, na kateri se izvaja in izčrpava oblast. Individuum je s svojimi značilnostmi, svojo identiteto, svojo pričvrstitvijo nase, produkt nekega razmerja oblasti, ki se izvaja nad telesi, množvi, gibanji, željami, silami.« (*DE II*, 36–37) Drugače rečeno, individuum ne more biti izhodišče in zatočišče pred oblastjo, saj je sam »eden prvih učinkov oblasti« (*DE II*, 180).

S tem smo v osrčju problematike, ki jo Foucault obravnava v predavanjih »*Il faut défendre la société*«. Tudi tu ga zanima vprašanje, kako se dogaja »assujettissement«, kako se materialno konstituirajo posamezniki kot subjekti. Nasploh je mogoče reči, da v tem seminarju nastopa večina elementov, ki smo jih omenili že zgoraj. Tudi tu se Foucault zoperstavlja pojmovanju, ki ga sam imenuje »ekonomizem« v teoriji oblasti. Najprej to zanj pomeni, da naloga oblasti ni reproducirati produkcijskih odnosov, po drugi strani pa oblast ni nekaj, kar kdorkoli poseduje, temveč nekaj, kar kroži, kar funkcionira zgolj v obliki verige, nekaj, česar si nikoli ni mogoče prisvojiti. Oblast funkcionira. Oblast funkcionira zgolj v mreži – »oblast se niti ne daje, ne izmenjuje, ne

³⁰ *Ibid.*, str. 99.

³¹ *Vednost, oblast, subjekt*, str. 50.

jemlje nazaj, temveč se izvaja«. Oblast je zgolj »en acte«, je nekaj, kar je udejanjeno in kar se z izvajanjem, udejanjanjem le še krepi, oblast je oblast le, če in ko deluje. Če teorija suverenosti predpostavlja tri elemente: subjekt, enotnost oblasti, zakon, če Hobbes izhaja iz individuumov, to potem pomeni, da se je treba »znebiti Leviathanovega modela«. ³² Foucault predstavi še dve drugi svoji izhodišči: hipotezo o zatiranju, ki jo pripiše Reichu, Freudu in Heglu, ter hipotezo o tem, da je oblast vojna, ki jo imenuje Nietzschejeva hipoteza. ³³ Ker je zanj sam pojem »zatiranja« še vedno pravno-disciplinarni pojem, ker je suverenost teorija, ki prekriva in upravičuje disciplinarno oblast, ker sama vzpostavlja politično razmerje izhajajoč iz subjekta, subjekt pa, ne glede na starodavne želje od Solona do Kanta, ni nevtralen subjekt, temveč subjekt, ki se vojskuje, ki se bori, je treba z druge plati premisliti Clausewitzovo reklo, da je politika nadaljevanje vojne z drugimi sredstvi (prim. tudi *DE I*, 1570). Prva tarča pri tem je nedvomno Hobbes, ki prave, resnične, zaresne vojne ne pozna, saj je pri njem vojna (vseh proti vsem) zgolj neke vrste fikcija. Neko naravno stanje, drugič, pa vendarle obstaja, vendar ne tam, kjer bi ga pričakovali. Ko Foucault parafrazira Hobbesovo znano geslo »homo homini lupus« v »homo homini rex« (*DE II*, 247), pri tem meri na institucijo »lettre de cachet«, zapornega povelja izdanega na ukaz kralja oziroma, redkeje, pripadnika visokega plemstva, ki je lahko brez utemeljenih razlogov v zapor spravilo kogarkoli. Kot pokaže podrobnejše proučevanje, pri tem ni šlo za kako samovoljo samega suverena, pač pa je do tega ukaza vselej prišlo na prošnjo ali zahtevo neposredne okolice tistega, na katerega se je ukaz nanašal, najpogosteje njegovih bližnjih. Tako se je mož zlahka odkrižal nezveste ali nezaželene žene, žena moža, družina svojih članov, bratje svojih tekmecev pri dediščini itn. Skratka, ne gre za to, da bi nekakšna vojna vseh proti vsem predhodila nastopu suverene oblasti ter potem izginila, nasprotno, predstavlja njeno dopolnilo – absolutizem gre vselej z roko v roki z določeno oblastjo »od spodaj«. Tretja tarča pa je prav gotovo sam Marx, kolikor gre v premisleku politike kot vojne in boja nenazadnje za premislek tega, kaj sploh je razredni boj. Ko se tako Foucault loteva tematike boja ras in francoskih zgodovinarjev (zlasti Boulainvilliersa), je treba vselej imeti pred očmi dejstvo, da na nekem drugem mestu posebej poudari, da je Marx na idejo razrednega boja naletel ravno pri francoskih zgodovinarjih (prim. *DE II*, 501), kar pomeni, da premislek omenjene problematike vselej pomeni tudi premislek Marxa.

³² »Il faut défendre la société«, str. 30.

³³ Medtem, ko v *Dits et écrits* (prim. *DE II*, 172), v istem tekstu ista hipoteza nastopa kot Clausewitzova hipoteza.

Prav tu, v točki boja, binarnosti, so nekateri interpreti videli nezvestobo in izdajo lastnih Foucaultovih načel, tisti, ki hitijo braniti Foucaulta, pa se v svoji naglici pravzaprav sploh ne sprašujejo, zakaj pri tem gre.³⁴ Zakaj Foucault uvaja v razpravo nek diskurz, ki »raztrga družbo«,³⁵ zakaj se tako obširno posveča boju Normanov in Saksoncev, boju levellers in diggers³⁶, zakaj zanj diskurz o zgodovini rasnih bojev pomeni »konec Antike«,³⁷ »prelom«,³⁸ zakaj trdi, da je nevidni nasprotnik Leviathana »conquête«, zavojevanje in osvojitve,³⁹ čemu se sploh toliko ukvarja z Boulainvilliersovo razlago tega, kako so močni postali šibki in kako so šibki postali močni?⁴⁰ Videti je, da so si interpreti enotni v tem, da pravzaprav ne vedo, kaj z vsem tem sploh početi: eni tako iščejo vire, pri katerih se je Foucault napajal, drugi ga skušajo faktografsko popraviti, tretji odkrito priznajo zadrego. Nemara pa bi bilo treba odgovor poiskati drugje. Tisti, s katerim Foucault polemizira, ni zgolj Marx, temveč tudi Hegel. Hegel, kolikor skuša Foucault izgnati protislovje in dialektiko, kolikor se nobena obravnava boja ne more izogniti heglovskemu boju gospodarja in hlapca. Kot protiutež temu mitu *par excellence*, proti dialektiki, se Foucault zateka k neki zgodovinski pripovedi, nevede in nehote tako Heglu zoperstavi osnovno gesto Schellinga, Schellinga kot teoretika fantazme *par excellence*.⁴¹ Kaj je namreč fantazma drugega kot⁴² upravičenje tega, zakaj je močnim uspelo in šibkim spodletelo, shema, ki priskrbi koordinate samorazumevanja, ki jih podaja ta novi zgodovinski diskurz, kaj je drugega kot dvojnost stabilizirajoče in destabilizirajoče razsežnosti, ki ju ta diskurz vpeljuje, kaj je Foucaultovo opiranje na razmerja oblasti drugega kot vpeljava intersubjektivne razsežnosti fantazme, te zgodbe, ki služi zakritju neke izvorne zagate, tega nemogočega pogleda na lastno spočetje (nenazadnje Foucault govori o nastopu in rojstvu novega subjekta⁴³), in kaj zanima Foucaulta

³⁴ Prim. tekst Thomasa C. Holta v: *Lectures de Michel Foucault*. Vol. 1, str. 81–96, zlasti str. 82 ter zbornik *FOUCAULT au Collège de France: un itinéraire*, ur. Guillaume le Blanc in Jean Terrel, Presses Universitaires de Bordeaux, Pessac 2003, str. 112.

³⁵ »*Il faut défendre la société*«, str. 64.

³⁶ Širše o gibanju »levellers« prim.: Franck Lessay, »Joug normand et guerre des races: de l'effet de vérité au trompe l'oeil« in Pierre Lurbe, »Le mythe de Robin des Bois« v: *Cités* (»Michel Foucault: de la guerre des races au biopouvoir«), št. 2/2000, PUF, Pariz 2000.

³⁷ »*Il faut défendre la société*«, str. 65.

³⁸ *Ibid.*, str. 66.

³⁹ *Ibid.*, str. 85.

⁴⁰ *Ibid.*, str. 142.

⁴¹ Prim. Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder. An Essay on Schelling and Related Matters*, Verso, London & New York 1996.

⁴² Za različne pomene lacanovskega pojmovanja fantazme prim. Slavoj Žižek, *Kuga fantazem*, Analecta, Ljubljana 1997, str. 9–32.

⁴³ Prim. »*Il faut défendre la société*«, str. 116.

drugega kot ravno moment vzpostavitve neke oblasti, nekega zakona? Tudi tedaj, ko Foucault vztraja pri temu, da se oblast z izvajanjem krepi, v nekem pomenu polemizira s Heglom: »Po Heglu je dialektika gospodarja mehanizem, s katerim oblast gospodarja izprazni že samo dejstvo izvajanja te oblasti. Tisto, kar hočem pokazati, je nasprotno: da se oblast s svojim izvajanjem krepi.« (DE I, 1685)

Ob biopolitiki in biooblasti

Kako potem v pravkar orisano vključiti premik od oblasti k biooblasti in biopolitiki? Kako to, da se vpeljava novega diskurza, ki raztrga družbo, v »*Il faut défendre la société*« izteče v vpeljavo biooblasti? Bi morali glede na to, da Foucault po letu 1977 vse bolj govori o prehodu od »teritorialne države« k »državi populacije«, prav v populaciji videti poskus razdelave novega subjekta? Kam umestiti sam govor o biopolitiki in biooblasti? V prehod k družbi norme, glede na to, da je »druga posledica tega razvoja biooblasti vse večji pomen, ki ga delovanje norme dobi na račun pravnega sistema zakona. [...] Družba, ki postavlja norme, je zgodovinska posledica tehnologije oblasti, ki je osredotočena na življenje.«⁴⁴ Je treba v biooblasti videti dopolnilo oblasti, glede na to, da gre za oblast, ki je različna »od novih postopkov oblasti, ki ne funkcionirajo več kot pravo, temveč kot tehnika, ne kot zakon, temveč kot norma, ne kot kazen, temveč kot kontrola, in ki se izvajajo na nivojih in v oblikah, ki presegajo državo in njene aparate?«⁴⁵ Foucault vsekakor išče neko tehniko oblasti, ki ne izključuje disciplinarne tehnike⁴⁶ in nedvomno skuša misliti skupaj dva mehanizma, ki nista na isti ravni, pri čemer je en mehanizem disciplinarni, drugi regulacijski.⁴⁷ A po drugi strani se na določenih mestih pojavi vtis, da biooblast predstavlja nadomestitev stare oblasti suverena, da geslo »faire mourir et laisser vivre« nadomesti novo načelo »faire vivre et laisser mourir«. Hkrati skuša Foucault najti točko križanja obeh ravni: enkrat je to *norma*, kot nekaj, kar je mogoče aplicirati tako na telo, ki se ga hoče disciplinirati, kakor tudi na populacijo, ki se jo hoče regulirati,⁴⁸ drugič je to seksualnost, ki se nahaja v križišču telesa in populacije.⁴⁹

Kako pa je z biopolitiko? Na prvi ravni so zadeve jasne – biopolitika je za

⁴⁴ *Volja do znanja*, str. 149.

⁴⁵ *Ibid.*, str. 93.

⁴⁶ »*Il faut défendre la société*«, str. 215.

⁴⁷ *Ibid.*, str. 223.

⁴⁸ *Ibid.*, str. 225.

⁴⁹ *Ibid.*, str. 224.

Foucaulta reguliranje celotnega skupka procesov, v katerega spadajo urejanje rojevanja in minevanja, stopnje reprodukcije, plodnosti populacije itn. A tudi tu že v naslednjem koraku naletimo na težave. Kot pripominja Bruno Latour, je »tako kot veliko Foucaultovih izrazov tudi 'biopolitika' eden tistih izrazov, ki zbudijo kritičnega duha in ga takoj tudi že paralizirajo.«⁵⁰ V nekem pomenu je termin sam po sebi preprosto premočen. Čim ga vpeljemo, dobimo nekaj, kar je videti vsemogočno in vseobsegajoče. Na določenih mestih zadeve še dodatno poslabšajo Foucaultove pripombe, da biopolitika v pomenu policije vključuje vse (prim. *DE II*, 974). Nadaljnja težava je potem v tem, da ima biopolitika pri Foucaultu vsaj dva pomena. V nekaterih tekstih je izenačena s policijo oziroma s tistim, kar so Nemci v 18. stoletju imenovali *Polizeiwissenschaft*, državno ohranjanje reda in discipline.⁵¹ Po drugi strani pa je videti, da biopolitika nakazuje trenutek prehoda, prekoračitve tradicionalne dihotomije država/družba k nekakšni politični ekonomiji nasploh. Prav v tej točki nastopijo problemi in v tej točki biopolitika nakazuje tudi prehod od politike k etiki in subjektu.

Kaj natanko pravzaprav Foucault pove o biopolitiki izven seminarja »*Il faut défendre la société*«? Problematika je zajeta v naslednjih Foucaultovih tekstih, objavljenih v *Dits et écrits*: Prvi je predavanje »El nacimiento de la medicina social« v Rio de Janeiru oktobra 1974 (objavljeno v portugalsčini leta 1977)⁵², drugi »La politique de la santé au XVIIIe siècle«⁵³, tretji »Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine«⁵⁴, predavanje na Centro Biomedico v Rio de Janeiru oktobra leta 1976, četrti »Naissance de la biopolitique«⁵⁵ iz leta 1979, peti »As malhar do poder«⁵⁶, predavanje na univerzi Bahia leta 1976, ki je v izvorniku izšlo v dveh delih leta 1982, in šesti »The Political Technology of Individuals«⁵⁷, predavanje na univerzi Vermont oktobra 1982, ki je izšlo leta 1988. Kot vidimo, se je Foucault problematike lotil že oktobra leta 1974, se nekaj časa z njo aktivno ukvarjal – zlasti v letih 1978 do 1980 v svoji seminarjih na Collège de France –, ter se k njej vrnil še enkrat oktobra leta 1982.

Nastanek biopolitike, če smiselno povzamemo vse skupaj, je povezan s

⁵⁰ Prim. Bruno Latour, str. 95.

⁵¹ Rancière meni, da gre v resnici termin biopolitike pri Foucaultu razumeti predvsem v tem pomenu, ter se obenem distancira od svoje naslonitve na Foucaulta v *La Méésentente*. (Prim. *Multitudes*, str. 90 in Jacques Rancière, *La Méésentente. Politique et Philosophie*, Galilée, Pariz 1995, str. 51.)

⁵² Prim. »La naissance de la médecine sociale« v: *DE II*, str. 207–227.

⁵³ Prim. *DE II*, str. 13–27 objavljeno 1976 in str. 725–742 razširjena različica iz 1979.

⁵⁴ Prim. *DE II*, str. 40–57.

⁵⁵ Prim. *DE II*, str. 818–826 in pričujočo številko *Filozofskega vestnika*.

⁵⁶ Prim. »Les mailles de pouvoir« *DE II*, str. 1001–1020.

⁵⁷ Prim. *DE II*, str. 1632–1648.

prelomom, ki se je zgodil sredi 18. stoletja, ko je življenje kot takšno dobilo neko drugačno, višjo vrednost. Na ravni družine naekrat ni šlo več le za zagotovitev zadostnega števila otrok, pač pa jim je bilo treba tudi primerno urediti življenje. Večjo občutljivost za vrednost življenja je tako treba razumeti v etičnem kot tudi čisto ekonomskem pogledu, kot vrednost delovne sile. Vzemimo vojsko. Z napredkom vojaške tehnike in uvajanjem novih orožij se je vojakovo šolanje podaljšalo, tako pridodano novo vrednost pa je bilo škoda prepoceni izgubiti. Če je vojska zaradi nehigiene in odsotnosti zdravstvenih ukrepov, še preden je sploh prišla do bojišča, izgubila že večino svojih vojakov (v nekem primeru celo pet šestin), je bilo tu nedvomno nekaj narobe. Nasploh, pravi Foucault, je bila »za kapitalistično družbo najpomembnejša biopolitika« (prim. *DE II*, 210), biopolitika, ki populacijo »obravnava kot skupek živih bitij« (prim. *DE II*, 723). Pri tem ni šlo le za določeno politiko zdravja, temveč še za nek splošnejši proces, proces, ki iz dobrobiti celotne družbe naredi enega izmed bistvenih ciljev politične oblasti (prim. *DE II*, 729). Biopolitika tako predstavlja skupek funkcij vojne in miru, ohranjanje reda in organizacije bogatenja, ureditev družbe kot okolja fizične dobrobiti, optimalnega zdravja in dolgoživosti. »Izvajanje teh treh zadnjih funkcij (reda, bogatenja, zdravja) ne zagotavlja toliko enkrateno aparat kolikor skupek ureditev in raznoterih institucij, ki v 18. stoletju nosijo generično ime 'policija'.« (*DE II*, 17) Policijo ne gre razumeti v današnjem zoženem pomenu besede, temveč širše. Vzemimo definicijo policije J. H. G. von Justija iz leta 1756: »Policija je skupek zakonov in ureditev, ki zadevajo notranjost države, ki merijo na utrditev in povečanje njene moči, dobro rabo njenih sil in ki njenim podložnikom priskrbijo srečo.« (*DE II*, 730) Kar zadeva samo politiko zdravja govori Foucault o treh etapah izoblikovanja družbene medicine – o medicini države (Nemčija), urbani medicini (Francija) in medicini prisilnega dela (Anglija), kjer je zdravstvena oskrba predstavljala podaljšek skrbi za revne (prim. *DE II*, 210–223). Če urbana medicina predstavlja ukrepe na področju urbanizma mesta, ki so nadgradili stare ukrepe zoper kugo in gobavost (primer, ki ga obravnava Foucault, je, kako so od srede 18. stoletja v Parizu sistematično pričeli urejati oskrbo s čisto in neoporečno pitno vodo, z gradnjo širokih bulevarjev in rušenjem starih zadušljivih ulic zagotovili kroženje zraka, preselili pokopališča na rob mesta), potem prvo moderno državo s svojimi ukrepi na področju državne medicine predstavlja Prusija, ki se je aktivno posvetila javni medicini. Mimogrede, med Kantovimi interpreti so številni poudarjali narnost obsesivno Kantovo obsedenost z zdravim življenjem in skrbjo za dolgoživost – s tega, Foucaultovega gledišča, pa lahko lepo vidimo, kako je bil Kant »v trendu«, kako ni šlo za neko osebno čudastvo in muho, temveč za tedaj splošno razširjeno moderno tendenco. Tretji program, program, ki ga

uvaja Anglija, predstavlja celovit paket ukrepov, usmerjenih proti nalezljivim boleznim (cepljenje), kakor tudi proti dejanskim in možnim žariščem bolezni. Ta program izvaja Health Service. Vzporedno s temi procesi se sredi 18. stoletja tudi spremeni vloga bolnišnice. Bolnišnica, ki je dotlej predstavljala kraj, od koder ni vrnitve, kraj, kamor so ljudje prišli umret, hiralnico, se spremeni v kraj, kjer zdravijo, to pa je mogoče le ob kompleksni reformi tako same institucije bolnišnice, kjer se okrepi vloga zdravnika, poveča njegovo prisotnost (vizite so odslej večkrat na dan) ter zagotovi zbiranje podatkov, ki služi obdelavi primerov, njihovi primerjavi, novim ukrepom in novi vednosti.

Če drži, da so v 18. stoletju iznašli biopolitiko, da sta tedaj življenje in telo postala predmet oblasti, kaj vse to pomeni za 20. stoletje? Drugače rečeno, kakšna je biopolitika danes? Nedvomno je v znamenju tistega, kar imenuje Foucault »načrt Beveridge«. Ta načrt, ki ga je sredi druge svetovne vojne, leta 1942 v Veliki Britaniji pripravil lord Beveridge, združi »vse tri nivoje« (prim. *DE II*, 228), se pravi urbano, državno in socialno medicino, o kateri smo govorili zgoraj. Ta načrt, ki ga država pripravi v času največjega klanja – Foucault pripominja, da se cinično sporočilo države glasi: Vi se kar mirno pobijajte med seboj, sama bom poskrbela za zdravo življenje! – pomeni, da družba oziroma država vzame nase ne le zagotovitev življenja, temveč zagotovitev zdravega življenja. Čim pa država vzame nase odgovornost za zdravje, le-to vstopi na področje makro-ekonomije ter postane tudi »predmet političnega boja« (*DE II*, 42). S povečano skrbjo za telo oziroma zdravo telo nasploh se rodi »somatokracija«, ob sočasnem odkritju antibiotikov pa se tako rodijo sodobni sistemi zdravstvenega zavarovanja. Nemara velja poudariti, da Foucault kritizira tiste sodobne kritike medicine (zlasti Ivana Illicha in Andréja Gorza),⁵⁸ ki trdijo, da je medicina vselej lahko ozdravila le tiste bolezni, ki jih je z dnevnega reda spravil splošni družbeni napredek. Težava anti-medicine je v tem, pripominja Foucault, da lahko medicini zoperstavi zgolj dejstva in projekte, ki izhajajo iz neke določene oblike medicine. Ob vsem tem procesu, ki ga opisuje Foucault, pride v razmerju države do populacije do tistega, kar Foucault imenuje »pakt varnosti«, do »nastanka družb varnosti« (*DE II*, 386). Ob ekonomski krizi leta 1974 Foucault prvič opozori na samo krizo, ki izhaja iz takšnega »načrta Beveridge« za državo blaginje, oziroma na krizo velikih zdravstvenih sistemov, ki izhaja iz pakta varnosti. Kasneje, v začetku osemdesetih (prim. *DE II*, 1333), opozarja, da samo zdravstveno zavarovanje pomeni vse več odvisnosti državljanov od sistema, vse več zahtev od zdravstvenega sistema, ki na vse večje zahteve ne zmore in tudi ne bo zmožgel odgovoriti (prim. *DE II*, 1187) – čemur smo dandanes, dve desetletji zatem priča povsod po svetu.

⁵⁸ Prim. André Gorz, *Ekologija i politika*, Prosveta, Beograd 1982, str. 181–230.

Kam se torej umeščata premislek biopolitike in biooblasti? »Lahko bi rekli«, pravi Foucault, »da so zdravniki v 20. stoletju na tem, da iznajdejo družbo norme in ne družbo zakona. Tisto, kar vodi družbo, niso kodeksi, temveč nenehno razlikovanje med normalnim in anormalnim, nenehno obnavljanje sistema normalnosti.« (*DE II*, 50) Drugače rečeno, »vstopili smo v tip družbe, v kateri oblast zakona ne zmanjšuje, temveč se vključuje v mnogo splošnejšo oblast: grobo rečeno, oblast norme. [...] Postajamo družba, ki je v bistvu izražena skozi normo.« (*DE II*, 75) V tem pomenu biopolitika kot policija predstavlja »nove tehnike, ki omogočajo reintegracijo individuuma v družbeno entiteto« (*DE II*, 1639), novo mrežo biooblasti oziroma »soma-oblasti« (*DE II*, 231), in te »mreže oblasti sedaj prečijo zdravje in telo« (*DE II*, 347). Kot vidimo se premislek biooblasti in biopolitike giblje znotraj istih koordinat in težav, ki sicer nastopijo ob problematiki oblasti. Zato se Foucault odloči za drugačen poudarek: »To pa pomeni, da v središče analize ne umestimo niti splošnega načela zakona niti mita oblasti, temveč kompleksne in raznotere prakse neke 'vladnosti' [gouvernementalité], ki po eni strani predpostavlja racionalne oblike, tehnične procedure, instrumentacije preko katerih se izvaja, in po drugi strani, strateških iger, ki razmerja oblasti, katera bi morala zagotoviti, naredijo za nestabilne in obrnljive.« (*DE II*, 1401) Leta 1978 tako v ospredje stopi problematika »vladnosti«, ki jo Foucault razume takole: »Z vladnostjo [gouvernementalité] razumem skupek, ki ga vzpostavljajo institucije, procedure, analize in refleksije, izračuni in taktike, ki omogočajo izvajanje te tako specifične kot kompleksne oblike oblasti, ki ima za svojo glavno tarčo populacijo, za glavno obliko vednost politično ekonomijo, za bistveni tehnični instrument dispozitive varnosti. Drugič, pod 'vladnostjo' razumem tendenco, smer sile, ki na celotnem Zahodu že zelo dolgo nenehno vodi k prevladi tega tipa oblasti, ki bi ga lahko imenovali 'vlada' ['gouvernement'] nad vsemi drugimi: suverenostjo, disciplino; kar je po eni strani pripeljalo do razvoja nekega celotnega niza specifičnih aparatov vlade in po drugi do razvoja nekega celotnega niza vednosti. Z vladnostjo bi, na koncu, po moje kazalo razumeti proces, ali bolje, rezultat procesa, preko katerega je država pravice srednjega veka, ki je v 15. in 16. stoletju postala administrativna država, vse bolj postajala 'vladana' ['gouvernementalisée].« (*DE II*, 655)

Foucault onstran Foucaulta: Med demokracijo in koncentracijskim taboriščem, med reformizmom in revolucijo

»Vladnost« tako postane glavno izhodišče pri premisleku krize, ki smo ji priča – »krize disciplinarne družbe« (*DE II*, 532), krize zahodne misli, ki je

identična s koncem imperializma (prim. *DE II*, 622), krize, zaradi katere je »naš čas podoben koncu srednjega veka« (*DE II*, 913). »Zadeve«, skratka, »so se nemara spremenile, bitka morda ni več ista« (*DE II*, 167). Odslej pri Foucaultu prevladujejo bolj umirjeni toni in drugačni poudarki. Mar to pomeni, da opušča tematiko biooblasti in biopolitike? Leta 1983 na vprašanje, ali bo spisal genealogijo biooblasti, odgovarja izmikajoče in hkrati pomenljivo – takšno genealogijo bi bilo načeloma mogoče spisati, a sam za to nima časa (prim. *DE II*, 1205). Videti je, da smo priča povsem drugačni tonaliteti, sedaj je govora o tehnikah oblasti, liberalizmu, razsvetljenstvu, krizi države blaginje in jalovosti kritične pozicije do oblasti za vsako ceno. Neka razmerja oblasti so neizogibna in demokracija pač ne more obstajati, če ni razmerij vladnosti (prim. *DE II*, 1570).

Nasploh bi pri Foucaultu zaman iskali dramatičnost, na kakršno naletimo v Agambenovi opredelitvi biopolitike. Obstajajo seveda izjeme, denimo takrat, ko Foucault v enem svojih karitativno legionarskih popadkov, če si lahko izposodimo terminologijo Badioujeve *Etihe*, govori o tem, da veliki mednarodni tehnokrati s svojimi odločitvami odločajo o življenju in smrti, lakotah in preživetju celotnih populacij (prim. *DE II*, 1466). Agambenu se najbolj približa takrat, ko razglasi, da je »thanatopolitika hrbtna plat biopolitike« (*DE II*, 1645). A pri vsem tem je sam daleč od tega, da bi tako kot Agamben razlikoval življenje in golo življenje, *bios* in *zoe*, da bi koncentracijsko taborišče naredil za skrito matrico in *nomos*, da bi govoril o tem, da je koncentracijsko taborišče prostor, ki se odpre, ko izredno stanje postane pravilo. Kaj bi pravzaprav lahko rekli o temeljnem Agambenovem očitku Foucaultu, da je njegova meja v tem, da nikoli ni tematiziral koncentracijskega taborišča in totalitarnih držav 20. stoletja?⁵⁹

Da ima po svoje prav, kolikor ne prvi ne drugi pri Foucaultu nikoli ne nastopata kot nekaj specifičnega, da pa se moti, kolikor predpostavlja, da oboje za Foucaulta ne predstavlja problema. K problemu koncentracijskega taborišča se Foucault pogosto vrača, res pa je, da ga v nekem pomenu relativizira, bodisi kolikor v njem vidi zgolj nekaj srednjega med terorjem in disciplino (prim. *DE II*, 69) bodisi kolikor ga primerja z delavskimi naselji v zgodnjem obdobju kapitalizma 19. stoletja (prim. *DE II*, 401). Po drugi strani priznava, da je koncentracijsko taborišče izum demokratične države, Anglije, kar pa ne pomeni, da je demokracija totalitarizem, oziroma, da obstoj koncentracijskega taborišča tako v demokratični kot v totalitarni deželi pomeni, da med njima ni razlik (prim. *DE II*, 910). Nasploh lahko rečemo, da sam termin totalitarizem Foucault uporabi le redko, dvakrat ali trikrat (prim. *DE*

⁵⁹ Giorgio Agamben, *Homo sacer I.*, str. 12.

II, 385, 855, 910), saj raje natančneje govori o nacizmu, fašizmu in stalinizmu, oziroma »teh dveh črnih zgodovinskih dediščinah dvajsetega stoletja, fašizmu in stalinizmu« (DE II, 400). Vedeli smo, pravi Foucault, da obstoji gulag, njegove razsežnosti in razširjenost smo začutili že v petdestih in šestdesetih (prim. DE II, 142). Čeravno pravi, da bi morali razlikovati med samo institucijo gulaga in vprašanjem, zakaj nastopi (prim. DE II, 419), pa vendarle priznava, da je tako izkustvo stalinizma kot kitajske revolucije vplivalo na razumevanje marksizma in tradicionalne analize marksizma naredilo za neuporabne (prim. DE II, 377). Na drugi strani se nahajata fašizem in nacizem. Če nacizem nastopa predvsem ob koncu seminarja »*Il faut défendre la société*«, ko skozi analizo rasizma, reza med tem, kaj si zasluži živeti in kaj ne, izključujočnosti (če hočeš živeti, mora drugi umreti), ko je treba paziti na čistost rase in življenja in ko morilsko funkcijo države, ki je možna zgolj zato, ker sama funkcionira na način biooblasti, zagotovi rasizem, se tudi tu pokaže Foucaultova meja – saj je zanj specifičnost modernega rasizma treba iskati predvsem v tehnologijah oblasti, v tem pogledu pa zanj ne fašizem ne stalinizem ne prineseta ničesar novega, saj uporabita že prisotne mehanizme (prim. DE II, 1043). Toda če v obeh obstajajo iste tehnologije oblasti, to ne pomeni, da je demokracija izenačena z izrednim stanjem – sam v začetku osemdesetih, ko se je ob državnem udaru na Poljskem močno angažiral, govori o tem, da v izrednem stanju »živi pol Evrope« (DE II, 1159), se pravi, tiste Evrope za železno zaveso. In četudi je zanj nacizem družba, ki absolutno posploši biooblast in ki s tem posploši pravico suverena da ubije,⁶⁰ pa zanj povojna demokracija pač ni nadaljevanje nacizma z drugimi sredstvi. Nazadnje, a ne na zadnjem mestu, velja nemara omeniti tudi to, da se sam, čeravno ne prispeva analize fašizma, krepko zaveda njene nujnosti, na kar opozarja v letu, ko je izšla Laclauova analiza fašizma: »Ne-analiza fašizma predstavlja eno izmed pomembnih političnih dejstev v teh zadnjih tridesetih letih. Ravno zaradi tega je mogoče iz njega narediti lebdeči označevalec, katerega glavna funkcija je denunciacija.« (DE II, 422) Kljub temu se prav ne-analiza tako fašizma kot stalinizma samemu Foucaultu nenehno vrača kot bumerang ter ga nazadnje privede do sklepa, da bi se morala zgodovinska ontologija odvrniti od vseh tistih projektov, ki pretendirajo na to, da so globalni in radikalni (prim. DE II, 1394).

Pravkar omenjeno, predvsem pa splošna sprememba tonalitete in tere-
na, s čimer biopolitika in biooblast potihoma stopita v ozadje, je razlog, da od leta 1978 termin liberalizem pri Foucaultu ni več nekaj naključnega.⁶¹ Če-

⁶⁰ Prim. »*Il faut défendre la société*«, str. 232.

⁶¹ Maria Bonnafous-Boucher, *Un libéralisme sans liberté. Du terme »libéralisme« dans la pensée de Michel Foucault*, L'Harmattan, Pariz 2001, str. 28.

ravno se Foucault loti obsežnega branja Hayeka, ekonomistov itn., pa zanj liberalizem ne predstavlja ne ekonomske ne pravne teorije, pač pa ga zanima kot »kritična refleksija vladne prakse« (DE II, 822). »Liberalizem ni očitno ne ideologija ne ideal. Je neka zelo zapletena oblika vlade in vladne 'racionalnosti'. Menim, da je naloga zgodovinarja raziskati, kako je lahko funkcional, za kakšno ceno, s katerimi instrumenti – v neki dani dobi in situaciji.« (DE II, 855) Glede na to, da naj bi predavanja *Naissance de la biopolitique* iz leta 1979, ki prinašajo podrobnejšo obravnavo liberalizma, izšla v kratkem (že konec letošnjega leta) in glede na to, da imamo na razpolago samo del tretjega predavanja,⁶² bi bilo treba morda opozoriti zgolj na eno ključno potezo liberalizma, potezo, ki ni brez povezave s tematiko, ki nas tu zanima. Ta ključna poteza se za Foucaulta nahaja v prepletu varnosti, svobode in nevarnosti. »Ni liberalizma brez kulture nevarnosti«,⁶³ brez tiste kulture, ki se bistveno razlikuje od apokaliptičnih strahov srednjega veka in ki namesto le-teh vpelje tisočero vsakdanjih nevarnosti – odtod, pripominja Foucault, razmah kriminalne literature, strah pred nalezljivimi boleznimi, degeneracijo itn. Čeprav Foucault (vsaj v tistih delih ne, ki so na razpolago) tega sam podrobneje ne razvije, bi bilo morda zanimivo podrobneje razviti to večrazsežnost »vivre dangereusement«: ta sega od danes modnih adrenalinskih in ekstremnih športov, prek vseprisotnosti raznoraznih katastrof do nenehnih opozoril, kaj vse da je nevarno za zdravje, s čimer pridemo do tistega, kar Slavoj Žižek v svojih analizah imenuje »substancia brez substance«: kave brez kofeina itn.

Druga poteza, ki je povezana s spremembo terena, spremembo, ki je povezana s poudarkom zanimanja za vladnost kot strukturiranje možnega polja delovanja drugih, je vse večji poudarek na racionalnosti in razsvetljenstvu. Ta gre z roko v roki z odkritjem frankfurtske šole: »Če bi bilo treba zunaj Francije iskati nekaj, kar ustreza delu Cavaillèsa, Koyréja, Bachelarda in Canguilhema, bomo to našli na strani frankfurtske šole.« (DE II, 433) Sam Foucault poudarja, da je frankfurtsko šolo odkril precej pozno in sicer prek branja Kircheimerja, ki je napisal izvrstno knjigo o kaznovanju (DE II, 892). V Franciji se za frankfurtsko šolo ni nihče zmenil, sam pa bi si, če bi jih poznal prej, marsikaj prihranil, pravi Foucault. Čeravno po eni strani poudarja, da mu je s pripadniki omenjene šole skupen napor pri poskusu premisleka subjekta, pa v isti sapi odločno trdi, da je pojmovanje subjekta v frankfurtski šoli precej tradicionalno. Nemara pa bi morali to trditev misliti tudi skozi njegovo lastno trditev, da ve le malo o frankfurtski šoli, kar je nenazadnje verjetno res

⁶² Prim. *FOUCAULT au Collège de France: un itinéraire*, str. 205–212 (Gre za predavanje z dne 24. 1. 1979 in prevod povzetka predavanj v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*).

⁶³ *Ibid.*, str. 209.

– nikjer, ne v *Dits et écrits* ne kje drugje, ne omenja Adorna, čeravno ga spraševalec izrecno vprašuje o njem (prim. *DE II*, 1266). Če bi ga poznal, bi se imel priložnost izjasniti o njem, a tega ne stori. Nekaj bolje je s Horkheimerjem, ki pa ga omenja vsega dvakrat (a je njegovo ime, če smo lahko nekoliko pikolovski, vsakič, tudi v indeksu imen, pisano drugače...).

Tretja poteza, ki je povezana s spremembo tonalitete in terena v tem času, je tudi neposredna navezava na Kantov spis »Kaj je razsvetljenstvo«, navezava, ki se prične – to velja posebej poudariti – torej že leta 1978 in pri kateri Foucault vztraja do konca, do obeh različic teksta o Kantu iz leta 1984.⁶⁴ Ob tem velja poudariti troje. Navezava in samouvrstitev, prvič, v tisto, kar Foucault imenuje »ontologija sedanjosti«, v kateri se na tedanje presenečenje mnogih postavi ob bok Heglu, Marxu, Heideggerju, Maxu Webru in Frankfurtski šoli, navkljub utečenemu mnenju ni nekaj, kar bi bilo značilno zgolj za poznega Foucaulta. Takšna diagnostika in ontologija sedanjosti je pri Foucaultu vselej prisotna. Vzemimo izjavo iz leta 1967: »Filozofija je dejansko prenehala hoteti izreči, tisto kar večno obstaja. Njena naloga je mnogo težavnejša in mnogo bolj minljiva – izreči tisto, kar se dogaja. V tem pomenu bi lahko govorili o neke vrste strukturalistični filozofiji, ki bi jo lahko definirali kot dejavnost, ki omogoča diagnosticirati tisto, kar je danes.« (*DE I*, 609) Razlika obeh inačic teksta o Kantu iz leta 1984, drugič, pa med drugim ni le v tem, da v drugi Kant dobi izjemno mesto, mesto preloma,⁶⁵ pač pa tudi v tem, da v drugi Foucault poudari revolucijo kot znak, ki ga ni mogoče pozabiti (kar bo kasneje v svojem branju izpostavil Lyotard⁶⁶), oziroma, da sta tako revolucija kot *Aufklärung* dogodka, ki ju ni mogoče pozabiti (prim. *DE II*, 1504). Čeravno je Foucault o tem, da je naloga intelektualca vzpostaviti isto stopnjo želje po revoluciji, zaželenosti revolucije, kakršna je vladala v 19. stoletju (prim. *DE II*, 86), nazadnje govoril leta 1976 in četudi med interpreti velja, da s spremembo, ki jo obravnavamo, nepreklicno stopi na pota reformizma in umirjenosti, čeprav se sam odpoveduje radikalnim ukrepom, vendarle omemba revolucije tudi še leta 1984 ni nepomembna, še zlasti zato ne, ker interpreti itak ne vedo, kaj bi počeli s Foucaultovim navdušenjem za iransko revolucijo ob koncu leta 1978. Kaj žene Foucaulta, da se večkrat napoti v Iran in kot dopisnik poroča neposredno s kraja dogodka? Če si zadeve ogledamo od blizu, če preberemo članke, ki jih je spisal o tem, lahko priznamo ne le, da Foucault še zdaleč ni slab pro-

⁶⁴ Prim. *Vestnik IMŠ*, nav. delo.

⁶⁵ Prim. Philippe Artières, Tristan Dagron, Frank Fischbach, Béatrice Han, Jacques d'Hondt, Didier Ottaviani, Olivier Remaud, *Lectures de Michel Foucault. Vol. 2. Foucault et la philosophie*, ur. Emmanuel da Silva, ENS Éditions, Pariz 2003, zlasti opombo na str. 121.

⁶⁶ Prim. tudi Rado Riha, *Razsodna moč. Pravilo brez opore*, v: Jelica Šumič-Riha in Rado Riha, *Pravo in razsodna moč. Od avtoritete brez jamstva do pravila brez opore*, KRT, Ljubljana 1993.

gnostik, saj napove, da bo problem islama kot politične sile bistveni problem za našo dobo in za leta, ki prihajajo (prim. *DE II*, 708), temveč tudi, da ni slab novinar, saj se zaveda kompleksnosti situacije in razmerja sil. A nekaj ga še posebej fascinira: »Impresioniral me je«, pravi, »poskus, da bi v politiki odprli dimenzijo spiritualnosti« (prim. *DE II*, 694), fascinirano je bilo videti »popolnoma poenoteno kolektivno voljo« (*DE II*, 715). S spiritualnostjo pa pridemo do točke, kjer se v eno zlije več problemov: vladnost, sestvo oziroma subjekt, ontologija sedanjosti in naloga filozofije: *problematika vladnosti* – »to je politična spiritualnost« (*DE II*, 849), *problematika »ontologije sedanjosti« in »vprašanja kolektiva* – »kaj je ta 'mi'« (*DE II*, 1499), »Kdo smo v tem našem času?« (*DE II*, 1632), kako bi bilo »možno izoblikovanje nekega prihodnjega 'mi'« (*DE II*, 1413), »ni treba biti za konsenzualnost, treba pa je biti proti ne-konsenzualnosti« (*DE II*, 1409), *naloga filozofije* – »če je vloga znanosti, da spoznamo tisto, česar ne vidimo, je vloga filozofije, da naredi vidno tisto, kar vidimo« (*DE II*, 541), »naloga intelektualca je, da spremeni mišljenje ljudi« (*DE II*, 1597), in nazadnje, *problematika subjekta* – »intelektualno delo je zame transformacija sestva« (*DE II*, 1354).

Foucault onstran Foucaulta: Za novo pojmovanje subjekta

Tematika, ki jo sprva vpeljeta problem biooblasti in biopolitike, prek problema vladnost na svoj način pripelje do problema subjekta: »Vladnost imenujem srečanje med tehnikami gospostva nad drugimi in tehnikami sestva.« (*DE II*, 1604) Ker gre za temo, ki daleč presega obseg, ki je tu na voljo, zadošča, če opozorimo na nekaj problemov. Prvič, *problematika subjekta* pri Foucaultu ostaja v zametkih in osnutkih. Drugič, ne glede na presenečenje, ki ga je proizvedel Foucault ob koncu svojega življenja, ko je razglasil: »splošna tema mojega raziskovanja torej ni oblast, temveč subjekt (*DE II*, 1042),⁶⁷ bi se kazalo s tem strinjati in sicer tudi v pomenu, da Foucault od začetka do konca vztraja pri teh temeljnih koordinatah razumevanja subjekta: subjekt zanj ni nekaj predhodnega, vnaprej danega – »subjekt ni suveren« (*DE I*, 817), »subjekt ni substanca in ni identičen samemu sebi« (*DE II*, 1537). Drugače rečeno, »subjekt ima neko genezo, neko formacijo, subjekt ima neko zgodovino; subjekt ni izvoren. A kaj to pomeni? Freud nedvomno, a šele Lacan je to jasno pokazal, odtod Lacanova pomembnost.« (*DE II*, 590) Tretjič, ni Foucaultove teorije subjekta v pomenu sistematičnosti in enotnosti. Obstaja nekaj temeljnih usmeritev, smernic, ki so si med seboj bolj ali manj podobne, a tudi bolj ali manj v protislovju.

⁶⁷ Navajamo po: *Vednost, oblast, subjekt*, str. 103.

Prve tri smernice predstavljajo najbolj znan in tudi najbolj kontroverzen del Foucaultovega reševanja problema subjekta. Po eni strani je videti, da skuša Foucault v antiki najti model reševanja razmerja med sebstvom in skupnostjo, neko moralo, »ki se osredotoča bolj na pol etike kot koda« (*DE II*, 1307), nekaj, kar bi ne temeljilo na zakonu. Naj potem Foucault še tolikokrat zatrjuje, da se »nimamo k čemur vrniti«, da ne gre za vrnitev k antiki in da mu »celotna antika izgleda ena sama napaka« (*DE II*, 1517), je že s tem povzročil bolj ali manj upravičen vtis, da je zavezan predkantovskemu sebstvu.⁶⁸ Nič kaj bolje ni z idejo, ki jo je populariziral Deleuze, da je treba iz »življenja narediti umetnino« (*DE II*, 1449 in 1211) in da gre pri problematiki subjekta za »estetiko eksistence« (*DE II*, 1430 in 1365). Mar se ni tu Foucault nekoliko nevarno približal sodobni ideologiji patološkega narcizizma? Naj Foucault še tako ognjevito zatrjuje, da nima nič s kalifornijskim kultom sebstva, v katerem »se pričakuje, da boš odkril svoje resnično sebstvo«⁶⁹ in da je »skrb zase skrb za dejavnosti, ne pa skrb za dušo kot substanco« (*DE II*, 1610), je videti, da so ugovori tudi tu povsem na mestu. Še huje je, ko skuša razdelati teorijo sebstva v navezavi na seksualno izbiro in sadomazohistično prakso. Interpreti, ki v celoti vzeto itak niso kaj prida v pomoč, toliko, da ne prično šteti nedolžnih žrtev, ki naj bi jih v takšnem svojem zasebnem početju Foucault okužil z aidsom.⁷⁰ Je čudno, da si je Foucault s svojimi idejami o spolni izbiri kot ustvarjanju novih načinov življenja (prim. *DE II*, 1114), sadomazohizmu kot laboratoriju seksualne eksperimentacije, izmenjavi na mestu gospodarja in hlapca s/m praksah (prim. *DE II*, 1150), poudarjanju svoje gejevske plati (prim. *DE II*, 1556), fluidnosti omejenjenih praks, primerjavi teh praks z dvorsko ljubeznijo (prim. *DE II*, 1562), zagotovil status »kralja lezbične in gejevske teorije. V Kaliforniji je postal kralj gejevskih pravic. [...] Berejo ga kot nekoga, ki kot gej predeluje zgodovino filozofije.« Vse to je pripeljalo celo »tako daleč, da so francoski foucaultovci morali organizirati konferenco, da bi pokazali, da to ne drži«. ⁷¹

Pa vendar obstaja tudi drugačen Foucault, takšen, ki ne povečuje zgolj seksualnih eksperimentov in eksperimentov z drogo, eksperimentov, katerih edini cilj je čim intenzivnejši užitek (prim. *DE II*, 1353). Obstajajo tudi drugačne smeri in usmeritve, skozi katere skuša Foucault razdelati teorijo subjekta. Takšne nastavke je najti tam, kjer Foucault govori o samomoru kot praksi, ki bi jo moralo sebstvo izvajati proti sebi celo svoje življenje (prim. *DE II*, 1076),

⁶⁸ K temu prim. Mladen Dolar, str. 34 in sq.

⁶⁹ *Vednost, oblast, subjekt*, str. 136.

⁷⁰ Prim. Jon Simons, *Foucault & Political*, Routledge, London & New York 1995, str. 11 ff., 95–104.

⁷¹ Rosi Braidotti, str. 52.

ter tam, kjer govori o tem, da je treba prakso sebstva dojeti kot nenehni boj (prim. *DE II*, 1176). Če je intelektualno delo res »transformacija sebstva« (*DE II*, 1354), je to lahko le v pomenu določenega izkustva »iztrganja subjekta samemu sebi, tega, da iz sebe naredi nekaj, kar ni več on sam oziroma kar vodi v njegovo izničenje ali razpustitev. Gre za desubjektivacijo« (*DE II*, 862). Prav to izkustvo »neživetega«, »maksimuma intenzivnosti in obenem nemožnosti« je sam povezal z lastnim ustvarjanjem: »Če bi moral napisati knjigo, s katero bi sporočil tisto, kar že mislim, še preden bi začel pisati, bi nikoli ne imel poguma, da bi se je lotil. Pišem zgolj zato, ker še ne vem natanko, kaj naj si mislim o zadevi, ki jo hočem misliti. Iz tega izhaja, da me knjiga spremeni in da spremeni tisto, kar mislim. Vsaka knjiga spremeni tisto, kar sem mislil, ko sem končal predhodno knjigo. Sem eksperimentator in ne teoretik. [...] Sem eksperimentator v tem pomenu, ker pišem zato, da bi se sam spremenil in da bi ne mislil več istega, kar sem misli poprej.« (*DE II*, 861) V tem pomenu je treba razumeti njegovo izjavo, da je »izkustvo vselej fikcija« (*DE II*, 864), in da je sam »vedno pisal fikcije – kar pa ne pomeni, da so zunaj resnice« (*DE II*, 236). Foucaultova želja, da bi bile njegove knjige »toolbox« (*DE I*, 1391, 1588), da bi teorija služila kot »orodje« (*DE II*, 427), da bi njegove knjige postale »bombe« (*DE II*, 476), je torej treba razumeti tako, da po njihovi »rabi« ne pisec ne bralec nista več ista. Nemara se zato Foucault vselej vprašuje, »za kakšno ceno lahko subjekt izreče resnico o sebi« (*DE II*, 1261). Zato ga tudi zanima Lacan, ta »osvoboditelj psihoanalize« (*DE II*, 1023): »In zdi se mi, da je tisto, kar tvori zanimivost in moč Lacanovih analiz, natanko naslednje: zdi se mi, da je bil Lacan edini od Freuda dalje, ki je hotel preusmeriti vprašanje psihoanalize ravno na vprašanje razmerij med subjektom in resnico.«⁷² Foucaultovo dvojico *epimeleia heautou* in *gnothi se authon*, bi v zadnji instanci lahko razumeli kot heglovsko različico spoznanja in paravednosti in resnice iz Uvoda v *Fenomenologijo duha*.⁷³ Čeprav sam Foucault uporablja drugačno terminologijo, bi bilo mogoče pokazati, da mu gre v osnovi za podobno: »Vzemite vso filozofijo 19. stoletja – pravzaprav skoraj vso: Hegla v vsakem primeru, Schellinga, Schopenhauerja, Nietzscheja, Husserla iz *Krisis*, tudi Heideggerja – in videli boste, kako je tudi tu na vsak način, bodisi diskvalificirano, razvrednoteno, kritično premišljeno bodisi, nasprotno, slavljeno, kot pri Heglu, spoznanje – akt spoznanja – ki ostaja povezano z zahtevami spiritualnosti. V vseh teh filozofijah skuša neka določena struktura spiritualnosti povezati spoznanje, akt spoznanja, pogoje tega akta spo-

⁷² Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981–1982*. Seuil/Gallimard, Pariz 2001, str. 31.

⁷³ Tu se opiramo na intepretacijo Mladena Dolarja v: *Hegel in objekt*, Analecta, Ljubljana 1985, str. 39 in sq.

znanja in njegove učinke, z transformacijo same biti subjekta. Edini pomen *Fenomenologije duha* ni konec koncev nič drugega kot to.«⁷⁴ In še: »Kaj je subjekt resnice, kaj je subjekt, ki govori resnico, itn.? Sam vidim zgolj dva. Vidim zgolj Heideggerja in Lacana. Osebnostno sam, to bi morali začutiti, prej skušam razmišljati o vsem tem na strani Heideggerja in izhajajoč iz Heideggerja. Tako. A gotovo je, da se Lacana, čim postavljamo tovrstna vprašanja, ne moremo odkrižati.«⁷⁵ Drži – a to je že neka druga zgodba.

⁷⁴ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, str. 30.

⁷⁵ *Ibid.*, str. 182.