

Peter Klepec*

Foucault med ugodjem in željo

Izhajamo iz dveh konceptov, ugodja in želje, ki ju je ob analizi in kritiki Michela Foucaulta predlagal njegov najlucidnejši kritik in tudi prijatelj Gilles Deleuze. Foucault je seveda odgovoril na to Deleuzovo kritiko, pri čemer je oba koncepta, ugodje in željo, privzel kot izhodišče tega odgovora. S tem ju je, kar zadeva označbo in kritiko lastnega filozofskega projekta, do določene mere priznal za pertinentna, a tudi, kolikor seveda na kritiko odgovarja in ji ugovarja, za nepertinentna. To Foucaultovo nihanje skušamo že v naslovu zajeti z besedico »med«, ki nakazuje nestrinjanje Foucaulta, da bi njegov teoretski projekt, ki ga tako sam kot tudi Deleuze poistoveti s konceptom ugodja, prehitro zvedli bodisi na običajno bodisi na Deleuzovo pojmovanje ugodja. Tisto, kar nas na tem mestu zanima, je dvoje: prvič, v čem sestoji to Foucaultovo pojmovanje, in, drugič, ali je Deleuzova kritika upravičena, ali ne?

Foucault namreč hiti Deleuzu dokazovati, da njegov koncept ugodja nima nič z običajnim pojmovanjem ugodja ali pa s pojmovanjem, ki mu ga očita Deleuze. Pokazati skuša, da je v resnici njegovo pojmovanje ugodja pravzaprav tisto, kar Deleuze izpostavlja kot lastno pojmovanje, kot željo.

Videti je, da gre v osnovi zgolj za nesporazum. Pri tem ne gre samo za nestrinjanje o tem, kaj naj bi ta koncepta, koncept ugodja in koncept želje, sploh pomenila, temveč tudi za situacijo, ki v izhodišču spominja na nerazumevanje v Rancièrjevem pomenu besede. Rancière kot tipičen primer nerazumevanja omenja določeno vrsto govorne situacije, kjer eden od sogovornikov sliši/razume, *entend*, tisto, kar pravi drugi, in hkrati tega ne sliši/ne razume. Ne gre za to, pravi Rancière, da eden reče črno, drugi pa belo. Gre za to, da eden reče belo, drugi pa prav tako reče belo, a pod tem ne razume iste reči oziroma ne razume, da drugi pove isto z imenom belosti.¹ Čeprav se primerjava razprave med Foucaultom in De-

47

¹ Prim. Jacques Rancière, *Nerazumevanje*, prevod in spremna beseda Jelica Šumič Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2005.

leuzom z Rancièrjevim primerom nerazumevanja ne izide povsem, nam lahko vseeno vsaj uvodoma služi za ponazoritev osnovnega zapleta. In v čem je ta zaplet? Najprej gre za to, da eden (Deleuze) reče črno (želja), da bi to črno zoperstavil belemu (Foucaultu in ostalim). Tam, kjer drugi (Foucault) reče belo (ugodje), torej prvi (Deleuze) reče črno (želja). Toda drugi (Foucault) je prepričan, da tam, kjer sam reče belo, v resnici reče isto kot prvi (da reče, črno oziroma tisto, kar Deleuze imenuje želja). Čeprav sta uporabljene dve barvi, črna in bela, dva termina, naj bi bilo torej govora o isti barvi, o istem, torej o belosti. Foucault tako Deleuza vse-skozi prepričuje, da oba govorita isto, le da uporabljata druge koncepte. Vprašanje, ali je temu res tako, nas bo seveda zanimalo v nadaljevanju. Pokazali bomo, da obstoji ključna razlika, zaradi katere Foucaultov projekt stoji in pade.

Vseeno zadeve le niso tako enoznačne. Zadeva je, če se vrnemo k orisu temeljnega nesporazuma, malce bolj zapletena. Oba, tako Foucault kot Deleuze, sta namreč po drugi strani prepričana, da govorita nekaj drugega od tega, kar se običajno razume pod besedama ugodje in želja, *plaisir* in *désir*. Čeprav uporabljata iste besede, čeprav rečeta belo, pod tem ne razumeta tega, kar se, z Rancièrjem rečeno, običajno razume pod terminom belosti. Še več, bela (ugodje in želja) zanju predvsem ni bela, kot to barvo oziroma koncepta ugodja in želje pojmuje psihoanaliza. Tako Deleuze kot Foucault se strinjata v svojem nasprotovanju in zoperstavljanju psihoanalizi. Tega pa oba ne počneta na isti način in v isti meri. Čeprav se na tem mestu ne moremo spuščati v podrobnosti, je le treba omeniti Deleuzov koncept želje, ki je bližje psihoanalizi, kot bi bil sam Deleuze to pripravljen priznati. V izhodišču sicer resda tisto, kar Deleuze imenuje želja, ni isto kot Lacanov pojem želje. Res je, da oba, Deleuze in Lacan, rečeta belo (želja), a pri tem menita nekaj drugega. Pa vendar se zadeve tu ne končajo – tisto, kar namreč Deleuze imenuje želja, je zelo blizu tistemu, kar lacanovska psihoanaliza imenuje nagon.² Obstajajo torej številne vzporednice – in ne samo razlike – med Deleuzom in Lacanom. Te razlike le niso tako velike, kot nas Deleuze skuša prepričati in kot bi to sam hotel. Deleuze je tako, hote ali nehote, v točki nagona v razmerju do Lacana to, kar bi hotel biti Foucault v razmerju do samega Deleuza, do Deleuzovega koncepta želje. Toda čeprav je Foucault veliko bližje psihoanalizi, kot bi sam hotel, pa to ne pomeni, da je s konceptom ugodja, glede na svojo

² Podrobneje o tem prim. Aaron Schuster, »Ali je ugodje gnila ideja? Deleuze in Lacan o ugodju in užitku«, v: *Problemi*, XLVII, 2-3/09, Ljubljana 2009, str. 115-152.

hoteno bližino Deleuzovemu konceptu želje, blizu tistemu, kar psihoanaliza imenuje nagon.

K temu se še povrnemo. Zaenkrat je za nas pomembno predvsem to, da tako pri Deleuzu kot pri Foucaultu nedvomno obstaja intenca kritiziranja psihoanalize. In to prav prek psihoanalitskih pojmov *par excellence*, kar ugodje in želja nedvomno sta. Toda ta kritika ima tudi eno resno načelno mejo. Metati v isti koš psihoanalizo in običajno ali pa filozofsko pojmovanje ugodja ali želje je, milo rečeno, ne navadno. A Foucault in Deleuze počneta natanko to. Še več. Uporabljata, če znova uporabimo Rancièrjev primer, iste koncepte, le da sta prepričana, da tam, kjer se običajno reče belo in kjer psihoanaliza reče belo, tudi sama sicer rečeta belo (ugodje in želja), le da naj bi to potem pomenilo črno. Skratka, zdi se, da se »običajni« pojem »belosti« (v našem primeru gre za koncepta ugodja in želje), nenehno cepi na več nadaljnjih ravni, na vsakdanjo ali običajno, na filozofsko raven (kar o ugodju in želji povedo antična, moderna in sodobna filozofija), na psihoanalitsko, Deleuzovo, Foucaultovo... itn. In videti je, da gre za skrajno zmešnjavo, ki je ni mogoče adekvatno predstaviti. Vseeno bomo na tem mestu skušali pokazati, da je ta zgodba o nekem nesporazumu precej manj zapletena in nemara veliko bolj poučna, kot je videti na prvi pogled. Skušali bomo pokazati, da pri njej sploh ne gre za kakšna akademska dlakocepstva, ki bi bila zanimiva zgolj za specialiste in poznavalce teoretskih podvzetij Foucaulta in Deleuza, temveč da gre, nasprotno, za razpravo, ki je zanimiva tudi širše, saj zadeva številna odprta vprašanja, ki jih med drugim prinaša s seboj tudi zadnja, najnovejša faza razvitega kapitalizma.

Kriza!

Morda se zdi reči, da je razprava med Foucaultom in Deleuzom danes še kako aktualna, precej paradokсна. Toda ena pomembna skupna točka te razprave in najnovejše faze razvitega kapitalizma zadeva vprašanje, ali kriza obstaja in kaj kriza sploh je. V omenjeni razpravi gre namreč prav za problem *krize kot take*. To je nenazadnje tisto, kar pri Foucaultu detektira Deleuze. Na drugi strani samega Foucaulta zanima, in ravno to skuša razdelati skozi koncept ugodja, kako se izogniti krizi, temu, da bi nas ugodje posrkalo vase, kako ga udomačiti, kako ravnati s tistim motečim tujkom, presežkom, ki grozi, da bo vse skupaj trajno in nepovratno iztiril. V jedru vprašanja po ugodju, kakor ga pojmuje Foucault, oziroma užitku-ugodju gre, kot bomo videli, tudi za vprašanje (samo)obvladovanja, upravljanja s samim seboj tako, da se izognemo presežku in ekscesu.

A če trdimo, da gre pri tej razpravi za problem krize in da je ta razprava po tej plati aktualna, je vendarle pomenljivo, da se celotna razprava med Deleuzom in Foucaultom o ugodju in želji odigrava na terenu etike in ne na terenu politike. Četudi se pri tem stališča Foucaulta in Deleuza nekoliko razlikujejo, pa v osnovi lahko zgolj pritrdimo Badiouju, ki pravi, da je skupna poglobljena negativna točka tako Foucaulta kot Deleuza ravno umanjkanje »afirmativnega nauka o politiki.«³ Če se je tako pozni Foucault obrnil k modrosti in formam življenja, in če je Deleuze v tem obratu zaznal (napačen) odgovor (na neko določeno krizo, krizo Foucaultovega projekta), pa ne eden ne drugi, ne Deleuze ne Foucault, ne spregovorita o krizi politike. O krizi emancipatorične politike, seveda. Pri tem je obenem pomenljivo, da v vsej tej razpravi o krizi, o mutacijah delovanja oblasti itn., ne eden ne drugi ne omenjata tistega, zaradi česar je njun skupni prijatelj v istem času, torej pred dobrimi štirimi desetletji, sprožil pravi škandal. Louis Althusser, če naj imenujemo tega skupnega prijatelja, je namreč takrat spregovoril o neki drugi krizi, o krizi marksizma, krizi »zahodnega marksizma«. Te pa Foucault in Deleuze izrecneje ne tematizirata. Čeprav sta oba do svojega konca prepričana, da bo »Marx réapparaitra un jour«, pa ravno njuna razprava o ugodju in želji po svoje priča o poskusu, kako misliti spremembo in krizo, ki sta dialektična pojma *par excellence*, na nedialektični način, brez Hegla in, konec koncev, tudi brez Marxa. Foucault, ki nenehno niha v razmerju do Freuda in Marxa,⁴ skuša pogosto slednjega relativizirati in tako dostikrat, že od *Besed in reči* dalje, poudarja, da pravi prelom predstavlja Ricardo, ne pa Marx. Njegov koncept ugodja, opirajoč se na problematiko in zastavitve, ki so predmoderne, predkantovske, tako predstavlja še en korak v tej smeri – ne kritika politične ekonomije, tudi politična ekonomija ne, vse, kar ostane, je le še *oikonomia*,⁵ upravljanje lastnega doma in gospodinjstva, upravljanje s samim seboj.

50 To, da pri Foucaultu obstaja določen problem, pa ravno predstavlja izhodišče in povod za samo razpravo med Deleuzom in Foucaultom. Povod zanjo je ravno

³ Prim.: Alain Badiou, »Foucault: kontinuiteta in diskontinuiteta (Predgovor)«, v: Michel Foucault, *Življenje in prakse svobode*, izbrala in uredila Jelica Šumič Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2007, str. 7-20.

⁴ Podrobneje o tem: Peter Klepec, *Vznik subjekta*, Založba ZRC, Ljubljana 2004, str. 126-128.

⁵ Za konsekvence, ki jih obravnava oikonomije ima pri Foucaultovem nadaljevalcu Giorgiju Agambnu prim. razpravo Alberta Toscana v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*. Za klasičen prikaz ekonomije v antiki pa Moses I. Finley, *Antična ekonomija*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1987.

kriza, ki jo Deleuze detektira pri Foucaultovem teoretskem projektu. Ta ugotovitev predstavlja povod za Deleuzov tekst »*Désir et plaisir*«. ⁶ Deleuze izhaja iz ugotovitve, da se Foucault nahaja v krizi in da mu je kot prijatelj dolžan priskočiti na pomoč. V prvi vrsti gre potemtakem za osebno, prijateljsko dopisovanje, pismo enega prijatelja drugemu, pismo, ki ga je Deleuze napisal po izidu prvega dela Foucaultove *Zgodovine seksualnosti* leta 1977 in ki ga je Foucaultu poslal prek skupnega prijatelja, François Ewalda. Ugotovitev, da je Foucaultov projekt zapadel v krizo po izdaji prvega dela *Zgodovine seksualnosti*, ki izide leta 1976, in da je ta kriza trajala tako rekoč do konca, do leta 1984, je med Foucaultovimi interpreti prej izjema kot pravilo. A dejstvo je, da v tem obdobju pri Foucault nastopajo številne menjave konceptualnega terena, da Foucault nenehno niha med panoptizmom in biopolitiko, med reformizmom in revolucijo, med radikalno kritiko in zvestobo Razsvetljenstvu. To Foucaultovo nihanje »med« različnimi diaгнозami in konceptualnimi zastavitvami je povezano tudi z iskanjem ustreznega konceptualnega orodja za analizo spreminjanja »stvari same«, transformacij sodobnosti, katere kritični analitik je po lastnih izjavah sam Foucault. Četudi kasneje odgovore išče v zgodovinskih obdobjih, ki predhajajo kapitalizmu, predvsem v antiki, je vendarle jasno, da Foucaulta zanimajo vprašanja, ki so povezana s tukaj in zdaj, ki so povezana z mutacijami razvitega kapitalizma. V tem pomenu Foucault govori o tem, da smo priča rojevanju novega tipa družbe, družbe norme in ne več družbe zakona. Tisto, kar vodi družbo, niso kodeksi, temveč nenehno razlikovanje med normalnim in anormalnim, nenehno obnavljanje sistema normalnosti. V takšni družbi oblast zakona ne zmanjšuje, ta ostaja v veljavi, a ga posebej opredeljuje nek dodatek, ki predstavlja oblast norme. Ravno skozi normo je za Foucaulta vse bolj izražena družba kot taka. ⁷ Foucault nenehno išče koncepte, ki bi zajeli to novo delovanje, enkrat je to biooblast, drugič »soma-oblast«, tretjič regulacijska oblast, pastoralna oblast itn. To nenehno menjavanje konceptov bi si sicer lahko imeli za simptom krize Foucaultovega teoretskega projekta, vendar bi pri tem spregledali, kje se pravzaprav nahaja pravi vzrok za to nenehno menjavanje terena. Po našem mnenju gre vzrok za to (in seveda za Foucaultovo krizo) iskati ravno v iskanju koncepta, kaj sploh je sprememba, kako poteka in kje so vzroki zanjo. Seminar iz leta 1976, »*Il faut défendre la société*«, v katerem se Foucault ukvarja z vpeljavo »diskurza, ki raztrga družbo«, in v katerem se tako

⁶ Prim. Gilles Deleuze, *Deux régimes des foux*, Minuit, Pariz 2003, str. 112-122.

⁷ Prim. Michel Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Quarto, Gallimard, Pariz 2001, str. 50, 75, 231, 347, 1639.

obširno posveča boju Normanov in Saksoncev, *levellersov* in *diggersov*, rasnim bojem in Boulainvilliersovi razlagi tega, kako so močni postali šibki in kako so šibki postali močni, predstavlja v resnici poskus, kako gibanje in spremembo v zgodovini (tj. dialektiko) pojasniti preko tematiziranja boja. Sledi mu obdobje, ko Foucault, zlasti po letu 1977, vse bolj govori s pomočjo kategorije prehoda. Tako je govora o prehodu od »teritorialne države« k »državi populacije«, o biopolitiki in biooblasti, kasneje pa o strategijah, taktikah in tehnikah. Vsem tem konceptom je skupno to, da vpeljejo način spreminjanja, ki ne pozna preloma in reza.

Ravno v tem pa je morda iskati razlog za krizo, v katero zapade sam Foucaultov projekt. Drugače rečeno, vzrok za krizo samega Foucaultovega teoretskega projekta je ravno problematičnost Foucaultovega pojmovanja o tem, kaj kriza sploh je. Ni namreč mogoče spregledati, da v vsem tem obdobju Foucault nenehno govori o krizi. Čeprav govori o vladanju, vladnosti, upravljanju ali celostnem življenjskem izpopolnjevanju, o tehnikah sebstva ali o zankah oblasti, ima vselej pred očmi tisto, kar sam imenuje »kriza disciplinarne družbe«, kriza Zahoda in zahodne misli, ki je identična s koncem imperializma, kriza, zaradi katere je »naš čas podoben koncu srednjega veka«. ⁸ In če Foucault detajlno preučuje vpeljavo liberalizma v Evropi po drugi svetovni vojni, če ga v seminarju *Rojstvo biopolitike* iz let 1978-1979 zanima vpeljavo nemškega in ameriškega liberalizma po drugi svetovni vojni, potem je to zato, ker ga zanimajo vzroki za to krizo, o kateri sam nenehno govori, v konkretnem primeru torej vzroki za krizo države blaginje.

Foucault tako išče konceptualna orodja, s katerimi bi bilo mogoče analizirati mutacije in transformacije, ki jim je sam priča. A eno je reči, da obstajajo spremembe, mutacije in transformacije, drugo je te spremembe in mutacije interpretirati kot krizo, ki ji morda sledi prelom, rez. Poleg tega obstajajo krize in Krize, prelomi in Prelomi. Foucaultova celotna epistemologija, kot v svojem delu *Jasno delo* opozarja Jean-Claude Milner, ⁹ je v temelju zaznamovana s tem nihanjem. Foucault namreč nenehno niha med privrženostjo reformizmu in revolucijo, med neštetimi drobnimi dogodki, prelomi, rezi in Dogodkom kot takim. Ključni problem na ravni epistemologije umesti Milner v Foucaultovo nepripravljenost, da bi priznal možni obstoj Reza, ki ga Milner imenuje »velik rez«, »coupure majeure«. Da

52

⁸ *Ibid.*, str. 913. Prim. tudi Michel Foucault, *Arheologija vednosti*, prevedel Uroš Grilc, Studia Humanitatis, Ljubljana 2001, str. 220.

⁹ Jean Claude Milner, *Jasno delo. Lacan, znanost, filozofija*, Založba ZRC, Ljubljana 2005, str. 83-87.

ne bo pomote – Foucaultova teorija in epistemologija naravnost *temeljita* na številnih rezih, ravno to je za Foucaulta značilno. In ti rezi praviloma seveda nikoli niso tam, kjer bi jih pričakovali. Tako krščanstvo po Foucaultu nastopa kot rez v zgodovini seksualnosti, ne pa tudi v zgodovini norosti, galilejstvo sedemnajstega stoletja predstavlja rez v naravoslovju, ne pa v diskurzih, ki zadevajo govorjenje, klasificiranje, menjavo.

Če je zlasti zgodnji Foucault vselej izhajal iz rezov, ki so bili videti precej poljubno izbrani (recimo tisti, po katerem »se je vse pričelo« nekega določenega dne, 27. aprila 1656, v *Zgodovini norosti v času klasicizma*¹⁰), in če rez pri Foucaultu v resnici vselej bolj ali manj nastopa med antiko in moderno, če znotraj moderne bolj ali manj nadaljnji rez predstavlja razsvetljenstvo in francoska revolucija, če torej rez pri Foucaultu vselej okvirno sovпада s 17. in z začetkom 19. stoletja, pa pozni Foucault postopa nekoliko bolj paradokсно. Po eni strani relativizira prelom med moderno in antiko, osredotoči se na daljše zgodovinsko obdobje, kar ima posledice recimo za prelom, ki ga prinaša 19. stoletje. V tej točki pridemo do nekaterih kontroverznih trditev, kot je na primer gotovo ta, da freudovska psihoanaliza ne predstavlja dogodka ali preloma, saj je treba nanjo po Foucaultu gledati z vidika dolge zgodovine spovedi. Osredotočenost na strategije in silnice, ki jih je mogoče opazovati z vidika *longue durée*, pa s seboj seveda avtomatično prinese relativizacijo konceptov reza in preloma. V tem pomenu za Foucaulta Preloma in Diskontinuitete ni. Obstajajo zgolj drobne diskontinuitete in majhne spremembe – ena sama kontinuiteta, ki se sicer nenehno spreminja, ki je tako rekoč nenehno v krizi, a ta kriza ni nikoli nič prelomnega, ta kriza v resnici ni Kriza.

Ker Krize ni, tudi ni potrebe po kakršnikoli teoriji krize. Pripomniti sicer velja, da ta pogled iz ptičje zgodovinske perspektive, ki nastopi pri poznem Foucaultu in ki odpravlja Rez, Prelom, Krizo, ni edini. Hkrati z njim nastopa tudi iskanje teorije Dogodka, revolucije in Krize, ki gre skupaj z drugačnim Foucaultovim drugačnim branjem razsvetljenstva in Kanta,¹¹ s katerim je najbrž Foucault skušal najti izhod iz tiste zagate, ki jo je detektiral Deleuze. Vprašanje pa je, ali bi bil Foucault, če bi ga ne prehitela prezgodnja smrt, pripravljen potegniti dovolj radikalne konsekvence iz novega branja Kanta. Drugače rečeno, vprašanje je, ali bi

¹⁰ Prim. Michel Foucault, *Zgodovina norosti v času klasicizma*, Založba *Cf., Ljubljana 1998, str. 44, 51.

¹¹ Prim. *Vestnik IMŠ. Kaj je razsvetljenstvo?*, VIII, 1, SAZU in ZRC SAZU, Ljubljana 1987.

projekt, ki ga je zastavil z *Zgodovino seksualnosti* bil zmožen premisliti na ozadju kantovskega preloma, ne pa antične tradicije, pri kateri je bolj ali manj občepel. Prav ta odnos do preloma, ki ga prinese Kant, pa je tista temeljna razlika, ki Foucaulta loči od Deleuza – v tem kontekstu je odločilnega pomena Deleuzov kratki tekst »O štirih poetičnih formulah, ki bi lahko povzele kantovsko filozofijo«, ki je nastal leta 1986.¹² V njem Deleuze celotno Kantovo filozofsko podvzetje zvede na štiri temeljne točke, Kant s svojo gesto vpelje »čas, ki je iz tira«, razcepljeni Jaz, nadjazovski Zakon in disonanco. Temeljna poteza moderne se tako nahaja v iztirjenosti in nenavadni ambivalentni mešanici domačega/tujega, ki jo lepo opredeljuje Freudov termin *Das Unheimliche*: domače, prijetno, varno in intimno se nenadoma, ob pridihiu skritega, skrivnega spremeni v ogrožajoče, okultno, grozljivo in nedomače.¹³ Natanko tej razsežnosti iztirjenosti in grozljivosti pa se skuša Foucault s svojim konceptom ugodja izogniti.

Ne ugodje ne želja

Vse to velja imeti pred očmi, ko govorimo o Deleuzovi in Foucaultovi razpravi ob konceptih ugodja in želje. Nadaljnja težava razumevanja te razprave se nahaja predvsem v tem, da nobenega od obeh terminov ne bi smeli razumeti v vsakdanjem ali pa utečenem pomenu besede. Želja denimo, o kateri nenehno govori Deleuze, poleg tega ni isto kot želja v Heglovem ali pa Lacanovem pomenu besede. Še večja zagata kot z izrazom *désir* pa je z izrazom *plaisir*, ki sicer načeloma pomeni ugodje in se jo tako tudi prevaja, a ima pri Foucaultu nek specifičen pomen. V drugem delu *Zgodovine seksualnosti* Foucaulta zanima problem, kakšen odnos imamo do ugodij in užitkov, kako z njimi ravnamo. Če analitična filozofija govori o *how to do things with words*, je tisto, kar zanima Foucaulta, pragmatika, *how to*, ki zadeva telo, natančneje rečeno, telo-ugodje, *corps-plaisir*. Ravno zato je govora o dietetiki, ekonomiki in erotiki, o dejanjih, kretnjah in dotikih, ki povzročajo posamezno obliko tega ugodja/užitka. Naloga je intenzivirati ugodje in če Lacan reče, »da je užitek neskončna naloga in da, ko enkrat stopimo vanj, ne vemo, do kod se bo to nadaljevalo. Začne se pri ščegetanju in se konča z divjimi plameni. Vse to je užitek«,¹⁴ gre pri *plaisir* v Foucaultovem pomenu za nadzorovan užitek, za užitek, ki nas ne vrže iz tira. Naloga, ki preostane posamezniku, je »skrb zase«, skrb, da

54

¹² Prim. Gilles Deleuze, »O štirih poetičnih formulah, ki bi lahko povzele kantovsko filozofijo«, v *Problemi*, XXXVII, 1-2, Ljubljana 1999, str. 103-110.

¹³ Prim. *Das Unheimliche*, Analecta, Ljubljana 1994.

¹⁴ Jacques Lacan, *Hrbtna stran psihoanalize. Seminar. Knjiga XVII.*, DTP, Ljubljana 2008, str. 79.

skrb, da nas užitek ne vrže iz tira. Skrb zase, skrb za lastno zdravje, za lastno ugodje/užitek, za lastno samoizpopolnjevanje, je neskončna, saj traja vse življenje.

Foucault je bil zaradi takšne zastavitve deležen številnih kritik in očitkov, a je brž pohitel z odgovorom, da pri tem, kar ga zanima, ne gre za *new age* oziroma za »kalifornijski kult sebstva«. Izrecno je poudaril, da je pri tistem, kar ga zanima, pri »kulturi, ki ji dolgujemo določeno število naših najpomembnejših stalnih moralnih elementov, praksa sebstva, koncepcija sebstva zelo drugačna od naše kulture sebstva. V kalifornijskem kultu sebstva se pričakuje, da boš odkril svoje resnično sebstvo, ga ločil od tistega, kar ga lahko sprevrne ali odtuji, da boš razvozlal njegovo resnico skozi psihološko ali psihoanalitično znanost, za katero se predpostavlja, da ti lahko pove, kaj je tvoje resnično sebstvo.«¹⁵

Vpeljava sebstva, subjekta in subjektivnosti je videti precej paradokсна, če predpostavimo, da je Foucault v ospredje nekaj časa postavljajl koncept dispozitiva in strategije. Zakaj? Dispozitiv je namreč za Foucaulta neka heterogena zbirka ali skupek diskurzivnih ali nediskurzivnih elementov, med katerimi obstaja igra, razne menjave mest in spreminjanje funkcij, in ki vselej odgovarja na neko nujno ali izredno potrebo, zahtevo. Še boljše, dispozitiv je odgovor na »strateško zahtevo, ki je igrala vlogo matrice nekega dispozitiva«.

Toda strategije, o katerih govori Foucault, so anonimne. Strategije so brez subjekta, nimajo središča, s tehnikami sebstva in skrbjo zase pa Foucault na zadnja vrata vpelje neko drugo različico subjekta in središča, subjekta, ki je v osnovi predkantovski. Navidezno revolucionarna poteza odprave modernega subjekta, ki sega od razglasitve konca Človeka v *Besedah in rečeh*, pa do vpeljave koncepta dispozitiva konec sedemdesetih, se izteče v vpeljavo sebstva. Ki, strogo rečeno, ni subjekt, kolikor o subjektu govorimo šele od Descartesa dalje, kolikor subjekta ni mogoče misliti brez iztirjenosti, *out of jointness*, ki ga v temelju zaznamuje. Ta iztirjenost je povezana s tistim, kar Deleuze imenuje želja. Deleuze izhaja iz te iztirjenosti, zanj je *cogito* nori, shizofreni *cogito*, zanj moderna vpelje nov časa, Aiôn, za razliko od Kronosa. Zanj moderna vpelje nov tip subjekta, ki pa ni kantovski subjekt, a tudi ni avtonomni subjekt, ki bi skrbel zase ali na

¹⁵ Michel Foucault, »O genealogiji etike: pregled dela v nastajanju«, v: *Vednost, oblast, subjekt*, str. 136.

tehnike sebstva na način, kakor to pojmuje Foucault, ki se skuša iztirjenosti, s tem, ko vztraja na tematiki umerjenosti in »prave mere«, izogniti.

Med Deleuzom in Foucaultom so torej pomembne razlike, kar Deleuze v razpravi o ugodju in želji tudi izpostavlja. Njegovo prvo opozorilo zadeva ustroj želje. Ustroj je za Deleuza kolektiven, kolektiven ustroj izjavljanja, ki je vselej povezan z deterritorializacijo in bežiščnicami. Ustroj je torej vselej povezan z iztirjenostjo, z nekim presežkom, ki ga ni mogoče ukrotiti in udomačiti. Poleg tega ustroj ni povezan z zatiranjem ali represijo. Toda po drugi strani za Deleuza v družbenem ni protislovja, binarne logike, v njem ni prelomov in diskontinuitet. Družba nikoli ni cela, polna, popolna ali sklenjena, »vselej namreč kaj uhaja ali beži«¹⁶ – družbeni svet ni niti povsem neracionalen, niti povsem racionalen, pač pa je v resnici nedovršen, v njem se nenehno »začenja«, nenehno in vselej smo »vmes«. Če je prva tarča takšnega pojmovanja heglovski-marksistično pojmovanje protislovja, pa je druga tarča prav gotovo Foucault. Deleuze namreč ugotavlja, da tisto, kar sam imenuje bežišnice in gibanja deterritorializacije, v Foucaultovem opusu nima ekvivalenta. To pa ima seveda posledice. Prva posledica je ta, da tematika upora oblasti, kakor jo postavlja Foucault, za Deleuza (vsaj na tem mestu)¹⁷ ni operativna: »Nimam torej nobene potrebe po fenomenih upora: če je prva danost neke družbe v tem, da v njej vse uhaja, da se vse deterritorializira, iz tega izhaja, da status intelektualca in problem politike zame v teoretičnem pogledu nista ista kot za Michela.«¹⁸ Druga posledica zadeva sam status oblasti. Če je za Foucaulta »oblast povsod«, je za Deleuza in Guattarija oblast nekaj »drugotnega«, tisto prvo so bežišnice, sile deterritorializacije, zaradi katerih družbeno polje povsod pušča, uhaja, beži na vse strani. Oblast nikoli ni popolna, vsemogočna, vsevedna, njena moč je drugotnega pomena, »središča oblasti določa prej tisto, kar uhaja njihovi moči«.¹⁹ Družbenega tako ni nikoli mogoče popolnoma obvladati, vnaprej ga ni mogoče načrtovati in planirati, saj »ni nič odigrano vnaprej«.²⁰ Vsa ta kritika pa ima seveda še tretjo posledico, ki zadeva željo. Želja je namreč na prvem mestu, ni odvisna od

56

¹⁶ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie* 2, Minuit, Pariz 1980, str. 264.

¹⁷ Kasneje Deleuze tematiko upora znova privzame. Prim. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, Študentska založba, Ljubljana 1999.

¹⁸ Gilles Deleuze, *Deux régimes des foux. Textes et entretiens 1975-1995*, ur. David Lapoujade, Minuit, Pariz 2003, str. 118.

¹⁹ *Ibid.*, str. 265.

²⁰ *Ibid.*, str. 577.

oblasti in ni nekaj, kar oblast zatira. Deleuze pravi: želja ni to, kar trdi Lacan, želja ni manko. Želji ničesar ne manjka in želja še zdaleč ni tisto, kar si Foucault predstavlja pod ugodjem.

Čeprav ga Foucault, kot smo omenili že na začetku, prepričuje, da oba govorita o istem, pa Deleuze vztraja, »da ne gre zgolj za izbiro besed«. Morda je najbolje, če si ogledamo nekoliko daljšo Deleuzovo utemeljitev nestrinjanja s Foucaultom. Deleuze trdi sledeče:

»Kar zadeva mene osebno, jaz sploh ne prenesem besede 'plaisir'.²¹ A zakaj? Zame želja ne vsebuje nobenega manka; prav tako želja ni neka naravna danost; funkcionira zgolj kot eno s heterogenimi ustroji; je proces v nasprotju s strukturo ali genezo; je afekt v nasprotju z občutkom; je 'haecceitas' [totost] (individualnost nekega dneva, letnega časa, življenja), v nasprotju s subjektivnostjo; je dogodek, v nasprotju z neko stvarjo ali osebo. Predvsem pa implicira vzpostavitev nekega polja imanence ali 'telesa brez organov', ki ga definirajo samo cone intenzivnosti, pragovi, gradienti, tokovi. To telo je ravno tako biološko kot kolektivno in politično; na njem se tvorijo in razkrajajo ustroji, ono je tisto, ki nosi točke deteritorializacije ustrojev ali bežiščnic. To telo variira (telo brez organov fevdalizma ni isto kot telo brez organov kapitalizma). Če ga imenujem telo brez organov, je to zato, ker se zoperstavlja vsem plastem organizacije, plastem organizma, a tudi organizacijam oblasti. Ravno skupek organizacij telesa uničujejo ravnino ali polje imanence, ter želji vsiljujejo nek drug tip 'ravnine', ki vsakič plastira telo brez organov.

Če vse to navajam tako konfuzno, je to zato, ker se v razmerju mene do Michela formulira več problemov: 1) užitku [plaisir] ne morem podeliti nobene pozitivne vrednosti, saj se mi zdi, da prekinja imanentni proces želje; užitek se mi zdi na strani plasti in organizacije; in v tem istem gibanju je želja kot od znotraj podvržena zakonu, ki ga od zunaj zlogujejo užitki. V obeh teh primerih obstaja negacija polja imanence, ki je lasten želji. Trdim, da ni naključje, da Michel pripisuje neko določeno pomembnost Sadu, jaz pa, nasprotno, Masochu. Ne zadošča reči, da sem jaz mazohist in Michel sadist. Bilo bi sicer res, a ne povsem. Tisto, kar me zanima pri Masochu, niso bolečine, temveč ideja, da užitek prekine pozitivnost želje in konstitucijo polja imanence (enako ali, bolje, na nek drug način, v dvorski ljubezni, konstituciji ravnine imanence ali telesa brez organov, kjer želji ne manjka nič, in kjer se varuje, kolikor je mogoče, užitkov,

²¹ Besedo *plaisir* tu izjemoma puščamo v originalu in opozarjamo na vse možne druge pomene: ugodje, užitek, zadovoljstvo, veselje, slast, naslada, razvedrilo.

ki bi prekinili njen proces). Užitek se mi zdi edino sredstvo za neko osebo ali subjekta, da 'se v njem najde' v procesu, ki gre čezenj. To je reteritorializacija. Z mojega gledišča je želja na isti način v razmerju do zakona manka kot do norme užitka.«²²

Ta daljši citat nam lahko služi kot zgoščena ilustracija Deleuzovega pojmovanja želje, ki pa se mu na tem mestu ne moremo podrobneje posvetiti. Kaj je jedro Deleuzove kritike Foucaulta? Če je želja za Deleuza proces, postajanje, pa je *plaisir* nekaj, kar naj bi ta proces želje prekinilo. To pa po Deleuzovem prepričanju znova vpelje kategoriji manka in zakona. Kot pravi Deleuze na drugem mestu, je »nedvomno na užitku [plaisir] nekaj prijetnega [zapeljivega], prav gotovo se z vsemi silami nagibamo k temu. Toda v neki obliki [...] bo užitek prekinil proces želje kot konstitucije polja imanence. Nič ni bolj pomenljivega od ideje ugodja-razbremenitve: ko je užitek dosežen, bo malo miru preden se želja ponovno rodi: v tem kultu užitka je veliko sovraštva ali strahu v odnosu do želje. [...] Užitki, tudi najbolj umetni, so lahko zgolj reteritorializacije.«²³ V seminarju, 26. marca 1973, pa je Deleuze še bolj direkten: »Ideja ugodja je povsem gnila ideja.«²⁴

Uporaba ugodij

Glede na Deleuzovo ostro kritiko samega koncepta ugodja ni presenetljivo le to, da nekdo, ki velja za enega največjih interpretov Nietzscheja, tj. Deleuze, uporablja skorajda moralistični besednjak, pač pa tudi to, da Foucault, ki so mu Deleuzova stališča iz seminarja gotovo kmalu prišla na ušesa – nenazadnje je imel številne priložnosti o zadevi prediskutirati s prijateljem –, dobrih pet let kasneje še vedno vztraja pri tem konceptu. A ne samo to, če si nekoliko na hitro ogle damo, kako Foucault v drugem delu *Zgodovine seksualnosti, Uporaba ugodij*, opredeli temeljne zastavke, za katere mu gre, je očitno, da je resno mislil, ko je Deleuzu zatrjeval, da mu gre za isto.

58

Na prvem mestu poudarja Foucault askezo, »narediti iz svojega življenja delo, ki ima nekatere estetske vrednosti«,²⁵ pri čemer zanj askeza pomeni določene prakse in vaje. Gre za prakse, ki se izvajajo na sebstvu in ki jih sebstvo izvaja

²² Gilles Deleuze, *Deux régimes des foux*, str. 119-120.

²³ Gilles Deleuze, *Dialogues* (skupaj s Claire Parnet), Flammarion, Pariz 1996 (prva izdaja 1977), str. 119.

²⁴ Prim. Aaron Schuster, »Ali je ugodje gnila ideja? Deleuze in Lacan o ugodju in užitku«, str. 115.

²⁵ Michel Foucault, *Zgodovina seksualnosti 2., Uporaba ugodij*, ŠKUC, Ljubljana 1998, str. 9.

samo na sebi, in vaje, vadbe v mišljenju, ki omogočajo, »da se človek osvobodi od sebe«. ²⁶ Eksplicitno pa Foucault napoteva tudi na polemiko z Deleuzom:

»S kakšno močjo nas nosijo 'ugodja' in 'želje'? Ontologija, na katero se nanaša ta etika seksualnega obnašanja, vsaj v svoji splošni obliki ni ontologija manka in želje; niti ni ontologija narave, ki določa normo dejanj; to je ontologija sile, ki med seboj povezuje dejanja, ugodja in želje.« ²⁷

Foucault torej eksplicitno zanika obtožbe, ki letijo na njegov račun. Pa vendar na istem mestu vpeljuje neko različico zakona, ki mu jo Deleuze očita. Ne sicer Zakona ali Imena-Očeta, pač pa zakona kot prave mere v aristotelovskem pomenu besede, kot izogibanje pretiravanju. In Foucault tudi deli napotke – edino, kar je mogoče zagrešiti pri *aphrodisia*, sta pretiravanje in pasivnost. Pri tem Foucault nenehno poudarja, da je to morala, ki so jo naredili moški za moške, vse ostalo, kakšno vlogo ima zakonska zveza, v kakšnem razmerju je moški do žene, ljubice in pa seveda ljubčka, kdaj, kako in kaj stori ali ne stori, pa je stvar pravil, ki to urejajo. Ta pravila urejajo, kako je treba uživati, kakšna ugodja so sprejemljiva in katera ne – bodisi ne uživamo »tam, kjer bi bilo treba«, bodisi ne uživamo, »kot je treba«. Gre torej za moralo gospodarja, ki se ukvarja z vprašanjem, kako gospodar ostane gospodar, kako gospodar ohrani svoje dostojanstvo gospodarja. Edini način, da mu to lahko uspe, je najprej v tem, da je sam zgled drugim, da samega sebe obvlada in obvladuje. Pri tem se mora izogibati skrajnostim in pretiravanju, izprijenosti, neobvladanosti, slabosti.

V tej točki se Foucault loteva problema, ki naj ga tu le bežno nakažemo in ki zadeva problem skrajnosti, neobvladanosti, brutalnosti, ki jo Platon in Aristotel vežeta na železni in apetitivni del duše. ²⁸ Če se omejimo zgolj in samo na *Državo* (ta seveda še zdaleč ni vsa zgodba, saj gre le za enega izmed dveh ali treh ducatov dialogov, kolikor naj bi jih po specialistih zatrdno prišlo izpod Platonovega peresa), potem ne moremo mimo razvpitega odlomka devete knjige (571c), ki omenja tiste užitke, ki se zbuja v spanju in ki za nekatere naravnost napoveduje Freudovo psihoanalizo. Toda ta odlomek je le en kamenček v mozaiku. Osnovni

²⁶ *Ibid.*, str. 7.

²⁷ *Ibid.*, str. 30.

²⁸ Več o tem: Hendrik Lorenz, *The Brute Within. Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 2006.

problem za Platona je ravno železni del duše – tedaj, ko miselni, krotki del duše spi, drugi, zverski in divji del duše, podkrepjen s pijačo in jedačo, na vsak način skuša zadovoljiti svoje nravi (»skuša spolno občevati z materjo, s komer koli od drugih ljudi, bogov in živali, se oskrunjati z vsemi vrstami umorov in se ne vzdržati nobene jedi. Z eno besedo: ne manjka mu nič od neumnosti niti nesramnosti.«²⁹). Nerazmerje med tremi deli duše je še zlasti problematično tedaj, ko je železni del duše na prestolu (553c). Pravzaprav vsako pretiravanje prinese svoje nasprotje (563e) in na koncu iz človeka skoči volk (567). »Človek človeku volk« (Hobbes) tako za Platona pomeni, da prevlada dobičkaželjni, po zmagah hlepeči del duše, ki ima za posledico tudi tiranskega človeka in ki prispeva k mnogim zagatam različnih vladavin, od demokracije do tiranije. Vprašanje, ali obstaja pristni ali nepristni užitek, je vprašanje, kako je treba uživati in kdo v resnici uživa, tisti, ki nenehno preiskuje svoje življenje ali nevednež, ki mu je prav malo mar za to, filozof-kralj ali tiran? Platon gre, mimogrede, mestoma celo tako daleč, da dokazuje, kako kralj živi sedemstodevetindvajsetkrat prijetneje od tirana, tiran pa tolikokrat bedneje od kralja (587e), kar napoveduje Hutchesonove in Stillingfleetove matematične enačbe, s katerima skušata v osemnajstem stoletju dokazati največje dobro največjega števila.³⁰ Ključen Platonovo poudarek v *Državi*, kar zadeva temo, ki nas tu zanima, pa je, da prepuščanje razuzdanosti pripelje do »mnogooblične živali« (590a) in da se pameten, razumen človek ne prepušča zverskemu in nesmiselnemu, alogičnemu užitku (591c). Podobno poanto najdemo tudi pri Aristotelu, ki omenja obstoj določenih sramotnih ugodij in užitkov,³¹ pri katerih nezmerneži pretiravajo. Kljub temu, da mora načeloma želja ubogati razum, lahko namreč nastopijo tudi težave:

60

»Izraz 'razbrzdanost' uporabljamo tudi za nekatere otroške zablode, ki so podobne razbrzdanosti odraslih. Kateri pomen je prvoten, kateri drugoten – to za nas trenutno ni važno; jasno je, da se drugotno imenuje po prvotnem. In ta preneseni pomen ni slab; kajti to, kar teži k nizkosti in se bohotno razrašča, je treba obrzdati: takšna pa sta predvsem poželenje in otrok. Otroci žive tako, da se predajajo poželenju, in poželenje po užitkih je v njih močno razvito. Če se poželenje v njih ne pokori in ukroti, se lahko zelo razraste; kajti sla po uživanju je nenasitna in doteka v nerazumnemu bitju od vseh strani, izživljanje v nasladah pa le še množi to, kar je že prirojeno; in če so te

²⁹ Prim. Platon, *Država*, 571c-d, v: Platon, *Zbrana dela I.*, Mohorjeva družba, Celje 2005, str. 1209.

³⁰ Prim. Darrin McMahon, *The Pursuit of Happiness. A History from the Greeks to the Present*, Penguin, London 2007, str. 212-214.

³¹ Aristotel, *Nikomahova etika*, Slovenska matica, Ljubljana 2002, 1148b in 1173b.

naslade velike in močne, lahko povsem izpodrinejo razum. Zato morajo biti skromne in maloštevilne in ne v nasprotju z razumom. [...] Umerjen človek si poželi le tega, kar je dovoljeno, kakor je dovoljeno in kadar je dovoljeno; in tako veleva tudi razum.«³²

Zgornje mesto navajamo le v ponazoritev dejstva, da se Foucault v drugem delu *Zgodovine seksualnosti* pravzaprav nenehno ukvarja s problemom, za katerega mu Deleuze očita, da ga v resnici ne pozna. Ne le Platon in Aristotel, tu je cela plejada antičnih avtorjev, ki se ukvarja z vprašanjem, kako umerjeno, glede na potrebe, trenutek in položaj, rokovati z ugodji in jih uporabljati. Kako uživati kot je treba, oziroma, kako užitek, kar pomeni, kako ohraniti pozitivnost želje, kako ne prekiniti njene pozitivnosti, če uporabimo deleuzovsko govorico. Na ta način seveda pridemo tudi do vprašanja spolnega užitka in orgazma, pri čemer se že Platon – med številnimi drugimi avtorji – sprašuje (*Država*, 403a), ali je še kje silnejši užitek užitek, povezanih s spolnostjo? Problem silovitosti in intenzivnosti je povezan z ohranitvijo prisebnosti in razumnosti, saj je znano, da nas »siloviti užitek obvladuje vse do norosti in pripelje na slab glas« (*Fileb*, 45e).

Foucault vsa ta vprašanja obravnava natanko skozi optiko tega, kako uživati, zadovoljiti potrebo, konec koncev tudi koitirati, a tako, da se *plaisir* in sebstvo ohranita. Cilj ni uničenje sebstva, cilj je izogniti se krizi sebstva – »cilj te uporabe *aphrodisia*, ki jo uravnava potreba, ni uničenje užitka [*plaisir*]; nasprotno, gre za to, da se ga ohrani, in to s pomočjo potrebe, ki zbudi željo«.³³ Gre skratka za to, da užitek in svoje želje zadovoljimo, a na omejen način, na način, ki ju ne uniči ali izniči. To obvladovanje se kaže kot nenehen boj, kot pravi borilski odnos s samim seboj, kot nenehna naloga biti močnejši od samega sebe. Biti gospodar tako pomeni biti gospodar strasti. To obvladovanje je kot upravljanje, s seboj je treba upravljati tako, kot se upravlja z ekonomijo, oziroma s hišo, gospodinjstvom, zato Foucault govori o ekonomiji in o dietetiki ugodij/užitkov. Gre za kultivacijo *plaisir* in to seveda zadeva tudi erotiko, pri kateri je že od četrtega stoletja dalje jasno izražena misel, »da je seksualna dejavnost sama po sebi tako nevarna in potratna, tako močno povezana z izgubo življenjske snovi, da jo mora omejiti natančna ekonomija«.³⁴ Je na tej točki, navkljub temu, da oba govorita o pozitivnosti želje, Foucault zares povsem »na liniji«, ki jo je začrtal Deleuze?

³² *Ibid.*, str. 123-124, 1119b.

³³ Michel Foucault, *Zgodovina seksualnosti 2*, str. 37.

³⁴ *Ibid.*, str. 155.

Da in ne. Po eni strani, kolikor zadeva gnilost ugodja-užitka, kar prekinja pozitivnost želje, se Foucault opre na tista področja seksualnega užitka, ki je za Grke manjvredno, a ne zato, ker je zlo, pač pa zato, ker je na njem nekaj živalskega in ker gre pri njem za odvisnost od telesa. Gre za pravila, ki določajo, kdaj občevati, kako pogosto, vse zaradi enega samega cilja – zdravja: »za naše zdravje je zelo pomembno, da kaka druga sila ne zmanjša moči našega telesa.«³⁵ V tem smislu nastopa tudi tisto, kar Foucault imenuje »ejakulacijska shema« in kar nastopa pri številnih avtorjih – od Platona³⁶ do Hipokrata in Psevdo-Aristotela –, ki so orgazem in silovitost seksualnega užitka opisali kot »umiranje od užitkov« in kot »malo božjast«. Ejakulacija je namreč dragocen strošek za človeka (pardon, moškega) in s seboj prinese zmanjšanje življenjskih moči, pobitost in ostale težave:

»Seksualno dejanje ne povzroča skrbi zato, ker izhaja iz zla, temveč, ker moti in ogroža posameznikov odnos do samega sebe in vzpostavitev posameznika kot moralnega subjekta; če ni odmerjeno in razporejeno, kot je treba, prinaša s seboj sprostitvev nehotenih sil, upad energije in smrt brez primerne potomstva.«³⁷

Natanko v tej točki pa je mogoče pokazati, da se Foucaultovo pojmovanje le navidez sklada s tistimi vprašanji, ki zanimajo Deleuza. Čeprav Deleuze ugodje razglasi za gnilo idejo, čeprav ga zanima predvsem vprašanje, kako ohraniti pozitivnost, pa je Foucault ravno v točki, kjer je videti Deleuzu najbližje, od njega hkrati tudi najdlje. Seveda pri vsem tem ni vseeno, ali gre za pozitivnost želje ali pozitivnost užitka/ugodja. Pozitivnost želje je paradokсна, kolikor je temeljna opredelitev želje deteritorializacija, iztirjenost, medtem ko je pozitivnost ugodja nekaj, kar naj bi šele omogočilo željo. Foucault to eksplicitno izpostavlja, ko pravi, da so »več stoletij navadni ljudje – pa tudi zdravniki, psihiatri in celo osvobodilna gibanja« – vselej govorili o »želji, nikoli pa o ugodju. 'Osvoboditi moramo svoje želje', pravijo. Ne! Ustvariti moramo nova ugodja. Potem pa jim bo želja morebiti sledila.«³⁸ Ugodje, ustvarjanje ugodja naj bi bilo torej prvo, šele potem morda sledi želja, trdi Foucault. Kaj pa če do tega, kot se glasi vprašanje v tem intervjuju, ne

62

³⁵ *Ibid.*, str. 72.

³⁶ Prim. *Fileb*, 47b: »To, prijatelj, pa povzroči, da takšen človek sam o sebi govori – in to tudi drugi (o njem) govorijo, da se v teh užitkih tako naslaja, da tako rekoč umira.« Navajamo po: Platon, *Zbrana dela I.*, Mohorjeva družba, Celje 2005, str. 467.

³⁷ Michel Foucault, *Zgodovina seksualnosti 2*, str. 86-87.

³⁸ Isti, »Seks, oblast in politika identitete«, v: Michel Foucault, *Življenje in prakse svobode*, str. 206.

more priti, ker s stimuliranjem ugodja izvajamo nadzor. Natanko to namreč počne oglaševanje, ki ugodje uporablja kot orodje za družbeni nadzor? Foucault odgovarja, da pač nikoli ne moremo biti prepričani, da ne bo prišlo do izkoriščanja. Tako pač je. V življenju, boju in človeški zgodovini pač slej ko prej pride do tega. To pa ne pomeni, da smo vselej ujeti, pač pa, da smo vselej svobodni, poudarja Foucault. Ključen problem pa zadeva natanko njegovo pojmovanje, ki svobodo veže na obvladovanje – »Izhajaj iz svobode, tako da se obvladuješ«. ³⁹ Čeprav so Foucaultova stališča pogosto videti šokantna, pa ne bi mogli ravno reči, da pledira za uživaštvo ali za nebrzdani hedonizem. Tudi tedaj, ko je videti najbolj radikalen in šokanten, ko pledira za »ustvarjenje novih možnosti ugodja«, ⁴⁰ ko hvali nove S/M prakse in *fistfucking*, ko se zavzema za izdelovanje dobrih drog, ki lahko povzročijo zelo intenzivna ugodja, in ko trdi, da mora biti ugodje del naše kulture, se Foucault ne zavzema za ugodje kot nekaj ogrožajočega. To pa pomeni tako ogrožajočega za sama razmerja oblasti, kot tudi za tistega, ki se ugodju/užitkom prepušča.

Vedno novo ustvarjanje ugodij pa je zahteva, ki je veliko bližje vladajoči ideologiji, kot se morda Foucault zaveda. Mimogrede, je še kaj bolj ideološkega od njegovega spontanega medklica v tem intervjuju: »Biti ves čas enak je zelo dolgočasno!« ⁴¹ Ravno zato tako zelo hvali S/M razmerje kot erotizacijo strateških razmerij, kajti gre za »strateško razmerje, ki se ves čas spreminja« in v katerem »se vloge lahko zamenjajo. Včasih je na začetku igre nekdo gospodar, drugi suženj, na koncu pa tisti, ki je bil suženj, postane gospodar.« Čeprav Foucault eksplicitno zanika, da gre za reprodukcijo struktur oblasti, je vendarle očitno, da neka struktura (kolikor je sama igra neka struktura) ostaja. Drugače rečeno, vsaka igra, če naj bo sploh igra, ima določena pravila. ⁴² Temeljno pravilo te igre, ki se pri Foucaultu imenuje ugodje, pa je, da ugodje ostane nekaj obvladljivega, nekaj, kar nas ne vrže iz tira. Naj se prepuščamo še tako intenzivnim ugodjem in užitkom, vselej gre za to, da na delu ostaja določena askeza in obvladovanje.

V tem pomenu ugodje za Foucaulta ostaja udomačeno in obvladano ugodje. Če tudi nas malce vrže iz tira – toliko, da nam ni dolgčas in da ni vseskozi isto –, pa

³⁹ Michel Foucault, *Življenje in prakse svobode*, str. 259.

⁴⁰ Prim. *ibid.*, str. 203-213.

⁴¹ *Ibid.*, str. 206.

⁴² Prim. Janez Strehovec (ur.), *Teorija iger pri Johanu Huizingi, Rogerju Cailloisu in Eugenu Finku*, Študentska založba, Ljubljana 2003.

nas v resnici nikoli temeljito ne iztira. Prav v tej točki pa je Foucault kar najdlje od Deleuza, ki se vseskozi zaveda, da moderna s seboj prinese *out-of-jointness*, ki nima mere. Zato Deleuze poudarja nori, shizofreni značaj *cogita*, čas, ki je iz tira, zato je zanj *Kritika čistega uma* hamletovska knjiga. Zato zanj ni nobenega velikega misleca, ki ne bi šel skozi krizo – 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. Deleuzov koncept želje se nahaja ravno na tej strani, strani norega postajanja, ki nima prave mere, kar v zadnji instanci lahko tudi pomeni, da kriza ni nekaj obvladljivega, da nima srečnega konca in da je ni mogoče nadzirati, držati pod kontrolo, upravljati z njo.

Morda se vsega tega dve leti pred smrtjo dobro zaveda tudi sam Foucault, ko poudarja, »da 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.«⁴³ Za razpravo o ugodju in želji bi to pomenilo priznanje, da je koncept ugodja, kakor ga je postavil Foucault predmoderen koncept, koncept, ki je še preveč zavezan ideji dobrega in upravljanja s samim seboj. Nenehna samoizpopolnjevanja, pri katerem nam sicer nikoli ni dolgčas, pri katerem pa tudi nikoli ne izgubimo glave, ne zapademo v Krizo. Tako se konstituiramo kot subjekt, ki vlada in ki torej pri tej skrbi zase izhaja iz zapovedi »Izhajaj iz svobode, tako da se obvladuješ.«⁴⁴ To pa ne bi moglo biti dlje od tega, kar nastopa pri Deleuzu kot želja.

⁴³ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*. Seuil/Gallimard, Pariz 2001, str. 182. K temu prim. tudi kritiko Heideggerja: »Nič mi ni bolj tuje od ideje, da je filozofija v nekem trenutku zavila s poti in da je nekaj pozabila ter da nekje v njeni zgodovini obstaja načelo, temelj, ki bi ga bilo treba poiskati.« Michel Foucault, *Življenje in prakse svobode*, str. 253.

⁴⁴ Michel Foucault, *Življenje in prakse svobode*, str. 259.