

Erna Strniša*

Foucault kot nietzschejevski objektivni učenjak?

I.

Stavek, da je po Nietzscheju vse bivajoče – *interpretacija*, je moč razumeti na dva načina. Najprej, vse, s čimer imamo opravka, so lahko le interpretacije brez absolutnega interpretanduma, na katerega bi se nalagale; ne obstaja nič takega kot resnična in poslednja narava stvari, naš pristop k svetu je izvorno metaforičen. In drugič, vse živeče bivajoče od najpreprostejših organizmov dalje ne počne drugega kot interpretira, kar Nietzscheju pomeni toliko kot: organizem vsako tuje, ki mu pride nasproti, skuša »požreti«, torej tako ali drugače »prebaviti« in asimilirati.

Ta proces je sicer lahko bolj ali manj uspešen, in poleg uspele interpretacije/prebave ali dokončnega izvrženja ali pozabe tistega, kar se za organizem izkaže kot neprebavljivo, Nietzsche omenja tudi možnost, da se del tujega v organizmu nekako »zatakne« in povzroča težave, da niti ne govorimo o možnosti, ko se izkaže, da je tistega, kar si je skušal prisvojiti, preprosto preveč, zaradi česar mu grozi »raztrganje« na več kosov. Uspešna prisvojitev dela okolnega sveta, ki mu pride nasproti, je tako, kot bomo videli, ključnega pomena za ohranjanje in krepitev organizma. Interpretacija je skupni imenovalec vsega dogajanja v živečem, vključno z zavestnimi procesi višje razvitih živih bitij. Za vse vrste spoznanja od čutnih vtisov do povsem abstraktnih miselnih tvorb po Nietzscheju velja, da predstavljajo nekakšno priličenje tujega lastnim strukturam, saj je, nenazadnje, »duh« še najbolj podoben želodcu:¹

Moč duha, da si prisvaja tuje, se razodeva v močnem nagnjenju novo prilagajati staremu, mnogotero poenostavljati, popolnoma nasprotujoče si spregledati ali pahniti stran: ravno tako kakor nekatere poteze in črte na tujem, na vsakem delu 'zunanjega sveta' samovoljno močnejše poudarja, povzdiguje, pači, prirejajoč jih sebi.²

¹ Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, SM, Ljubljana 1988, str. 139.

² *Ibid.*

* Študentka podiplomskega študija »Interkulturni študij idej in kultur« na Univerzi v Novi Gorici

Toda kaj pri Nietzscheju v luči njegove zavrnitve subjekta kot enotne podstati sploh lahko pomeni govorjenje o duhu? Kdo je pravzaprav ta, ki interpretira, ko pa je subjekt le provizorično razumljena enotnost cele vrste predvsem telesnih dogajanj, množstva nagonov, ki uporabljajo duha kot svoje orodje? Interpretirajo sami nagoni; zdaj ta, zdaj oni, ki je trenutno na preži. Tisto, kar pri Nietzscheju ostane od subjekta, je nenehnim (prav na interpretacijo vezanim) spremembam podvržen sistem sil; uspelo interpretacijo zato lahko razumemo kot inkorporacijo v sistem, ki prisvojenemu naloži svoje zakone; ono mora sedaj »delati zanj«, postane kolesce v njegovi mašineriji. Hierarhija sil, ki pri tem tvori sistem, se sicer z vsakim takim dogodkom nekoliko modificira, kljub temu pa ostaja bolj ali manj stalna. Neuspela prebava pa, nasprotno, pomeni nekako pomnožitev sil, ki težijo vsaka drugam, ki jim nič več ne daje ne smeri ne enotnosti.

Dejavnikov, ki vplivajo na to, kako se bo izteklo srečanje organizma s tujim, je več, v grobem pa jih lahko razdelimo v tri skupine. Za vsako telo velja, da ni nikakršna »tabula rasa«, temveč je popisano z znaki zgodovine, kar je treba razumeti v vsej radikalnosti: naše telo res ni nič substancialnega, je vse v svojem delovanju, toda to delovanje je bistveno odvisno od zapuščine naših prednikov. Naše napake in vrline, moč ali šibkost volje, trdovratne idiosinkrazije, »drobni fanatizmi«, za vse to se lahko zahvalimo predhodnim generacijam. Obenem pa seveda struktura telesa še malo ni rigidna, temveč se dalje spreminja v toku nekakšne sočasne zgodovine. Gre za sprego naključnih dogodkov, ki se spopri- mejo s prej omenjenim zgodovinskim besedilom telesa; kot rad poudarja Nietzsche, je naš karakter odvisen tudi od dogodkov, ki jih *nismo* doživeli, saj bi, če bi bil postavljen v neko določeno situacijo, vsak od nas najverjetneje postal morilec ipd. Tretjič, to, kar napravimo iz nekega doživljaja, je, kot omenjeno, odvisno tudi od povsem trenutne naravnosti »polipa«, »velike živali nagonov«, izmed katerih nekateri »spijo«, drugi čakajo na preži, pograbijo, kar slučajno pride mimo, in preoblikujejo, kakor jim pač ustreza.³

172

Prvotno, s pisavo prednikov pogojeno sposobnost interpretacije, ki je locirana v mikroraven telesa, pa lahko razumemo tudi v določenem razmerju z makroravnjo družbe in dobe; obstajajo cele družbe, ki se lahko pohvalijo z veliko močjo prisvajanja, in take, kjer je ta majhna. Kot ugotavlja Nietzsche, je za njegovo obdobje, morda bolj kot za katero koli prej, značilno, da moč interpretacije peša. Ra-

³ Cf. Friedrich Nietzsche, *Jutranja zarja*, SM, Ljubljana 2004, str. 94–96.

zlogov za to je več. Kriza interpretativne moči, paradokсно, sovpade prav s koncem dogmatizma, ko razpolagamo le še z – različnimi interpretacijami. Prvi in najpomembnejši moment te krize je povezan z splošnim razpadom nekoč trdne hierarhije vrednot, vsesplošno pretočnostjo družbenih vlog in rahljanjem poprej fiksnih identitet. Znašli smo se v zgodovinskem trenutku, ki je našel dovolj moči za aktivni nihilizem, filozofiranje s kladivom, za dejavno razkrinkanje nič kaj uglednega izvora vsega tistega, kar smo nekoč imeli za najvišje vrednote. Toda ko so vrednote prepoznane kot ustvarjene v boju za prevlado, različne identitete pa kot maske, ki nimajo nič opraviti z (neobstoječim) bistvom – kje je sedaj mogoče spet najti moč za interpretacijo, za vložitev novih vrednot v realnost? Kako je mogoče ustvarjati – kajti tudi ustvarjanje je interpretacija – v zavesti, da gre le za našo malo zasebno laž (ne glede na njeno veliko vrednost za preživetje)? In če-tudi bi to moč imeli, na kaj se pri tem opreti, ko pa nas nič več ne zavezuje?

Ta moment pa je tesno povezan še z nekim drugim; zaradi splošne negotovosti vrednot in identitet »grdo devetnajsto stoletje« sploh nima lastnega značaja, temveč se v njem meša vsa najbolj pisana množica preteklih pojmov in vrednosti. »Preteklost vseh oblik in načinov življenja, kultur, ki so prej ležale trdo druga zraven druge, druga nad drugo, se zaradi te mešanice steka v nas, 'moderne duše', nagoni nam zdaj vsepovsod tečejo nazaj, sami smo nekakšen kaos...«⁴ Sedanji svet je nekakšno velikansko gledališče, množica mask, pri čemer moderni človek bega od ene do druge, si nadene zdaj to, zdaj ono, a se z nobeno ne more poistovetiti. Odtod tudi sloviti čut za zgodovino kot ena temeljnih lastnosti tega časa. Zgodovinska izobrazba je danes naravnost zahtevana, ugotavlja Nietzsche, in če naj veljamo za razgledane, smo prisiljeni spomin odpreti za novo in tuje, ki pa ga je v tako veliki količini preprosto nemogoče »prebaviti« ali celo pretvoriti v kak osebni motiv.

Če torej povzamemo, evropskega človeka po Nietzscheju pesti slaba prebava; na to težavo najprej odreagira kot igralec, parodist svetovne zgodovine, »pavliha in opica«, ki neprestano menjava vloge, pri čemer mu Nietzsche seveda ne očita, da je na ta način zanemaril morebitno skrito bistvo, temveč, da se z nobeno od vlog ni zmožen naknadno poistovetiti. Obstaja pa še drug način, kako je mogoče reagirati na sodobno poplavo podatkov, idej, vrednot, identitet: ukvarjanje z znanostjo. Sodobna znanost pa se bolj kot kdajkoli prej sooča z zahtevo po – obje-

⁴ Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, str. 131.

ktivnosti. Nehoteno potvarjanje materiala v dobro življenja je treba pri tem zmanjšati na minimum, ozkost obzorij pa kolikor je le mogoče razširiti, da dobimo »nevtralni pogled«, perspektivo vseh in nikogar.

Razvpiti »objektivni učenjak« je torej nekdo, ki si za cilj postavi, da bo pri raziskovanju ob stran postavil vse svoje interese, zasebne motive, vrednostne sodbe; pred svojim predmetom se bo umaknil tako daleč, da ga bo ravno še mogel videti, njegov moto se bo pri tem glasil »mene ni, naj govori realnost«. Njegov ideal je čista deskripcija, razlaga, skrčena na minimum, rezultat, do katerega bi ne glede na individualne posebnosti lahko prišel vsak. Odveč je torej poudarjati, da gre za brezčasna odkritja, ki jim je obenem lastna zahteva po čim večji celovitosti; da se ne bi izneverili objektivnosti, je treba obdelati ves material, s katerim se je znotraj določenega področja mogoče ukvarjati.

Nietzsche seveda izkoristi vsako priložnost, da se iz tovrstnega erudita neusmiljeno ponorčuje, opozori na to, da je njegova zahteva po odsotnosti perspektive pravzaprav nemogoča, v njem pa prepozna tudi značilnega predstavnika asketizma in njegove težnje po oblasti. A to še ni vse. Če si »objektivnega učenjaka« ogledamo pobližje, lahko ugotovimo, da z Nietzschejevega stališča pravzaprav predstavlja nekakšen paradoks, celo »čudo«, ki se zoperstavlja temeljni težnji vsega živečega po prisvajanju. Natančneje, objektivni učenjak, običajno zgodovinar, sicer zahteva reprodukcijo zgodenega, njegovo podvojitve v zapisu, kar obenem predstavlja neke vrste sekundarno interpretacijo (primarno opravijo že naša čutila), naknadno predelavo vtisov; vendar pa jo zahteva v njeni »nulti stopnji«, ki naj material, s katerim operira, pusti nedotaknjen. Gre mu za nekakšno nemogočo interpretacijo brez interpretacije. Seveda pa je tudi to mogoče pojasniti; kot smo videli, je interpretativna moč odvisna od take ali drugačne, šibkejše ali močnejše, enotne ali razpršene strukture nagonov. In če znanstvenik zahteva objektivni pristop, je to pač zato, ker drugačnega sploh ni zmožen (ne glede na to, da je taka pozicija, strogo vzeto, tako ali tako nemogoča). Zahteva po objektivnosti, skratka, je tudi sama simptom, in sicer simptom velike utrujenosti (od) življenja.

Opozoriti pa velja še na nek drug moment. Objektivni učenjak je nedvomno zelo dejavna pojava, nenazadnje od njega to zahteva zgoraj omenjena zahteva po celostnosti; kljub temu, da je njegova interpretativna moč zelo šibka, je nenehno produktiven; in tako poleg sebe kopiči gore pravzaprav neprebavljenega materiala. Če »igralca« muči to, da o vsaki maski slej ko prej ugotovi, da mu je tuja,

da se z njo nikakor ne more zeliti, vsekakor tudi za učenjaka velja, da vseskozi operira z nekim tujim; naj gre za pretekla ali sedanja »dejstva«, stališča, pojave, karkoli, je to material, ki zanj, ustrezno njegovi »objektivni« poziciji, ostaja tuj; toda obenem sam o tem ne ve ničesar, in tuje vseskozi trdovratno dojema kot najbolj lastno, znano in domače – kot bi bil slep, ko gleda na tisto mesto.

Toda tovrstno početje nikakor ni neškodljivo; kajti kot postaja vedno bolj jasno, objektivni učenjak ni le rezultat zgodovinskih okoliščin, temveč se na neki točki njegovo delo, zbir takih ali drugačnih komajda interpretiranih dejstev, na nek čuden način osamosvoji in prične *učinkovati nazaj nanj*. Še enkrat poudarimo, da gre z Nietzschejevega vidika za nekaj skoraj neverjetnega: živečemu uspe producirati nekaj, s čimer si praktično na noben način ne privaja sveta. Nekaj, kar pravzaprav sploh ni interpretacija, nekaka ne-stvaritev tako s svoje strani nekaj – producira nazaj. In tisto, kar producira, je dovolj nevarno; v subjekta namreč, ne da bi kaj vedel o tem, vdira vse hujši kaos in mu preprečuje kakršno koli delo na sebi. Velja namreč, da vsak, vsaj deloma uspešen proces interpretacije ne priliči le tujega subjektu, temveč vpliva tudi nazaj na subjekta in ga preobrazi; prisvajanje se vselej godi tudi kot »biti požrt«. Vsak kos tujega pa, ki si ga nismo uspeli prisvojiti, če nekoliko poenostavimo, vpliva nazaj na življenje; slednjega je v objektivnem učenjaku zmeraj manj.

In vendar bi moral objektivni učenjak skladno z ugotovitvijo o trdoživosti »zadnjega človeka« – živeti še dolgo, in skorajda stoletje pozneje očitek o tovrstnem že po definiciji neangažiranem eruditstvu doleti Foucaulta, natančneje, njegov projekt arheologije kot »nezainteresiranega proučevanja nemih spomenikov«,⁵ ki naj bi mu manjkala sleherna emancipatorna dimenzija. Tudi sicer že na prvi pogled lahko naštejemo osupljivo veliko podobnosti med držo arheologa in nietzschejevskega »objektivneža«. Toda oglejmo si najprej Foucaultovo zastavitev nekoliko natančneje.

175

Kot vemo, Foucaultova »zgodovinopisna« dela še malo ne sodijo v zgodovinopisje v običajnem pomenu. Ne gre le za to, da z arheološko metodo svoje preuč-

⁵ Hubert L. Dreyfus in Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1983, str. 95.

vanje omeji na pretekle *diskurze*, temveč je novost pristop, v skladu s katerim diskurze obravnava v njihovi samolastnosti. Izza povedanega skuša sestopiti na raven izjav; na avtonomno raven, ki ni več produkt zavestnega subjekta kot avtorske instance, in katere korelat ni zunanji svet; temveč je subjekt le ena od funkcij izjavnega polja (nekdo pač mora biti govorec izjave), ki se pojavlja v skladu s posebnimi, znotrajdiskurzivnimi pravili; korelat izjave pa so lahko kvečjemu druge izjave oziroma pravila za formacijo njenih objektov, ki pa so vselej na ravni izjave same. Vseskozi tako ostajamo znotraj diskurza.

Objekti, katerih očrt želi podati, so zgolj diskurzivni; iz te analize so odsotne tako besede kot stvari; ne le, da se je treba odreči »bogati, težki in neposredni polnosti«⁶ reči, temveč arheologije tudi ne smemo zamenjevati z analizo jezikovnih pravil kot generatorja potencialno neskončnega mnoštva izjav. Ne gre namreč za to, da bi skušal pokazati, katere izjave bi glede na ta pravila *lahko* nastopile, temveč ga zanimajo le izjave, ki so *dejansko* nastopile; kako, da je na določenem mestu nastopila prav ta izjava in nobena druga.

To raven pa dosežemo s posebnim postopkom, ki bi mu lahko rekli »razvez« diskurza. Kot pojasnjuje Foucault v svojem nastopnem predavanju na Collège de France, v *Redu diskurza*, gre za to, da diskurz osvobodimo oblastnih posegov, katerih namen je zagraditi neorganizirano diskurzivno vrenje; med drugim sem sodijo institucija avtorstva, razmejitev na discipline, ločitev razumnega od norega, originala od kopije in, nenazadnje, resničnega od lažnega; na ta način diskurz razredčimo, ga napravimo preglednega in nevtraliziramo njegovo nekontrolirano vznikanje.⁷ Z obratnim postopkom tovrstne hierarhije odpravimo, diskurz niveliziramo in oko izurimo za raven izjav. Šele na tej ravni se izkaže, da je tudi izjavam samim lasten določen organizacijski princip, »red« oziroma pravila, v skladu s katerimi se pojavljajo. Pri tem ne gre za nikakršen vnaprejšen kalup, v katerega bi »padlo« vse, kar se ima pojaviti, temveč za igro pravil, ki aktivno določajo princip disperzije.

Diskurz se tako razgrne pred nami kot ravnina, včasih dobro strukturirana, včasih bolj ali manj kaotična – vse, kar se dogaja, se dogaja na tej ravnini, pa naj gre za premike, premestitve, spopade, izginotja ali vnovične pojavitve; niso pa,

⁶ Michel Foucault, *Arheologija vednosti*, Studia humanitatis, Ljubljana 2001, str. 53.

⁷ Cf. Michel Foucault, »Red diskurza«, v: *Vednost – oblast – subjekt*, Krt, Ljubljana 1991, str. 4–17.

strogo vzeto, mogoči nikakršni posegi pod površino, saj pod njo ni ničesar. Foucault tako ni naklonjen interpretaciji kot *iskanju* pomena, ki je do govorce kot površine sumničavo in za njo išče nekaj neizgovorjenega, a prav zato bistvenega; prav tako pa dvomi v interpretacijo v nietzschejevskem smislu *podeljevanja* pomena, saj gre v resnici le za vstop v obstoječi red diskurza in njegovo pomnoževanje skladno z diskurzivnimi pravili, ki niso v domeni subjekta, pa naj bo ta videti še tako ustvarjalen.

Če se sedaj vrnemo k Nietzscheju in njegovi diagnozi pešanja interpretativne moči, se zdi, da bi tako diagnozo kar hitro lahko postavili tudi samemu Foucaultu. Nietzsche kot njene očitne znake navede: »sploh ta odpoved interpretaciji (posiljevanju, uravnavanju, okrajševanju, opuščanju, zapolnjevanju, izmišljanju, potvarjanju in vsemu, kar sicer sodi k *bistvu* vsakega interpretiranja) – to izraža, v grobem povedano, prav tako ascetismus kreposti kot vsakršno zanikanje čutnosti...«. ⁸

Če si predočimo zgoraj omenjene postopke – »posiljevanje, uravnavanje, okrajševanje, opuščanje, zapolnjevanje, izmišljanje, potvarjanje« – se zdi, da gre natanko za oblastne posege, ki jim Foucault (morda z izjemo izmišljanja in potvarjanja, saj ga resničnost izjav ne zanima) skuša napraviti konec; da gre torej za posege, ki jih je v operaciji razveza diskurza treba opraviti v *obratni* smeri. Diskurze moramo pri tem ne le osvoboditi prisilnih oblastnih posegov, ki jih trpajo v predalčke, ki jim niso po meri, temveč jim tudi s svoje strani ne smemo nalagati ničesar, kar sodi v današnje vrednotenje – šele nato jih lahko spremljamo v njim lastnem dogajanju. Na kratko, Foucaulta moti prav tisto, kar je v zgornjem navedku videti zaželeno; rad bi napravil konec vsakršnemu prisvajanju diskurza, ki konec koncev zmeraj ponovno ustoliči avtorskega subjekta; tisto, kar je zanj pri zgodovinopisju problematično, je natanko »obljuba, da si bo subjekt nekega dne – v formi zgodovinske zavesti – lahko znova prilastil vse stvari, ki jih razlika drži vsaksebi, jih obvladal in v njih našel tisto, čemur lahko rečemo njegovo bivališče«. ⁹

177

Nietzsche se nad zahtevo po objektivnosti sicer pritoži na številnih mestih, na enem izmed njih o objektivnem učenjaku pravi tudi tole: »Njegova najiminitnejša

⁸ Friedrich Nietzsche, *H genealogiji morale*, SM, Ljubljana 1988, str. 335.

⁹ Michel Foucault, *Arheologija vednosti*, str. 16.

zahteva gre sedaj tako daleč, da hoče biti *ogledalo*; to zgodovinopisje zavrača vsako teleologijo; ničesar več noče 'dokazati'; zavrača vlogo sodnika, in v tem je njegov dobri okus, – niti ne potrjuje, niti ne zanikuje, le ugotavlja, 'opisuje'...«. ¹⁰

Ali ni prav zahteva po odpisu teleološkosti ena glavnih Foucaultovih tendenc, saj se nikoli ne naveliča ponavljati, da na vednosti ne moremo gledati kot na postopno izpopolnjevanje, ki bi vodilo k enemu cilju, resnici, vedno večji bližini subjekta in objekta? Kaj pa zavračanje vloge sodnika, ali mu ne odgovarja zavrnitev kategorij kot so »resnično« in »lažno«, »znanstveno« in »neznanstveno«? Foucault zahteva prav isto, s čimer se v zgornjem navedku ponaša objektivno zgodovinopisje, namreč goli opis. Kakor objektivni učenjak tudi on cilja le na reprodukcijo (diskurzivnih) dogodkov, njihovo podvojitve v zapisu. Želi biti le »stroj za zapisovanje«: arheologija ni drugega kot »neka vnovična pisava«. ¹¹

II.

V vsakem primeru velja opozoriti, da je omenjena Foucaultova drža še mnogo bolj radikalna, kot se na prvi pogled zdi. Za sabo namreč potegne še neko drugo ugotovitev, ki jo moramo imeti vseskozi pred očmi, ko beremo Foucaulta, namenjena pa je vsem, ki se nikakor ne morejo odpovedati »avtorskim pravicam« subjekta nad diskurzom:

Raje bodo zanikali, da je diskurz neka kompleksna in diferencirana praksa, ki se podreja pravilom in analizabilnim transformacijam, kot pa se prikrajšali za to krhko in tako tolažilno gotovost, da je možno zgolj s svežino nekega govora, ki prihaja zgolj iz njih samih in ki bi ostajal na neskončen način blizu svojega izvora, spremeniti, če že ne sveta ali življenja, pa vsaj njun »pomen«. ¹²

178

Jasno je torej: kljub temu, da nanjo morda marsikdo računa, lahko kar pozabimo tolažbo, da bi diskurz lahko uporabili kot zrcalo, v katerem bi »odseval« svet, in ga oblikovali na ta način, da bi bil v njem odsevan svet pač drugačen, kot je bil še hip poprej. Diskurz nam enostavno ni na razpolago na ta način. Težava se pojavi na dveh ravneh. Najprej, diskurz ni nek transparenten medij, ki bi odseval

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *H genealogiji morale*, str. 340.

¹¹ Michel Foucault, *Arheologija vednosti*, str. 150.

¹² *Ibid.*, str. 227.

svet, temveč ima neko sebi lastno gostoto; kot se izrazi Foucault v *Besedah in rečeh*, smo prisiljeni »misliti s temnimi besedami«. ¹³ Kaj natanko to pomeni? Besede niso »temne« zato, ker bi bile obložene z nešteti pomeni, ki so se izmenjavali v toku zgodovine, temveč, ker se je izmenjeval sveženj relacij, v katerem so se nahajale. Kar se je spreminjalo, so bile intra- in interdiskurzivne relacije, v katerih je beseda nastopala.

Na drugi strani pa se nahaja svet, vidnosti – in diskurz nikoli ne govori o svetu; prav zato bistvena poteza diskurza ni podeljevanje pomenov, ker pravzaprav pomen lahko le *vsili* in s tem prizadene nasilje stvari. Diskurz je »nož v kuri« ¹⁴ za stvar. Svet ni partner našemu spoznanju, ostaja na svojem bregu, diskurz pa na svojem.

Arheolog se tako s svojimi stališči v diskurz, strogo vzeto, ne more mešati niti, če bi se hotel, saj vanj vselej le vstopa in ni avtor svojih pisarij; torej bi šlo lahko le za spodletel poskus prilaščanja, četudi bi bilo morda videti drugače. Foucault, skratka, od nas zahteva, da dobimo občutek za *tujost* diskurza, v katerega vstopamo kot v nekaj, kar je bilo tu že dolgo pred nami. Pri tem nas ne sme zavesti dejstvo, da so diskurzi, ki jih proučuje, zvečine pretekli; to je predvsem pomagalo in za Foucaulta ni bistveno. Važneje je, da pri tem uzremo način, kako je diskurz in ne subjekt tisti, ki je vsaj do neke mere avtonomen; diskurz »nosi« subjektovo usodo; je velika, samostojna »mašinerija«, katere bistvo ni podeljevanje pomena.

Točka tujosti diskurza, za mnoge sicer problematična in težko »prebavljiva«, pred katero Foucault zahteva nekaj »odstop«, »umik«, da bo lahko v celoti zasijala – obenem predstavlja tudi rešitev iz zagate, ki jo prinaša podobnost arheologa nietzschejevskemu »objektivnemu učenjaku«. Kot vidimo, Foucault obravnava diskurz kot vselej v veliki meri tuj, ves čas opominja, da moramo biti na preži in ne zapasti skušnjavi, da bi se skušali z njim poistovetiti – po drugi strani pa Nietzschejev objektivnež, kot vemo, tujega nikakor ne prepozna kot tujega, ga vselej obravnava kot najbolj lastno in domače in povsem spregleda grožnjo, ki jo predstavlja tako neprebavljena vednost za življenje v njem. V tem je brezupnost položaja objektivnega učenjaka, nekakšna trajna izkrivljenost njegovega pogleda. Drži, da Foucault preteklo zgolj reproducira, drži celo, da skuša biti »stroj

¹³ Michel Foucault, *The Order of Things*, Routledge, London in New York 2005, str. 344.

¹⁴ Prim. dramo Davida Harrowerja s tem naslovom (izvirni naslov: *Knives in Hens*).

za zapisovanje»; a obenem ne napravi te napake, da bi ga imel za nekaj, kar povsem obvlada ali celo za nekakšen triumf znanstvenega duha.

Je Foucaulta torej upravičeno enačiti s pozicijo znanstvenika, ki bi »rad bil ogledalo«, govoril z nikogaršnjega stališča, se skrival za hipokritskim »mene ni, naj govori realnost«? Zagotovo drži, da Foucault zavrača možnost razlage, da, še enkrat, prednost daje opisu, da skuša opredeliti zakonitosti, ki pripadajo le diskurzu samemu in celo zavrača avtorstvo. Toda nič od tega pravzaprav ne implicira trditve o zrcalni naravi njegovih deskripcij. Četudi svoj projekt označi zgolj kot reprodukcijo že povedanega, se odreka poziciji razsodnika ipd., pa nikjer ne zatrjuje, da je njegov lastni diskurz preprosto brezčasen, niti, da govori s stališča nikogar. In čeprav je povsem legitimno vprašanje, od kod pravzaprav govori Foucault, da ima sploh tako dober pregled nad diskurzivnim dogajanjem, iz katerega tudi sam kot diskurzivni subjekt pravzaprav izrašča, pa je zadnje, kar bi dejal o svojem projektu, to, da je zasnovan z nemogočega mesta zunaj zgodovine.

K temu velja dodati še, da je v nasprotju z zgodovinarjevo zahtevo po celostnosti arheologovo spoznanje nujno parcialno. Nemogoče je obravnavati vse diskurze in povezave med njimi, še več, diskurz sam se kljub nekaterim »lepim« organizacijskim oblikam, ki jih pokaže Foucault, še pogosteje kaže kot »pomanjkljiva in raztrgana figura«. ¹⁵ Vsepovsod lahko vidimo, da obstajajo izjave, ki se nikakor nočejo umestiti v sheme, ali pa v sheme na lepem ne sodijo tiste, ki so sprva videti povsem običajne, po drugi strani pa podobno nepričakovano lahko vzniknejo povezave med njimi.

180

Prav moment odstopa pred tujostjo diskurza, pripoznanje njegove samolastnosti, se je torej izkazalo za odločilno razliko med nietzschejevskim objektivnim zgodovinopiscem in arheologom. Na tem mestu pa se bomo znova vrnili k Nietzscheju, pri čemer bomo skušali pokazati, da Foucaultov projekt pravzaprav močno spominja na Nietzschejev »recept« za boj z objektivnostjo.

Za kaj gre? Kot vemo, Nietzsche na nekem drugem mestu, namreč v spisu *O koristi in škodi zgodovine za življenje*, že govori o drugačnem modelu zgodovinopi-

¹⁵ Michel Foucault, *Arheologija vednosti*, str. 137.

sja, ki ga zoperstavi objektivnemu. Gre za zgodovino pisje, ki služi življenju, v kolikor predstavlja manifestacijo interpretativne moči: bodisi kot čaščenje junakov, kot ohranjanje tradicije ali kot kritičen odnos do nje. V vseh treh primerih pa gre za zastavitev iz nekega ozkega obzorja, ki je svojemu predmetu bistveno nepravilna, zato pa ga obravnava toliko bolj ljubeče; obenem pa tovrstno prisvajanje pripisuje tudi k »uspevanju« subjekta. Gre za pristop, ki je ustvarjalen prav zato, ker je ozko zamejen.

Toda motili bi se, če bi mislili, da Nietzsche zahteva povratek k nekdanji kreativni pristranskosti. Proti dekadenci se lahko borimo le tako, da jo še pospešimo, pri čemer seveda lahko zgolj upamo, da bomo prav mi tisti, ki bomo ta proces preživel. Trenutnega stanja nikoli ne moremo premagati z vrnitvijo k nekdanjim formam zavesti; lahko le z vso zavzetostjo plujemo preko njega v upanju, da ga bomo slejkoprej prignali do konca.

Če naj v resnici bomo igralci, smo to lahko kvečjemu na ta način, da si vnaprej priznamo: obkroženi smo od tisočerih mask, tisočerih identitet preteklosti in sedanjosti, toda izmed teh *nobena ne more biti prava*. Obsojeni smo na njihovo pomenjanje in nenehno menjavanje, na »veliko gledališče«; beganje od ene identitete k drugi pri tem lahko pomeni le – parodijo sleherne izmed njih oziroma »sistematično razpustitev identitete sploh«. ¹⁶ Vendar ne gre za to, da bi beganje med mnenji, vrednotami, identitetami, sovpadlo z neko cinično distanco, iz katere bi subjekt varno opazoval dogajanje. Nasprotno, gre za stisko, ki jo doživlja na svoji koži; to namreč ni neko dogajanje, kjer bi preprosto menjal lastnosti, saj kot vemo, za masko v resnici ni ničesar, maska sama je vsakokratni subjekt. Z drugimi besedami, z množtvom identitet nimamo opravka zato, ker bi bil en in isti subjekt na lepem »osvobojen« spon tradicije in prost, da si izbere karkoli novega, temveč zato, ker množtvu identitet odgovarja množstvo nagonov v subjektu, ki grozi, da ga bo »raztrgalo«.

Kot rečeno, pa ne obstaja nobena pot okoli tega stanja; kot navaja, denimo, Lou Salome, je Nietzsche sam poskušal biti tak polifoničen subjekt, pri čemer ga je naravnost ugonabljal zahteva, da ne smemo »okameneti« ob nobenem prepričanju, temveč se moramo podati naprej ravno, ko nam je ono najljubše. Še več,

¹⁶ Michel Foucault: »Nietzsche, die Genealogie, die Historie«, v: *Nietzsche aus Frankreich* (ur. Werner Hamacher), Europäische Verlagsanstalt, Berlin in Dunaj 2007, str. 118.

kot pojasnjuje avtorica prve Nietzschejeve intelektualne biografije, je Nietzsche razlikoval dve glavni vrsti značajev; tiste, pri katerih impulzi in nagoni uspevajo v harmoniji, zdravi enotnosti; in tiste, pri katerih drug drugemu nasprotujejo oziroma so v nekakšnem nenehnem boju. Prvi, nedeljeni, so ljudje dejanj; drugi pa so ljudje mišljenja, pri čemer najbrž ni treba posebej poudarjati, da se je Nietzsche prišteval v drugo skupino.¹⁷

Subjekt si torej zaman prizadeva za pri-sebnost; čas dekadence je čas popotništva, v katerem blodimo okoli in se zgublamo v tujem. K temu nas priganja razdrobljenost naših nagonov, obenem pa si moramo za pospešitev tega procesa še zavestno prizadevati. Rešitev, ali bolje, pot k rešitvi, ki jo »kaotičnemu« 19. stoletju tako ponudi Nietzsche, ni obupno prizadevanje, da bi slednjič našli tisto pravo identiteto, temveč zavestno izkustvo odpovedi interpretativne moči, izkustvo nemožnosti, da bi si spričo poplave idej, vrednot, prepričanj, »mask«, karkoli od tega lahko prisvojili.

Na drugi strani Foucault ponudi močno podoben »recept«, saj se očitku objektivnosti izmakne tako, da zahteva striktno obravnavo diskurzov kot tujih. Lahko bi rekli, da gre za nekak paradoksen antihumanizem, saj se Foucault odloči sneti človeku krono z glave prav tam, kjer se zdi, da ta najtrdnije tiči; namesto da bi se, denimo, ukvarjal s kozmologijo, majhnostjo človeka, ki jo ta implicira in podobno, se odloči pokazati, da smo še najmanj doma tam, kjer smo mislili, da smo. Medtem ko je torej nietzschejevski kaos podatkov neprebavljiv nekaj zaradi svoje velike količine in nekaj zaradi razpada tradicionalne hierarhije vrednot, je tudi foucaultovski diskurz neprebavljiv, a iz drugih razlogov; ker se izkaže, da je njegova narava bistveno različna od narave subjekta, da diskurz subjekta vsebuje in premetava, da vanj vstopamo kot v nekaj temnega, kar je bilo tu že dolgo pred nami in česar si na noben način ne moremo prilastiti, z njim upravljati ali se z njim poistovetiti. Zlom interpretativne moči je tu vezan na nekak odstop pred zakoni diskurza, ki, če smo jih le pripravljeni videti, vztrajajo v nekakšni nepremakljivosti lastne sfere (četudi so elastični in prožni, pa to niso na poseg subjekta) in obenem dajo vedeti, da je nesmiselno iskati karkoli izza njih. To ugotovitev *Arheologije vednosti* in *Besed in reči* si je treba vzeti k srcu, zahteva Foucault; to pa pomeni, da tudi sam iz brezpogojne tujosti diskurza napravi neko doživetje. Nezmožnost poistovetenja s svojim objektom predstavlja edini mogoči

¹⁷ Cf. Lou Salome, *Nietzsche*, University of Illinois Press, Urbana in Chicago 2001, str. 17–19.

in obenem nujni doživljaj arheologa. Tudi tu smo, še enkrat, kilometre daleč od objektivnega učenjaka, ki je, kot vemo, vselej eksplicitno proti vednosti kot doživeti.

III.

Zgodba o arheologiji pa se na tem mestu ne konča; izkaže se namreč, da je razvez diskurza šele prva faza arheologovega dela. Kot smo videli, je naloga arheologa diskurz najprej odvezati od najbolj očitnih oblastnih postopkov, ki ga redčijo. Ko to storimo, vzremo določena pravila za tvorjenje diskurza, ki so lastna le njemu samemu in jih je treba ločiti od posegov oblasti. Vendar pa na tem mestu pride do preobrata, ki ga Foucault opiše v že omenjenem *Redu diskurza*; izkaže se namreč, da si kljub temu, da lahko ločimo diskurzivna pravila od oblastnih posegov – recimo slednjim pravila za diskurz – delovanja diskurza nikakor ne moremo zamisliti, ne da bi bili prisotni tudi posegi oblasti in da sta, če naj diskurz funkcionira, ves čas na delu obe vrsti pravil.

Medicinski diskurz klasičnega obdobja tako lahko, denimo, opišemo s tabelo bolezni, s katero so »mahali« tedanji zdravniki, ki si sploh niso mogli predstavljati obolenja, ki ne bi sodilo v tovrstno razdelitev; toda nič manj ne velja, da diskurz ne bi mogel steči, če bi mu manjkala opredelitev, *kdo* ga sploh lahko uporablja (kaj torej zdravnika naredi za zdravnika), *kje* se lahko odvija, kako ga ločiti od »šarlatanskega« govora in podobno. Kakor hitro smo, skratka, oblastna pravila skušali postaviti v oklepaj in se posvetiti samemu delovanju diskurza, že so nas pričakala eno raven nižje, torej prav tam, kjer naj bi imeli opravka zgolj z izjavami.

Foucault tako že v *Redu diskurza* predstavi tudi nadaljevanje zgodbe: če se je doslej ukvarjal s kritično analizo, ki je prikazala oblike izključevanja in prilaščanja, pa je naslednji korak, ki je od prvega pravzaprav neločljiv, genealoška analiza, ki pokaže, »kako so se prek teh sistemov prisile, njim *navkljub* ali z njihovo *podporo* (poudarki E. S.) formulirale serije diskurzov; kakšna je bila specifična norma vsakega izmed njih in kakšni so bili njihovi pogoji pojavljanja, rasti in variiranja«. ¹⁸ Oblastna razmerja torej ponovno vzniknejo, četudi smo jih ravnokar skušali odmisлити; toda sedaj gre za to, da pokažemo, kako v diskurzu funkcionirajo, ne pa za to, da bi mislili v njih in jih nekritično sprejemali.

¹⁸ Michel Foucault, »Red diskurza«, str. 20.

Da bo stvar še bolj zapletena, je razmerje med obema vrstama pravil precej kompleksno. Če navedemo le Deleuzovo pojmovanje, gole sile, oblastna razmerja seveda potrebujejo nek material, na katerem se lahko udejanjijo, saj sile same po sebi niso nič substancialnega, poleg tega pa je vsaka določena le v svojem razmerju glede na druge; in če ne bi bilo diskurzov in institucij, bi ostale v nekakšni zarodni, virtualni obliki. Vendar pa drži tudi obratno. Tudi diskurzi se brez oblastnih razmerij ne morejo prav razmahniti, saj bi brez njih predstavljali le inerten material; potreben je poseg oblasti, ki bo nekako »zagnal mašinerijo«, aktualiziral vednost s tem, da jo bo diferenciral.¹⁹

Foucault razmerje med tema dvema ravnema sicer predstavi na več mestih in z različnimi poudarki. V *Rojstvu klinike* imamo, kot vemo, opravka s spremembo prostora vednosti o boleznih od tabele (vsaka bolezen je nekakšna biološka vrsta, ki jo simptomi in njihovo trajanje razporedijo v določeno mesto v tabeli) do telesa (bolezen se preseli v pacientovo telo, ideal znanosti pa postane »govoreče oko«, ki bi karseda zbližalo videno in povedano, zato je treba tudi uporabljati metaforičen jezik s čim manj občimi pojmi ipd.). To spremembo diskurzivnih pravil spremlja nova politika; institucionalno predrugačenje obravnave bolnikov v prostoru klinike v okviru »kvadriljiranja« teles, nova vloga zdravnika in številne druge novosti na ravni oblasti. Kot pri tem pojasnjuje Foucault, je nova politična praksa transformirala ne pomen ali formo diskurza, temveč »pogoje njegove pojavitve, umestitve in funkcioniranja. Spremenila je njegov način eksistiranja.«²⁰ Tu imamo po Foucaultu opravka s karseda tesno povezavo oblastnih posegov in diskurzivne ravni, saj imajo politične prakse neposreden vpliv na diskurzivna pravila. Prav lahko pa si predstavljamo tudi situacijo, ko sta ti ravni ostro ločeni. Tak primer je, denimo, literatura. Tu, kot ugotavlja Foucault, se funkcija avtorja krepi, saj plagiatorstvo v našem času lahko naleti le na ničelno stopnjo tolerance, nasprotno pa avtorstvo ugaša v znanosti. Toda obenem Foucault v *Besedah in rečeh* literaturo razume kot nekakšen predokus izginotja človeka ob prevladi jezika; prav literatura je zanj prostor, v katerem pišoči subjekt nenehno izginja.²¹ Očitno je, skratka, da literatura pozna dva različna subjekta, prvega, avtorja in avtoriteto, »mojstra«, subjekta za diskurz, ki ga lahko karakterizirajo tudi dolo-

¹⁹ Cf. Gilles Deleuze, *Foucault*, Continuum, London in New York 2006, str. 68–69.

²⁰ Michel Foucault: »History, Discourse and Discontinuity«, v: *Foucault Live* (ur. Sylvère Lotringer), Semiotext(e), New York 1996, str. 46.

²¹ Cf. Michel Foucault, *The Order of Things*, str. 334 in 421.

čena družbena pravila, in drugega, subjekta diskurza, ki se briše vtem, ko nastaja besedilo. Poseg oblasti in dogajanje v diskurzu tu tečeta dobesedno v nasprotnih smereh.

Lahko bi torej rekli, da sta obe vrsti pravil prepleteni, pa vendar ohranita vsaka svoj značaj. Posegi oblasti pri tem niso niti nekaj diskurzu vnanjega niti prazna utvara; in čeprav so diskurzivna razmerja za oblastne posege lahko zelo ranljiva ali pa sploh ne, pa brez njih vsekakor ne morejo delovati. O smrti avtorja je mogoče govoriti le pogojno; četudi vemo, da je naravi diskurza preprosto lastno, da avtorja nima, pa avtorstvo vendarle ni povsem umišljeno, saj na neki drugi ravni dejansko *deluje*. V toliko velja opozoriti tudi, da niti *Arheologiji vednosti* ne moremo očitati, da se ukvarja »zgolj« z življenjem diskurza in obenem zanemarija oblastno dimenzijo, saj je ta prav očitno prisotna že v tukajšnjih analizah. Tudi tu Foucault, ko, denimo, govori o kliničnem diskurzu, upošteva tako regularnosti, lastne zgolj diskurzu, kakor tudi družbenopolitične komponente, v kolikor te posegajo na raven diskurza, le da med njimi eksplicitno sploh ne ločuje in oboje spontano prišteva k diskurzivnemu dogajanju.²²

Ko opisujemo diskurz, vselej opisujemo tudi del oblastne mašinerije, ki ga preči. Prav po poti tega opisa, tekom same deskripcije, pa se vzpostavi tudi nekaj takega kot uvid – četudi po definiciji parcialen – v delovanje oblastnih razmerij. Kot vemo, k delovanju oblasti sodi tudi prikrivanje, in bolj ko se oblast dela odsotno, bolj ko subjekti v obeh pomenih besede menijo, da je njen prijem minimalen, bolj v resnici njih same producira nek fin mehanizem. Kamenček, ki povzroči, da v oblastni mašineriji nekaj »zaškrtka«, četudi je niti ne ustavi, kaj šele da bi zaokrenil njen tek v drugo smer, lahko vstavimo le na način vsaj delnega vpogleda v njen način delovanja. To je slovita foucaultovska »kritika«, katere namen je predvsem postaviti pod vprašaj načine mišljenja, ki so se še včeraj zdeli samoumevni.

Toda to še ni vse. V tem postopku se osvetli tudi nekak prazen prostor, ki se nahaja med oblastno strukturo in diskurzivno prakso; oblastna struktura lahko vpliva na pogoje vznika diskurza, *omogoči* nek nov diskurz; vendar pri tem velja, da je diskurzu lastna tudi določena gostota in neprožnost, zaradi česar oblastni posegi niso preprosto neomejeni in diskurza ne morejo kot elastiko upogibati v

²² Cf. Michel Foucault, *Arheologija vednosti*, str. 59.

katerokoli smer, saj operirajo »v območju, ki ima lastno konfiguracijo in ki posledično ne dopušča neskončnih možnosti modifikacije. Politična praksa konsistence diskurzivnega polja, v katerem operira, ne zreducira na nič«. ²³ Poleg tega pa velja tudi, da je vez omogočanja precej rahla in da nikoli ni mogoče vnaprej napovedati, kaj je tisto, kar bo določena oblastna konfiguracija pravzaprav omogočila. Četudi se nam vnačaj vez med določeno politiko in diskurzom kaže kot nujna, pa je sam proces formiranja diskurza v veliki meri v rokah naključja. Arheolog-kritik tako pokaže tudi na vselejšnjo arbitrarnost razmerja med oblastnim in strogo znotrajdiskurzivnim vidikom.

Arheologije in genealogije tako, kot rečeno, praktično ni več moč ločiti. Sicer pa ni naključje, da Foucault za svoj projekt uporablja tudi ime genealogija, ki ga družijo z Nietzschejevo *Genealogijo morale* in drugimi Nietzschejevimi »zgodovinsopisnimi« izvajanjmi, v katerih je Nietzsche skušal iznajti lastni model za pisanje zgodovine, ki bi predstavljal nekak podaljšek beganja med sodobnimi in preteklimi identitetami.

Nietzsche se v omenjenem delu pritoži, da so filozofi doslej moralo zmeraj skušali utemeljiti, še nikogar pa ni bilo, ki bi vrednostne sisteme skušal zgolj opisati – z zahtevo po opisu se pridružuje Foucaultu. Kot vemo, bi sicer težko rekli, da se Nietzsche drži golega opisa, saj vsakega od moralnih sistemov sproti ovrednoti; nenazadnje tudi sam pravi, da si je za nalogo zadal ugotoviti, koliko sta vrednostni sodbi »dobro« in »zlo« pospeševali ali zavirali življenjsko moč; ²⁴ toda podobno kot Foucault Nietzsche še ne poda nikakršne lastne rešitve (četudi nanjo vseskozi namiguje); tudi njegovo delo je najprej prehodjenje preteklega in obenem diagnostika sedanosti, prikaz, kako v zgodovini potekajo boji za interpretacijo, kako so se med sabo merile in se še merijo sile v spopadu, v katerega smo vpleteni tudi sami. Pri Foucaultu je premislek sedanosti morda manj viden, vsaj kar se tiče njegovih glavnih del, ki so vsa po vrsti »zgodovinsopisna«; kljub temu pa tudi tu pokaže, prvič, kako se nekateri koncepti s konca 19. stoletja »vlečejo« globoko v našo dobo, in drugič, da obenem v zgodovini obstajajo prelomi, spričo katerih vrnitev k preteklimi mišljenjskim vzorcem nikakor ni več mogoča, zato se z velikim delom »naše« preteklosti ne moremo identificirati.

²³ Foucault *Live*, str. 47.

²⁴ Friedrich Nietzsche, *H genealogiji morale*, str. 209.

Nietzschejev in Foucaultov projekt družī še cela vrsta drugih skupnih značilnosti. Oba opisujeta preteklo, ob katerem izkusimo nemoč, da bi se z njim kakorkoli poistovetili; ponujata nam srečanje s tujim, ki »misli omogoči, da misli drugače« in nam obenem da vedeti, da zgodovina mišljenja ne pozna linearnega napredka in seštevanja vednosti, ki naj bi dosegala zmeraj večjo stopnjo popolnosti. Zgodovinarji se namreč motijo, ko mislijo, da so imele besede vselej isti smisel, poželjenja vselej isti objekt, ideje vselej isto logiko. Nasprotno mora genealog opazovati dogodke v njihovi enkratnosti in tostran sleherne teleologije, opozarja Foucault,²⁵ pri čemer povedano nič manj ne velja za njegovo zastavitev.

Kot še opozarja Foucault, Nietzscheju ne gre zgolj za to, da bi pokazal »pudenda origo«, torej nizki, neugledni izvor tistega, kar danes šteje kot najvišje vrednote; predvsem je zanj bistveno, da zgodovinske procese zgrabi v njihovi naključnosti, pokaže, da lahko stvari nastanejo, denimo, tudi iz svojega nasprotja – za razliko od »iskalcev izvora«, ki menijo, da je začetek nekega pojava povezan z njegovim večnim bistvom. Prav tako velja, da stvari običajno niso nastale z namenom, kateremu služijo kasneje. In prav zaradi tega, mimogrede, velja, da lahko iz »slabe« zgodovine nastane »dobra« genealogija, ki prvo obrne proti njenemu lastnemu izvoru.

In podobno kot Foucaultova arheologija, nenazadnje, spodkoplje iluzijo o avtonomnem avtorskem subjektu tako, da pokaže, kako se formira skozi oblastne procese kot mnogoter in negotov – podobno Nietzsche zasnuje subjekta kot bistveno obremenjenega z zgodovino, s svojo nevarno dediščino, ki jo sestavljajo same heterogene plasti, vse večja zbirka lastnosti rodu, spričo katere nam grozi potop v kaos.

Ob tem »dobra« zgodovina nima nobenega strahu pred tem, da prizna, da je tudi sama perspektivna, še opozarja Foucault, glede katerega smo že omenili, da je tudi sam zadnji, ki bi skušal govoriti z nekakšnega nemogočega nikogaršnjega stališča. »Slabi« zgodovinarji pa se, nasprotno, skušajo polastiti vsega, in to z domnevno brezinteresne pozicije; sami morajo postati smrt, če naj se ukvarjajo z mrtvimi.²⁶

²⁵ Cf. *Nietzsche aus Frankreich*, str. 99ff.

²⁶ *Ibid.*, str. 115.



Lahko bi rekli, da oba filozofa pri tem stavita na neko določeno vednost, ki noče biti zgolj reaktivna, torej izdajati priznavanja določenega oblastnega sistema/avtoritete s tem, ko bi govorila proti njej, obenem pa tudi aktivna še ni, saj ne skuša vzpostaviti nekega novega reda. Gre natanko za prelomno točko, za vstavitev kamenčka v oblastno mašinerijo, ki je preprosto v tem, da pokažemo na to, kako se formira določena oblastna mašinerija, določeno vrednotenje.

Vendar pa se tu zastavlja nek ugovor. Doslej smo kot stično točko med filozofoma ves čas videli izkušnjo tujega, ki se vztrajno upira prilastitvi, povzroči zlom interpretativne moči, subjekta pa oropa avtonomije in pri Nietzscheju celo grozi, da ga bo raztrgal; sedaj pa smo se na lepem znašli v območju neke bolj ali manj strukturirane vednosti, ki ji je nekako uspelo zajeti, prilastiti si še malo prej tako tuj material. Genealoška drža, tako se zdi, svoj objekt na lepem »ukroti«, mu naloži določen red; podobno Foucaultu iz neznanske mase diskurza, ki je še pred kratkim ležala pred nami v vsej svojevrstnosti in nepreglednosti, uspe deducirati določena pravila, jo organizirati. Ali ne obstaja, konec koncev, velik razmik med izkušnjo subjekta v nevarnosti ter vednostjo, skozi katero se, tako se zdi, subjekt znova vzpostavi, še več, postavi se na mesto, od koder reflektira oblastna razmerja, ki so ga proizvedla? Kako je bil ta razmik na lepem premoščen?

Oglejmo si ponovno značaj arheologije. V resnici gre za vednost, ki je na nek način skrajno neproblematična; na njej ni ničesar nejasnega, »okultnega« ali metafizičnega, celo strogo filozofskega ne; s pazljivim gledanjem lahko do nje pride vsakdo. Pravila se povsem jasno »zasvetijo« v izrečenem. Gre za nekak pozitivizem; na pravila, ki smo jih izluščili, lahko zmeraj znova pokažemo; seveda pa se vselej lahko zgodi, oziroma se nujno zgodi, da katerega od njih spregledamo, da nismo opazili katere izmed relacij in podobno. Vednost, ki jo pridobimo na ta način, ni vednost, ki bi neposredno predstavljala gonilo delovanja; niti ni vir smisla, iz katerega bi lahko črpali; je le enostavna in jasna vednost tipa »kako deluje«.

In če se vprašamo, kam je v tej jasni, malone praktični vednosti izginil moment tujosti diskurza kot skrb zbujujoče mase, pred katero moramo pozabiti zahteve po prilastitvi – lahko ugotovimo, da se skriva prav v tipu vednosti, kakršno smo edino prikazali kot mogočo. Drži, da je jasna; drži, da je strukturirana; nikakor pa ni niti celostna niti ponotranjena kot nekaj »našega«. Je parcialna, deskripti-

vna in pozitivistična. Prav v teh opredelitvah se skriva moment tujosti. Mašinerijo delovanja diskurza lahko dobro poznamo; to ni nekaj, kar bi si le domišljali; in vendar na njej ostaja nek moment tujega. Ne gre za »sive lise«, kjer ne vidimo dobro, ali kjer smo kaj spregledali (čeprav, kot omenjeno, v sliki obstajajo tudi te); nekaj je tujega prav tam, kjer zelo jasno vidimo.

Dobro, toda kako to težavo rešiti pri Nietzscheju? Kot smo videli, je tisto, kar pesti nietzschejevskega subjekta, nezmožnost interpretacije. Pomeni, da je žrtev nekakega potisočerenja sil v njem, ki težijo vsaka v svojo smer. Sodobnemu subjektu manjka sistem; hierarhija sil, ne sicer povsem rigidna, a dovolj trdna, da se lahko sooča z vplivi od zunaj. Kako torej spraviti med sabo tako razpršenega subjekta na eni in genealoga na drugi strani?

Kot smo videli, se, nenazadnje, tudi objektivni učenjak lahko pohvali s precej vednosti, a mu ta vseeno ne daje zahtevane enotnosti. Nietzschejevski genealog in foucaultovski arheolog pa imata, če smo pozorni, vendarle marsikaj skupnega z objektivnim učenjakom, zlasti zavrnitev starega reda vrednot, pa tudi – »slabo prebavo«. Genealogija za razliko od objektivnega učenjaštva niti ne zahteva zase statusa edine resnice, niti ne pretendira več na totalnost, poleg tega pa ves čas srečuje nekaj, o čemer ve, da se s tem ne more poistovetiti; vendar pa je tudi genealogija šele nekakšna »nulta stopnja« vednosti in subjektu ne more podeliti nikakršne enotnosti. Med subjektom, ki mu grozi, da ga bo »raztrgalo« in subjektom strukturirane vednosti, kakršna je genealogija, ni kdovekako velike razlike prav zato, ker tovrstna vednost še ni tisto, kar mu lahko podeli enotnost, temveč se to lahko zgodi le s ponovnim privzetjem določene identitete, ki pa je zvezana z zmožnostjo prebave. Tudi identiteta je pač nekaj, kar si vselej »prisvojimo«. Ukvarjanje z zgodovino, pa naj bo še tako vrednotenjsko in pristransko, kakor je pri Nietzscheju, pomeni le diagnosticiranje situacije in še ni na stopnji ustvarjanja nečesa novega. Gre le za to, da podelimo sistem bojem za oblast, ki so sicer proizvedli tudi nas; a proizvedli so nas kot nekaj, kar se ne more prepoznati v nobeni od sil v teh bojih.

Obenem pa je to tudi prva stopnja posega v oblastne relacije, že omenjena vstavev kamenčka v sistem. Dodajmo le še to: od tu dalje se bosta poti filozofov, ki sta se, kot smo želeli pokazati v tem sestavku, za krajši čas prepletli, spet ločili, saj bo Nietzsche vztrajal pri nujnosti ponovne oživitve zmožnosti prilaščanja, medtem ko bi se ji Foucault rad na vsak način izmaknil.