

UNIVERZA V NOVI GORICI
FAKULTETA ZA PODIPLOMSKI ŠTUDIJ

**SAMOFORMIRANJE ETIČNEGA SUBJEKTA PRI
NIETZSCHEJU IN FOUCAULTU**

DISERTACIJA

Erna Strniša

Mentorica: prof. dr. Jelica Šumič Riha

Nova Gorica, 2010

Izjavljam, da je pričujoča disertacija rezultat samostojnega dela in temelji na lastnih spoznanjih ob pomoči navedenih virov.

Erna Strniša

IZVLEČEK / ABSTRACT

Cilj pričujoče disertacije je pokazati, da pri Nietzscheju in Foucaultu obstaja možnost določene etične drže, ki temelji na procesu samoformiranja. Po Nietzscheju samoformiranje poteka skozi spopad s krizo interpretativne moči, značilno za naš zgodovinski čas. Proces menjavanja perspektiv, ki se mu podredi subjekt, naposled morda pripelje do nastanka novega, kreativnega subjekta, ki si je znova zmožen prisvajati svet. Po drugi strani Foucault odklanja rešitev, ki bi temeljila na interpretaciji, saj njegov subjekt ni več subjekt »izmenjave snovi«, in namesto tega predlaga kritičen vpogled v situacijo lastne vpetosti v določen oblastni sistem, ki omogoči zoperstavitev tistemu, kar nas je proizvedlo. Oba filozofa pri tem stavita na svobodo izbire, ki je subjektu dana kljub temu, da je koncipiran kot rezultat.

Ključne besede: Nietzsche, Foucault, etika, samoformiranje, interpretacija, kritika

The aim of this dissertation is to demonstrate the possibility of an ethical attitude, based on the process of self-formation, in Nietzsche's and Foucault's thought. In Nietzsche, self-formation implies finding a way out of the crisis of interpretive capability that has appeared in our historical time. The process of changing perspectives, that his subject must enter, may thus bring into existence a new, fully creative subject, that is able to appropriate its surroundings again. On the other hand, Foucault rejects an interpretation-based solution, as his subject is no longer involved in the »substance exchange« process. Instead, he suggests a critical insight into the power system that each of us helps to maintain; this insight may make possible for the subject to offer resistance to the practices that have produced it. Both philosophers build their ethics on the freedom of choice, given to the subject despite the fact that it is conceived as a result.

Key words: Nietzsche, Foucault, ethics, interpretation, critique

VSEBINA

UVOD	5
Med relativizmom in determinizmom	5
Zadnji človek	10
PROTOETIKA	15
Interpretacija pri Nietzscheju	15
O življenju polipa	20
Evropski človek kot »pavliha in opica«	29
... in »objektivni učenjak«	35
Vzorčni primer objektivnega učenjaka: Foucault?	40
Tujost diskurza	49
Doživetje odpovedi interpretativne moči	55
Oblast se spet pojavi	61
Kamenček v mašineriji	68
Vednost, ki ne poenoti	74
ETIKA	79
Nietzsche med zakonom in brezzakonjem	79
»Mi smo eksperiment« – toda s ciljem	86
»Svoje barve, svoj čopič, svoje platno«	89
Nagon in maska	94
Maska kot družbena vez	101
Subjekt kot »Rim« in soočenje z drugimi perspektivami	108
Subjekt, ki ne more ne ubogati	115
... a kako bo ubogal, vnaprej ni znano	125
Zavrni to, kar smo	131
Dva subjekta	136
Kritika in skrb zase	138
K drugemu sebi	148
Intersubjektivnost	152
Za konec	156
Uporabljena literatura	162
Povzetek	168
Summary	181

Zahvaljujem se svoji mentorici prof. dr. Jelici Šumič Riha za izkazano dosledno strokovno in institucionalno podporo. Prav tako gre zahvala prof. dr. Radu Rihi, ki mi je omogočil enomesečno bivanje na Nietzsche Kollegu v Weimarju.

Iskrena hvala tudi vsem bralcem tega besedila za dobronamerne (in druge) pripombe.

UVOD

Med relativizmom in determinizmom

Nietzsche na nekem mestu v *Volji do moči* poda sledečo diagnozo stanja duha:

»*Vrste samoomame*. – Prav v notranjosti: ne vedeti, kam? *Praznina*. Poskus priti čez to z opojem: opoj kot glasba, opoj kot grozovitost v tragičnem uživanju propadanja najplemenitejšega, opoj kot slepo zanesenjaštvo za posamezne *ljudi* ali *čase* (kot sovraštvo in tako naprej). – Poskus delati brez ovedenja, kot orodje znanosti: odpirati oči za številne drobne užitke, na primer tudi kot spoznavajoči (skromnost nasproti sebi); posplošiti oskromljenje sebe do patosa; mistika, nasladni *užitek* večne praznine; umetnost 'zaradi nje same' ('le fait'), 'čisto spoznanje' kot narkoza gnusa nad samim *seboj*; kakršno koli stalno delo, *že kakšen* droben neumen fanatizem; zmešnjava vseh pripomočkov, bolezen zaradi splošne nezmernosti (razbrzdanost ubija zadovoljstvo)« (VDM, 22).

Gre za oris stanja duha in obenem tudi že (neuspešnih) poskusov, kako mu ubežati; tisti »ne vedeti, kam«, gnus nad sabo, nezmožnost ustvarjanja novega in obenem čezse – vse to rezultira natanko v potenciranju istega stanja, in sicer bodisi v slepem fanatizmu za najbližji projekt, bodisi v iskanju »čistega spoznanja« ali »čiste umetnosti« ali, če ne drugega, v marljivem delu. Jasno je seveda, da gre v naštetem za »rešitve«, ki jih Nietzsche zavrača kot take, saj zgolj podaljšujejo seznam neustreznih drž (do) sedanjosti.

Toda od kod ta situacija? Kaj je »zastrupilo« Nietzschejev čas do te mere, da je nezmožnost, preseči ga, njegova osnovna, samonanašajoča se diagnoza, vzrok in posledica obenem? Kot vemo, je njegov odgovor, da je krivec naša nezmožnost, odgovoriti na dogodek smrti boga kot vrhovnega garanta moralnih vrednot in obenem podeljevalca fiksnih identitet oziroma temelja simbolnega reda. Dobro, toda

na ta način težavo pravzaprav samo nekoliko drugače označimo. Kaj nas je torej v resnici »doletelo«?

Nietzsche drugod pove tudi, da je z dogmatizmom konec, da so torej interpretacije brez končnega interpretanduma – merila resnice vse, s čimer lahko računamo. Z drugimi besedami, zdi se, da končno lahko nehamo poslušati avtoritete in se ravnamo po sebi samih, nekako tako kot predlagajo različne poučne zgodbe o ljudski duhovnosti, v katerih turista, ki kot »ovca« poslušno hodi za drugimi in fotografira vse, kar fotografirajo drugi, poučijo: ravnaj se vendar po sebi! Fotografiraj samo tisto, kar ti je všeč! Ali, v znani raperski različici: »Postan' ti sam!«. Toda sledenje tovrstni logiki pomeni padec v past: nemudoma se namreč znajdemo pred vprašanjem, kaj vendar pomeni, ravnati se po sebi, oziroma o čem govorimo, ko govorimo o »lastnem« okusu, »lastnih« merilih, »lastni« identiteti, ciljih in podobno. Kaj je namreč – lastno?

Z nastopom splošnega relativizma, ki v marsičem opredeljuje našo duhovnozgodovinsko situacijo, je tako subjekt na lepem ostal povsem brez opore glede tega, kam naj se obrne po navodila za delovanje. Navodila avtoritete so bodisi umanjala, bodisi je postalo skoraj nespodobno, ravnati se po njih. Toda namesto, da bi v tem trenutku nikoli prej videne svobode do besede končno lahko prišlo njegovo lastno, vse doslej zatrto in zmanipulirano bistvo, ta dogodek umanjka in subjekt implicitno prične dojemati, da so vse domneve o bistvu pravzaprav v nazajšnji učinek avtoritativnih postopkov, ki so subjekta pravzaprav v celoti producirali in se niso zgolj nalagali na nek njegov skriti, pravi značaj. Z drugimi besedami, namesto, da bi subjekt končno odkril svoje najbolj lastno, vedno znova odkriva le nekaj ne-lastnega; česarkoli se dotakne, se izkaže za tuje, za nekaj, kar je bilo tu že davno pred njim; in nazadnje prične resno sumiti, da sam ni nič drugega kot produkt tistega, s čimer navidezno razpolaga: diskurzov, norm, vrednot, praks. Vse to mu je znano in domače, pripada njemu, a nikakor ne zgolj njemu; lastno mu je, v kolikor je v to v procesu subjektivacije vstopil, a obenem tuje, saj ne gre za nič individualnega. Proces iskanja lastne identitete, lastnih vrednot in principov delovanja se torej izkaže kot sicer legitimna drža nasproti splošnemu konformizmu, a obenem pomeni padec v tipično zagato sodobnosti, Nietzschejeve in naše, saj se brez rezultata odvija v slabo neskončnost, skladno pač z ugotovitvijo, da je, ko ni boga, vse prepovedano.

Tako po Nietzscheju kot tudi po drugem filozofu, o katerem bo govora, Foucaultu, je subjekt tudi dejansko zgolj proizvod nečesa, kar je bilo »na sceni« že davno pred njim – in ne morda avtonomno središče in temelj svojih misli, predstav in dejanj. Nietzschejevski subjekt ne more biti temelj, saj je le pozni produkt neke dolge zgodovine, v njem kot predvsem telesu, ali bolje, skupku nagonov, pa se na skrivnosten način stekajo številne poteze njegovih prednikov. Kot vemo, Nietzsche na več mestih pravi, da od sebe ne moremo zahtevati preveč: »Čigar očetje so se pajdašili z ženskami in z močnimi vini in z divjimi svinjami: kaj bi bilo, če bi tak hotel od sebe čistost? Bila bi norost! Resnično, o takem se mi zdi veliko, če je mož ene ali dveh ali treh žensk« (Z, 334). Še toliko manj zavidanja vredna usoda čaka subjekta, ki je nastal kot rezultat mešanja različnih, prej ločenih slojev in ras; v sebi nosi kaos, ki ga posiljevanje z zgodovinsko izobrazbo še potencira: »preteklost vseh oblik in načinov življenja se steka nazaj v nas« (ODZ, 130). V nas je, skratka, vtisnjena pisava tisočletij, določa nas nekaj, kar se kaže kot tradicija, a njena ustreznica, njen telesni pandan je v bistvu podedovana gonska strukturiranost.

Nietzschejevski subjekt prav tako ne more biti središče, saj je bistveno mnogoter; razumeti ga je treba kot nekak skupek sil, začasno hierarhično urejenost različnih nagonov, ki je v nenehnem postajanju. Samo to postajanje je večplastno, subjekt nastaja skozi različne procese kot nekako množstvo subjektov, in v ozadju tega dogajanja ni nikakršne podlage, nikakršnega »odra«, po katerem bi korakali ti subjekti oziroma procesi, ki jih tvorijo.

Tudi Foucaultov subjekt je produkt neke specifične zgodovine; le da ne gre za »globinsko« zgodovino v smislu različnih plasti, ki bi se kopičile v svojem najpoznejšem rezultatu, temveč za sodobno zgodovino različnih oblastnih postopkov, od katerih nenehno »odpadajo« subjekti. Subjekt je nekaj povsem površinskega, kar nastaja na teh praksah, podobno kot Nietzschejev Zaratustra pravi, da je duh zgolj beseda za nekaj na telesu. Toda oblastni postopki se lahko udejanjajo le skozi različne prakse, bodisi diskurzivne, bodisi nediskurzivne. Tako bi lahko rekli tudi, da je subjekt produkt diskurzov in institucij, tudi sam nič manj mnogoter kot nietzschejevski subjekt; postopki oblasti so namreč mnogoteri in se razlikujejo glede na to, ali bodo imeli za produkt subjekta seksualnosti, disciplinskega subjekta

(zapornika, delavca, vojaka, šolarja) ali subjekta, ki se bo prisiljen razumeti na podlagi diskurza, ki ga je proizvedel, četudi se glede nanj prav zato nikakor ne more razumeti kot avtor. Jezik je tu kot nekaj, kar je bilo tu že zdavnaj pred njim; in zato ne more drugega kot »misliti s temnimi besedami« (OT, 344). Tudi tu, skratka, imamo subjekta, ki ni avtor, četudi deluje kot avtoriteta, in ni avtonomni center, temveč konglomerat več subjektov, nastalih v delovanju mreže oblastnih razmerij.

Subjekt, skratka, je tako pri Nietzscheju kot pri Foucaultu netradicionalen, saj ni substanca, temveč sveženj sil, začasno organiziranih v bolj ali manj funkcionalen sistem. Tisto, zaradi česar pri obeh filozofih sploh še govorimo o »subjektu«, je prav ta vsakokratna provizorična enotnost, ki se oblikuje kot določena hierarhija omenjenih sil; brez tega bi namreč subjekt dejansko razpadel na kaotično množstvo, ki bi mu manjkalo vsakršno princip funkcioniranja.

Obenem pa zanj velja, da ga bistveno določa tisto, kar ga je proizvedlo. Ker je na vsakokratni plasti zgodovine nekaj homogenega, ker po Nietzscheju lahko govorimo o duhu dobe, ki se mu zoperstavlja kvečjemu redki, izjemni posamezniki, in ker obenem po Foucaultu oblastni mehanizmi producirajo cele vrste subjektov hkrati, lahko rečemo tudi, da oba opisujeta neke vrste produkcijo množice podobnih subjektov.

Pri obeh filozofih smo torej priča najbolj nenavadni spregi determinizma in relativizma; četudi morda drži, da so vse interpretacije, pa to, na kakšen način bomo interpretirali, nikakor ni poljubno. Z drugimi besedami, subjekt se morda čuti svobodnega, da izbira; a hkrati zmeraj tudi že deluje, delovanje ga je nekako vselej že prehitelo, se vrnilo pred možnost izbire. Subjekt namreč prvenstveno *ponavlja* za oblastjo oziroma tistim, kar ga je proizvedlo; in pokazati bo treba ne le, kako se ob odsotnosti vseh meril lahko odloči med različnimi enakovrednimi opcijami, temveč tudi, kako se sploh lahko odveže od tistega, kar ga je v začetku določalo.

Še več, Nietzscheju in Foucaultu je skupno tudi to, da začetno situacijo subjektive determiniranosti še zaostrita z ugotovitvami, iz katerih je razvidno, da subjekt ne le govori in dela kot kolesce v (oblastnem) mehanizmu, temveč ga vsak poskus odpora, vsak poskus uvedbe neke novosti, še tesneje vpije v omenjeni mehanizem oziroma

namesto odpora še prispeva k perpetuiranju danega sistema. Kot vemo, Nietzsche zavrača sleherno držo, ki se skuša uveljaviti kot alternativa sodobni duhovni situaciji. Ne le, da ne trpi dogmatikov, temveč se posmehuje tudi skeptikom, saj je skepsa po njegovem »izraz nekakšnega mnogoterega fiziološkega stanja, ki mu v vsakdanjem jeziku pravimo slabi živci in bolehnost« (ODZ, 115). Socialisti, nacionalisti in vsi drugi, ki rešitev iščejo v okviru neke skupine, so zanj prav tako neuspeli primeri, četudi navidez ciljajo na vzpostavitev radikalno novega reda. Težava je namreč prav v tem, da nihče od njih, ne glede na to, kako različna so njihova izhodišča, ne uspe preseči stare drže in »preskočiti« v novo. Če se dogmatik v svoji nemoči ustvarjanja naslanja na avtoritete, skeptik morda stori korak naprej, ko namesto tega rajši o vsem dvomi, a tudi sam izraža bistveno nemoč, ko si ne upa postaviti se na nobeno stališče. Zdi se torej, da smo bolj ali manj na istem, ne glede na to, kakšno držo zavzamemo.¹

Kar zadeva držo uporništva, podobno velja za Foucaulta, ki v svojih zgodnjih delih opisuje zgledno delujoče disciplinske mehanizme, ki se jim na videz nihče ne more izmuzniti; in če nekdo trdovratno zavrača sodelovanje, se bo pač znašel v najbolj spodnjem izmed tovrstnih mehanizmov, umobolnici, ki deluje kot nekakšna »ponjava«, ki nazadnje prestreže vse, tudi najbolj spodletele subjekte. Zlasti plastično prikaže zagato uporniškega subjekta v *Zgodovini seksualnosti I*, kjer navaja primer pisca dela *Moje skrivno življenje*, ki se je odločil, da bo viktorijanski Angliji »pokazal zobe« z detajliranim opisom svojega spolnega življenja. Toda ali je res šlo za držo, nasprotno tedanjemu oblastnemu mehanizmu? Foucault meni, da ne, saj je oblast govorjenje o spolnosti – resda v točno določenih okvirih – spodbujala in ne zatirala: »Namesto da bi v tem nenavadnem človeku videl pogumnega ubežnika iz nekega 'viktorijanstva', ki ga je sililo k molku, me bolj mika misel, da je bil v času, ko so sicer vladali zelo obsežni predpisi o obzirnosti in čistosti, najbolj neposreden in

¹ Že tu torej lahko namignemo, da se bo Nietzschejeva rešitev gibala v kantovskih okvirih: Kant namreč v *Kritiki praktičnega uma* in v *Religiji v mejah čistega uma* da vedeti, da je karakterizacija slehernega subjektovega dejanja odvisna od neke njegove temeljnejše naravnosti. V kolikor subjekt zavestno ne sprejme moralnega zakona, ki mu je sicer dobro znan, je zel, četudi so vsa njegova dejanja dobra, saj se nahaja v stanju nekakšne temeljne sprevrženosti; in obratno, dober je, če se ravna po moralnem zakonu, ki s svojo prisotnostjo nenadoma tudi drugače obarva vsa njegova dejanja. Tudi, kar zadeva Nietzscheja, se bo torej rešitev morala gibati v smeri nekega novega subjekta, ki mu še manjkata ime in opredelitev, a glede katerega bo ravno tako nepomembno, kakšnim partikularnim vrednotam bo sledil in na kakšen način, saj bo njegova drža povsem druga. Obenem pa iz dane situacije še ni jasno, kako naj bi bilo to sploh mogoče.

na nek način najbolj naiven predstavnik neke večstoletne zapovedi, naj se govori o seksu« (ZS I, 26). Zapovedi, ki se je, kot vemo, pričela s staro prakso spovedi, nadaljevala z oblastnimi vprašalniki o reprodukciji prebivalstva in končno še s soočenjem pacienta in psihoanalitika. Navidezni upor je tako v vsem ostal zavezan sistemu, ki ga je skušal spodnesti.

Zadnji človek

Pri tem se velja vprašati, ali ni v času med Nietzschejem in Foucaultom prišlo še do neke spremembe, ki je v tem, da poskusi upora subjekta niso le obsojeni na neuspeh, temveč subjekt tudi sam izgubi sleherno motivacijo za upor? Ni nastopil čas, ki ga je Nietzsche sam prerokoval kot čas zadnjega človeka, ki živi najdlje? Zadnji človek je namreč, kot ugotavlja Zaratustra, nekdo, ki je »zapustil kraje, kjer je težko živeti«; »še dela, saj je delo razvedrilo. Ampak skrbi, da razvedrilo ne razjeda«; ni več »ne reven, ne bogat: oboje je prenaporno«; prisega na gesla kot »nobenega pastirja in ena čreda! Vsakdo hoče enako, vsakdo je enak« ter »imaš svoje veseljce za čez dan in svoje veseljce za čez noč: vendar ceniš zdravje« (Z, 17). O tem, kaj je stvaritev, ne ve ničesar; in o sebi je prepričan, da je iznašel srečo.

Bi, skratka, lahko rekli, da je splošna nezmožnost stvarjenja novega, ki jo Nietzsche pripisuje evropskemu človeku in ki jo, kot se zdi, detektira tudi Foucault, vezana že na to, da imamo opravka z vseobsegajočo nezainteresiranostjo za izstop iz utirjene rutine, z odpovedjo vsem velikim projektom kot – kar nas je naučila zgodovina – obsojenim na neuspeh oziroma s splošnim konformizmom? Zdi se, da dilema razpetosti med determinizmom in relativizmom – kakor hitro dozdevno najdemo pot iz prvega, pademo v drugega in s tem v polje nekakšne nemogoče svobode – za današnjega subjekta pravzaprav zbledi oziroma niti ne nastopi, saj je sprijaznjen s položajem v mreži oblastnih razmerij, v katerega je bil pač postavljen oziroma se ga celo znova prične »dogmatično« oklepiti.

Enega najbolj posrečenih orisov tistega, čemur je Nietzsche dejal »zadnji človek«, najdemo v knjigi Hannah Arendt *Vita activa*, kjer avtorica poudarja, da današnja družba ni drugega kot forma, v kateri se je javno etabliral in organiziral – *življenjski proces*. Organizacijski princip družbe je speljan iz dela kot dejavnosti, ki neposredno služi življenju oziroma jo neposredno narekuje življenjski proces; javni prostor okupira *animal laborans*. Ne pozabimo, da tudi Nietzschejev zadnji človek še dela, saj je delo razvedrilo, vendar v ravno pravi meri. Na delo je namreč vezana tudi zahteva po sreči, natančneje, ugodju, vezanem na delovni ritem, na menjavo napora in počitka, ki ni drugega kot življenjski proces sam, tisto, kar si delimo tudi z drugimi živimi bitji (Arendt 1996, 119 – 122). Tudi ustvarjanje kot produciranje neke trajne predmetnosti – od potrošnih dobrin do umetniških del – pri tem vse bolj zadobiva značaj dela; nasprotno pa je delovanje kot vezano na intersubjektivno nekaj, kar v življenju individua pravzaprav zamira. *Animal laborans* je v bistvu samotno bitje, in tudi tisto, kar se kaže kot njegova politika, si za cilj ne zastavlja več nikakršnih »presežkov«, temveč se osredotoča le še na ohranjanje življenja. Ločnica med delom in ustvarjanjem, mimogrede, ni neznana niti Nietzscheju samemu, saj bi lahko rekli, da kot bistveno poslanstvo modernega človeka vidi prav ponovno vzpostavitev zmožnosti ustvarjanja kot interpretacije, prisvajanja okolice v nasprotju z golim delom kot nečim, kar na subjekta pravzaprav nima posebnega vpliva oziroma ga celo pusti nedotaknjene. Toda o tem več kasneje.

Diagnostika sedanosti tako ne more mimo nenavadne situacije, ki so jo sicer detektirali številni sodobni filozofi, ko je domnevno absolutna svoboda subjekta iz časa Nietzscheja rezultirala v nečem zelo nenavadnem; opravka imamo z novo verzijo sprege determinizma in relativizma; na eni strani imamo tako sicer marksistično razumljeni razpad nekdanje pestrosti slojev, odvezanost individua od različnih z rojstvom dodeljenih vsebinskih predikatov (Marx 1947, 17); mesto, na katerem se nahaja, je povsem kontingentno; a po drugi strani se ga vseeno oklepa, se z njim poistoveti. Če je prej subjekta, ki se je sicer zavedal svoje svobode, delovanje vselej že prehitelo, je zdaj, lahko bi rekli, sprijaznjen s tem zaostankom.

To je tudi tisto, o čemer govori, denimo, Jacques Rancière, ko beleži saturacijo skupnosti s popolnim štetjem njenih delov: »Vsoto lahko sestavljajo posamezniki, mali stroji, ki intenzivno izrabljajo svojo lastno svobodo želenja, podjetništva in

druženja. Lahko jo sestavljajo družbene skupine, ki usklajujejo svoje interese kot odgovorni partnerji. Lahko jo sestavljajo skupnosti, pri čemer sta priznani identiteta in kultura vsake izmed njih« (Rancière 2005 (a), 141). Gre pravzaprav za paradokсно uresničitev platonovske skupnosti, kjer je vsakomur odrejeno točno določeno mesto, skladno s tem mestom pa glede vsakega vprašanja tudi točno določeno mnenje. Nemogoče je, skratka, misliti kaj drugega od tistega, kar misli »tvoj« del prebivalstva. Tolerira se vse – samo morebiten nadštevni del, ki bi pokazal kontingentnost identitet, ki bi ciljaj na udejanjenje razkoraka med posameznikom in njegovim mestom, ne. Omenjeni »mali stroji« so determinirani s svojim mestom, prav v kolikor, paradokсно, se tega mesta drži karseda očitna svoboda; in obenem ne kažejo nobenega interesa, da bi se od tega mesta kakorkoli »odlepili«.

In ali ni to nenazadnje tisto, čemur Adorno pravi »povsem funkcionalizirana in anonimna forma dominacije, ki pa nad čredo vlada z neprimerljivo večjo brutalnostjo, kot če bi imeli vidnega ovna vodnika, ki mu je treba slediti« (Adorno 2000, 174)? Podobno še pred njima ugotavlja Heidegger, ko govori o nietzschejevskem konceptu volje do moči še pred prelomom, ki ga Nietzsche napoveduje: kot meni, volja do moči v vsej dosedanji zgodovini ni predstavljala ničesar revolucionarnega, temveč je nastopala prav kot vezana na določene identitete. Hlapec, denimo, si torej pravzaprav ne želi biti gospodar, ne želi se osvoboditi, da bi iz mesta nad sabo izrinil tiste, ki ga zasedajo, temveč ves njegov interes velja temu, da bi iztisnil kar največ iz mesta, kjer se nahaja; da ima, denimo, tudi kot hlapec pod sabo še nekoga, ki mu ukazuje, ali da se naredi za gospodarja nepogrešljivega in mu tako vlada posredno ipd. (Heidegger 2007, 13).

Čuden položaj, v katerem se individuum identitete trdovratno oklepa, je noče izgubiti kljub temu, ali morda prav zato, ker je pravzaprav že izgubljena, je zapazil tudi Badiou na začetku svojega *Svetega Pavla*, kjer ugotavlja, da do konca razvita kapitalistična ureditev sicer po eni strani implicira deteritorializacijo, prosto kroženje oseb, utekočinjenje mest in identitet, a v isti sapi zahteva neprestano vznikanje novih subjektivnih in teritorialnih identitet, vsaka od katerih pač predstavlja novo tržno nišo. Še več, cirkulacija kapitala ne pomeni tudi cirkulacije oseb, saj »v Franciji še nikoli ni bilo tako malo nastanitev tujcev kot v zadnjem času« (Badiou 1998, 13). Popolni relativizem na eni in zaprtost v ozke identitete, prikovanost na mesto v

dobesednem in presenenem pomenu na drugi strani hodita z roko v roki, le da pričvrstitev posameznika na določeno identiteto tu ni niti nekaj nujnega in niti ne nujno hotenega, je pa načrtno spodbujano s strani oblastnega sistema. Videli bomo, da je boj proti vsiljevanju identitet, proti zlitju individua z identiteto brez preostanka, nekaj, kar z Rancièrom in Badioujem deli tudi Foucault.

Pri tem bo treba odgovoriti tudi na vprašanje, ali je to, da se nobena identiteta ne ujema sama s sabo, le ugotovitev ali tudi etična zahteva kot pri Rancièru, kjer je treba prav to uveljaviti. Z drugimi besedami, pojasniti bo treba, kako lahko zahtevamo nekaj, kar je po definiciji vselej že prisotno.

Obenem bo sleherna etična zahteva, ki jo bomo skušali koncipirati, nujno nastala na ozadju zgoraj povedanega o zadnjem človeku; in kakor hitro bo govora o poskusu izmaknitve kakemu oblastnemu sistemu, pri tem ne bo veljalo le, da oblast ni vezana na center, ampak smo vsi njeni nosilci, temveč tudi, da je naša podreditev vselej v veliki meri hotena. Vezana vsaj na udobnost pozicije ujetosti vselej v isto mesto, če že ne tudi na neko paradokсно ljubezen do najbolj individualnega, ki nam je s tem domnevno zagotovljeno.

*

Zastavek pričujoče disertacije je tako, skladno z zgoraj povedanim v tem, da se najprej skuša razrešiti dilema, kako se subjekt, koncipiran kot rezultat, lahko upre temu, kar ga je proizvedlo, oziroma v koliko lahko subjekt kot proizveden, kot »kontaminiran« z mehanizmom, katerega produkt je, prav temu mehanizmu podtakne »kamenček« ali celo obrne njegov gladki tek v nepredvideno smer. Pri tem bomo ves čas imeli pred očmi, da se kljub vsem težavam, s katerimi se srečujeta tako nietzschejevski kot foucaultovski subjekt, filozofa nikoli nista odpovedala optimizmu svobode, ki je taistemu subjektu vendarle lastna; treba bo le najti pot, kako jo udejanjiti oziroma kako se izogniti pasti njenega prevelikega učinka.

Poleg vprašanja, kako preseči determinizem, ne da bi pri tem padli v relativizem, nas bo dalje zanimalo, v čem se poti mislecev prepletata in kje se ločita; še drugače, bi lahko rekli, da oba pripadata isti situaciji ali je med njima prišlo do premikov; če

velja slednje, kaj je pri Foucaultu novega in morda celo, v koliko gre v njegovi zgodovinski situaciji za uresničenje Nietzschejeve »zgodovine prihodnjih dveh stoletij« (VDM, 5)?

Če prvotni problem, okoli katerega se osredotočamo – namreč kakšno držo zavzeti do tega, česar produkt smo – nekoliko razširimo, lahko rečemo, da nas bo zanimalo, kaj je tisto, kar Nietzscheju in Foucaultu pravzaprav omogoča, da oblikujeta določeno etiko, oziroma v čem je pravzaprav etika, ki je po meri njunih subjektov. Menimo namreč, da tako pri Nietzscheju kot pri Foucaultu kljub popolni odsotnosti vnaprej danih norm ali receptov za delovanje, obstajajo jasni nastavki za razvitje koncepta etične drže, pri čemer filozofa vsaj v začetku v marsičem stopata po sorodnih poteh. Kot bomo videli, sorodnost med njima obstaja predvsem v polju tistega, kar bomo imenovali protoetika in kar predstavlja nekak predpogoj dejavne etike oziroma prvi korak k posameznikovemu dejavnemu oblikovanju samega sebe, k novi subjektivaciji, ki za rezultat ne bo imela subjektov kot podložnikov. Njuni poti se bosta razcepili šele kasneje, na stopnji dejanske samoformacije subjekta, in sicer, kot bomo videli, zlasti glede na vlogo procesa interpretacije oziroma glede na vprašanje subjektive vpetosti v intersubjektivnost.

Vsekakor pa velja, da gre, kot lahko sklepamo tudi iz naslova, pri obeh lahko le za etiko samoformiranja, četudi bo treba še pojasniti, kako je ta sploh mogoča. Kajti če se hočemo izogniti nemogočemu projektu iskanja lastnega, moramo staviti na koncept lastnega kot na nekaj, kar je treba šele ustvariti, kar torej ni rezultat preiskovanja samega sebe in odkrivanja skritega bistva, temveč izhaja iz kreativnih postopkov in eksperimenta.

Kot namreč reče Nietzsche: »Brat moj, če imaš čednost in je to tvoja čednost, je nimaš z nikomer skupaj. (...) Tvoja čednost je previsoko za zaupljivost imen: in če moraš govoriti o nji, se ne sramuj o nji jecljati.

Reci torej in zajeceljaj: 'To je *moje* dobro, to imam rad, tako mi je čisto všeč, samo tako hočem *jaz* dobro.'« (Z, 39).

Tisto najbolj lastno še nima imena, se niti ne nahaja v skupnem niti ni že preprosto dano v nas: treba mu je šele podeliti obliko in, če ne gre drugače, ime.

PROTOETIKA

Interpretacija pri Nietzscheju

... in res je »duh« še najbolj podoben želodcu. (ODZ, 139)

Namen zgornje primerjave, vzete iz *Onstran dobrega in zlega*, za Nietzscheja ni zgolj posmehovanje duhu kot nekoč vzvišeni metafizični kategoriji, tistemu, kar naj bi bilo na nas še najbolj podobno »božanskemu«; temveč gre predvsem za odmik od tradicionalnega razumevanja duha kot spoznavnega aparata, ki nasprotipostavljeni objekt priliči lastni strukturi. Mi pa jo na tem mestu navajamo zato, da bi z njo vpeljali pojem interpretacije, procesa, na katerem, kot menimo, stoji in pade Nietzschejev subjekt, vključno z njegovo sposobnostjo samoformiranja.

Kot že omenjeno, »duh«, »telo« in podobni nadomestki za subjekta pri Nietzscheju lahko predstavljajo le nekakšno provizorično enotnost, ki jo tvori množstvo sil, katerih moč in medsebojno razmerje sta v nenehnem toku. Vendar pa obenem nič manj ne velja, da je tako razumljeni sveženj sil, ki tvori trenutno enotnost, nekakšnega trenutnega subjekta, z duhom kot eno izmed njegovih (sicer manj pomembnih) potez – do svojega objekta zmožen vzpostaviti še mnogo zanimivejša razmerja od običajnega »spoznanja« kot priličenja formam duha.

Kot je znano, Nietzsche pojmu spoznanja nasploh ni posebej naklonjen, kadar pa ga že uporablja, ga razume predvsem kot zvajanje tujega na znano; kot prisvajanje; z drugimi besedami, spoznanje se kratkomalo zvede na interpretacijo, ki Nietzscheju predstavlja bitni način vsega bivajočega, ki ga lahko povzamemo pod skupnim imenom – življenje. Vse bivajoče je interpretacija, in to v obeh pomenih: vse, s čimer imamo opravka, so po novem interpretacije, toda obenem vse živeče tudi interpretira. V *Onstran dobrega in zlega* tako poda naslednjo začasno definicijo interpretacije:

»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.« (ODZ, 139)

V tem odstavku je že nakazano, po čem se interpretativni postopek duha razlikuje od tradicionalnega pojma spoznanja; drži, da duh interpretandum zvaja na lastne strukture; toda obenem z njim ves čas bije tudi nekak »boj«; in prav tako se v tem procesu lahko zgodi, da posamezni »kosi« tujega predstavljajo prevelik zalogaj, zaradi česar jih interpret »izpljune« oziroma pozabi. Lahko ga doletijo tudi »prebavne težave«, pri čemer se interpretirano nekako »zatakne« v njem in ga ni mogoče ne asimilirati ne izvreči, posledično pa povzroča težave v funkcioniranju; in če je prisvojenega preveč (kajti interpretirajo, kot bomo videli, vselej nagoni, nagoni pa so po svojem bistvu nezmerni in jim ni mar za ohranitev po novem razumljenega subjekta), lahko subjekta čaka še manj prijazna usoda nekake razpolovitve ali celo raztrganja na več delov, bolje rečeno, razpada njihove hierarhije (kajti mnogoterost subjekta naj bi bila vendarle hierarhično urejena, če naj ta normalno funkcionira).

Proces interpretacije tako še malo ni tako nevtralen in neproblematičen kot spoznanje: dogaja se kot, po eni strani, medsebojno izrivanje nagonov in boj za premoč, hkrati pa še kot nekak boj z objektom, ki v tem procesu dobi nekakšno nenavadno samostojnost.

Interpretacija je lahko bolj ali manj uspešna, zgodi pa se tudi, da interpretativna moč sploh odpove. A kljub zgoraj povedanemu o nagonih sicer nasploh velja, da kot celota običajno brzdajo en drugega, pri čemer delujejo v smeri ohranitve »prebavnega sistema«, četudi tako, da se za vplive od zunaj občasno povsem zaprejo.

Zgornji citat morda ni najprimerneje izbran, saj z želodcem primerja zgolj duha; pravzaprav pa je tak »želodec« življenje samo, kljub temu da, kot bomo videli kasneje, duh (svoji neugledni vlogi navkljub) v procesu interpretacije nikakor nima zanemarljive vloge. Toda zmožnost interpretacije – kot prisvajanja, asimilacije okolice, kot prireditve čim več delov okolnega sveta lastnemu organizmu, njihova

vključitev v lastni sistem – je lastna vsemu živečemu. Nietzsche v *Volji do moči* pravi takole:

»Vzemimo najpreprostejši primer, primitivno prehrano: protoplazma steguje panožice, da bi našla kaj, kar se ji upira – ne iz lakote, temveč iz volje do moči. Potem poskuša tisto premagati, si prisvojiti, vtelesiti vase: – to, čemur pravimo 'prehranjevanje', je samo posledični pojav, samo koristna uporaba prvotne volje, da bi se *okrepila*.« (VDM, 394).

Proces interpretacije je tako pravzaprav način, kako se vse življenje dogaja kot izražanje volje do moči. Interpretacija, seveda v najširšem mogočem smislu, je glavni, če ne edini, izraz volje do moči. Obenem se tako vsi organski procesi zvedejo na neke vrste prehranjevanje, prav tako pa tudi zavestni procesi višje razvitih živih bitij, vključno z najvišjimi duhovnimi oziroma miselnimi procesi, s katerimi se lahko pohvali človek. V ta »koš« nenazadnje pade tudi razmnoževanje kot bistveno vezano na interpretacijo, saj, kot omenjeno, delitev nastopi kot posledica zmanjšanja moči zaradi prevelike količine »nepametno« usvojenega materiala, ki ga organizem ne more več inkorporirati. Vse je »variacija na temo« enega in istega osnovnega dogajanja v organskem svetu:

»Mnoštvo sil, povezano s skupnim prehranjevanjem, imenujemo 'življenje'. K prehranjevanju, kot pripomočku svojega omogočenja, sodi vse tako imenovano čutenje, predstavljanje, mišljenje, se pravi 1. upiranje vsem drugim silam; 2. prirejanje vseh po obliki in ritmu; 3. ocenjevanje glede na usvajanje ali izločanje.« (VDM, 361).

*

Interpretacija je tako temeljni proces, ki karakterizira živeče kot živeče, in ki bi ga pravzaprav lahko izenačili z življenjem samim; vsakemu organizmu je namreč lastna težnja, da si tisto, kar mu pride nasproti, tako ali drugače prilasti in asimilira, tako da prilščeno postane njegov del; organizem kot interpret mu naloži svoje zakone, interpretirano postane »kolesce« v njegovi mašineriji in mora zdaj takorekoč »delati zanj«. Spoznanje sodi v kategorijo interpretiranja, vendar le kot eden od mogočih

interpretativnih procesov. In če spoznanje običajno razumemo kot tisto, kar vselej uspe – sicer ne bi bilo spoznanje – je celoten interpretativni proces bistveno bolj tvegane narave. Organizem naleti na neko tuje, pri čemer se v njem sproži nekak zapis, ki mu narekuje, kako naj z njim ravna; steče interpretativni proces; in če je uspešen, je bil vsaj del tujega povzet v lastno, neinterpretabilni del – in vselej so taki neinterpretabilni deli – pa je izločen, zavržen, pozabljen. Kot omenjeno, pa gre lahko tudi kaj narobe: neinterpretabilnega dela se tako nenadoma ni več mogoče znebiti, postane nekakšno »travmatično« doživetje – kot, denimo, v primeru človeka, o katerem Nietzsche v spisu *O koristi in škodi zgodovine za življenje* reče, da zaradi majcane krivice in razžalitve vse življenje »neozdravljivo krvavi« (ČNR, 136). Tu gre za skrajni primer nezmožnosti interpretacije, ali, kot se rad izrazi Nietzsche, nezmožnosti, »da s čim opravimo«; vsekakor pa za vsak organizem velja, da njegova interpretativna moč variira, še toliko bolj pa seveda variira od organizma do organizma.

Pri tem, še enkrat, ne smemo pozabiti, da organizem ni nič substancialnega, temveč je združba sil. Uspešna »prebava« tako predstavlja inkorporacijo v bolj ali manj stalen sistem, v bolj ali manj stalno hierarhijo sil. Neuspešna prebava pa, nasprotno, pomeni nekako pomnožitev sil, ki težijo vsaka v svojo smer, ki jim nič več ne daje ne smeri ne enotnosti; ali, kar je pravzaprav isto, povzroči njihovo ohromitev in blokira delovanje.

*

Na tem mestu se lahko vprašamo, kaj pravzaprav pomeni, da je organizmu lasten nek temeljni »zapis«, ki določa zmožnost in način predelave tujega, torej interpretativno moč in njeno naravnost. Od česa je odvisen postopek interpretacije? Telo smo že opredelili kot provizorično enotnost sil, katerih razmerje se ves čas spreminja; vendarle pa je v njihovi razporeditvi tudi nekaj bolj ali manj stalnega. Telo (skupaj z duhom kot nekakšnim orodjem, ki spada k telesu) je namreč bistveno popisano z znaki zgodovine. Če rečemo, da je telo skupek sil, hočemo s tem povedati predvsem, da ne tvori neke substancialne enotnosti, »podlage« za subjekta, temveč je vse v svojih učinkih, v svojem delovanju; toda temu delovanju daje specifičen ton prav zapuščina naših prednikov. Naše napake in vrline, moč ali šibkost volje, trdovratne

idiosinkrazije, »drobni fanatizmi«, za vse to se lahko zahvalimo predhodnim generacijam. Fiziologiji sami je tako vselej že vcepljena zgodovinska dimenzija, ki sega noter do zadnjih poganjkov človekove duševnosti, ki jo moramo razumeti predvsem kot odraz telesnega: »To, kar je nepravilno in nestalno v naravi mnogih ljudi, njihova neurejenost in brezmernost so poslednje posledice neštetihi logičnih nenatančnosti, netemeljitosti in preuranjenih zaključkov, ki so jih zakrivali njihovi predniki«, piše Nietzsche v *Jutranji zarji* (JZ, 175). Te »duševne« značilnosti pa se z generacije na generacijo ne prenašajo po kakšnem skrivnostnem, pretrganem ključu dedovanja, temveč prvenstveno kot telesne lastnosti. Telo je končni rezultat dolge verige zgodovine, kot njen poslednji člen pa v sebi nekako nosi tudi še vse druge člene. In ti znaki, s katerimi je popisano telo kot nietzschejevsko temeljno besedilo, tvorijo njegov značaj, torej osnove njegove sposobnosti akcije in reakcije oziroma interpretacije.

Ta zmožnost, locirana v mikroraven telesa, je obenem tudi v določenem razmerju z makroravnjo posamezne družbe; obstajajo družbe, kjer je moč prisvajanja tujega velika (denimo »plemeniti barbari«, ki se ne ustavijo pred ničemer, obenem pa jim neuspehov enostavno ni mar), take, kjer je majhna (skupnosti sužnjev, ki so se lahko obrnili proti gospodarjem zgolj na ta način, da so sprevrnili njihovo vrednoto), v vseh vrstah družb pa obstajajo tudi posamezniki, ki vanje s svojo močjo ali nemočjo nekako ne sodijo. Toda praviloma velja, da »suženjski« predniki dobijo »suženjske« potomce (ne pa nujno tudi obratno; moč se rada iztroši, in močni rodovi so tudi bolj nagnjeni k propadu).

V tej zgodovinski formiranosti telesa obstajajo, kot bomo videli, »plasti«, ki predstavljajo nekak temelj delovanja organizma, in ki so praktično nepremakljive; kljub temu pa struktura telesa še malo ni rigidna, temveč se vsaj nekateri njenih delov spreminjajo z vsakim zunanjim vplivom; to je nekakšna »sočasna zgodovina«, ki prav tako vpliva na telo, in katere delovanje je – kot sicer velja za vso »vrhno plast« zgodovine, *dokler* ne postane preteklost – povsem naključno. Natančneje, gre za srečanje naključnih dogodkov in zgodovinskega teksta telesa, za povezavo naključnega dejavnika in bolj ali manj fiksne strukture. Kot rad poudarja Nietzsche, je to, kar smo, nenazadnje odvisno tudi od dogodkov, ki se nam po naključju *niso* pripetili; najverjetneje bi vsak od nas postal morilec, če bi bil ob neki priložnosti

postavljen v ustrezno situacijo. Vsa sočasna zgodovina, ki se tako sreča z zgodovinskimi plastmi telesa, jih do določene mere »premeša« in s svoje strani vpliva na interpretativno moč.

Tretjič, to, kar bomo napravili iz določenega doživljaja, je odvisno tudi od povsem trenutne naravnosti nagonov. Moment nagonskega, ki ga tu vpeljujemo, ni nov; nagon je pravzaprav ime za sile, ki tvorijo telo, in v toliko prav tisti material, na katerem se udejanja zgodovina, o katerem je bilo govora zgoraj. Tako je velik del gonske strukture bolj ali manj trajen, njeno površje pa se ves čas spreminja, saj na njem gospodari zdaj ta, zdaj oni nagon, in od tudi od tega je odvisno, kaj bomo storili s posameznim doživljajem, s kosom zunanosti, na katerega naletimo.

Če torej povzamemo, sta zmožnost in način interpretacije odvisna od:

- zgodovinske formiranosti telesa;
- splošnega stanja telesa oziroma nagonov glede na že doživeto;
- trenutne naravnosti nagonov.

O življenju polipa

Tu se moramo ustaviti in povedati nekaj več o gonski strukturi organizma, kot jo razume Nietzsche. Njegovo zadnje »zatočišče« in princip razlage je namreč vselej življenje nagonov; tisti, ki interpretirajo, so natanko – nagoni. Pri tem skupno ime »nagoni« zanj označuje najrazličnejše psihofizične vzgibe in stremljenja, saj poleg običajnih »bioloških« nagonov mednje prišteva tudi, denimo, »nagone nežnosti ali šaljenja ali pustolovskosti ali naše kopnenje po glasbi in gorah« (JZ, 94); ni ga vzgiba, tako se zdi, ki ne bi predstavljal ali zastopal nekakšnega nagona. Ustrežneje bi jih bilo sicer morda prevajati kot »gone«, saj, kot bomo videli kasneje, pri Nietzscheju nič ni zgolj biološko; goni so neke vrste osnovne sile, ki določajo delovanje organizma in se udejanjajo na najrazličnejše načine oziroma na nespecifičnih, šele naknadno »posvojenih« objektih.

V ozadju vsega našega delovanja so tako nagoni – ali pa bi morali reči raje »v ospredju«, saj jih vselej lahko vidimo na delu, če le znamo prav gledati. Gonska struktura našega organizma, »polip«, je tako še najbližje nekakšni nietzschejevski »stvari na sebi« - čeprav bi Nietzsche ta izraz seveda ogorčeno zavrnil, saj, kot bi rekel, nima nobenega smisla govoriti o stvari, ki je vsakomur nedostopna.

Temeljna lastnost vsakega nagona je, da si skuša pridobiti prednost pred drugimi, ter da je nezmeren; če ga ne bi brzdali drugi nagoni, bi si prilaščal vse zase. Ena najpomembnejših omejitev je pri tem, kot že pred Freudom ugotovi Nietzsche, tista, ki jo prinaša kultura; agresivnost se navzven ne more neomejeno širiti, temu nagonu so peruti pristržene.² Drugače pa velja, da bolj ko »hranimo« nek nagon, oziroma bolj ko mu uspe »pritti na svoj račun«, bolj se tudi okrepi, in večja verjetnost je, da bo uspel zagospodovati tudi še v prihodnje. (Logika odvajanja od kakšne razvade, denimo požrešnosti, na način, da se najemo do slabosti, torej ne velja). Tudi navideznemu paradoksu, kakršnega predstavlja asketski ideal, ki, tako se zdi, vse nagone želi držati na kratko, se ne smemo preveč čuditi, saj je tudi tu v ozadju nek nagoni, ki bi ga skladno z Nietzschejem lahko opredelili kot pozno nastali »nagon po resnici«, morebiti kot splošni »nagon po oblasti«, nasproti sebi obrnjeno agresivnost ali vse naštetu. Mimogrede, čudaško zveneči »nagon po resnici« bomo še komentirali.

Kakorkoli že, kot rečeno velja, da obstaja nekaj takega kot trajnejša gonska naravnost na eni strani in, na drugi strani, trenutna razporeditev nagonov, obe pa sta podvrženi spremembam, pač glede na to, koliko »hrane« je deležen kateri od nagonov oziroma, kako dolgo ga pustimo stradati. O tem, kako poteka življenje te »velike živali nagonov«, »polipa«, pa ne vemo veliko:

»Četudi gre kdo s svojim samospoznavanjem še tako daleč, pa vendarle ne more biti nič bolj popolno, kot je podoba vseh *nagonov*, ki konstituira njegovo bistvo. Komaj da lahko še poimensko navede najbolj grobe med njimi: njihovo število in njihova moč, njihovo plimovanje, njihovo poigravanje in medsebojno nasprotovanje in še zlasti zakonitosti njihovega *hranjenja* mu ostajajo povsem neznani.« (JZ, 93).

² Prim. Freudov spis *Nelagodje v kulturi* (Gyrus, Ljubljana 2001).

Oziroma:

»Vse naše izkušnje so, kot povedano, v tem smislu živila, vendar na slepo raztrosena in brez vedenja o tistem, ki strada, in tistem, ki uživa v izobilju. In kot posledica tega naključnega hranjenja posameznih delov bo tudi ves do konca razvit polip, enako kot njegovo nastajanje, nekaj naključnega.« (JZ, 94).

Prvotni trk telesa z nečim od zunaj, »živčni dražljaj«, torej ostaja zunaj naše vednosti, saj ga nagoni vselej že interpretirajo, in sicer, kot v *Jutranji zarji* pojasnjuje Nietzsche, glede na to, kateri nagon je tisti hip lačen ležal na preži in obenem v doživljaju našel nekaj zase. Od tod tudi dejstvo, da različni posamezniki na isti dogodek reagirajo povsem različno, pa tudi ena in ista oseba se ob različnih časih nanj različno odzove. Nietzsche za primer navede nasmeh, ki nam ga nameni nekdo, ko gremo čez tržnico; nekdo ga še opazil ne bo, spet drugi se bo prestrašil, da se mu tujec posmehuje in brž preveril svoja oblačila, tretji bo iz tega poskušal narediti kupčijo in podobno. Vselej je bil zadovoljen eden od nagonov, četudi morda »nagon jeze ali bojevitosti ali premišljanja ali dobrohotnosti« (JZ, 95–96). Nikoli, skratka, ne bomo videli zgolj nasmeha »na sebi«, vselej je posredi že interpretativni poseg nagona (četudi se nam morda zdi, da smo nasmeh komaj opazili; v tem primeru gre prav tako za interpretativno delo telesa, namreč za temeljno težnjo, ki uveljavitev nagonov pravzaprav šele omogoči: poenostavljanja – brez njega bi bili tako zasuti z vtisi, da bi bili nagoni takorekoč paralizirani). Zagotovo pa pri tem velja, da bolj ko do veljave prihaja en nagon, bolj enostransko sliko sveta imamo; in to, da je en ali nekaj nagonov »zmagovalnih«, nekako tvori tudi tisto, čemur pravimo značaj posameznika.

Za trenutek se še lahko ustavimo pri tej prvotni interpretaciji, ki je rezultat trojne strukturiranosti telesa: s celotno zgodovino, sodobno zgodovino in trenutno razporeditvijo nagonov. Lahko bi rekli, da je prav tisti prvotni vtis, s katerim nagoni opremijo zaznavo, naše najbolj lastno; zoper to, kako bomo prvi hip razumeli nasmeh neznanca, ne moremo nič, obenem pa ga bo nekdo drug razumel povsem drugače. Hkrati pa velja, da se s tem lastnim običajno nikakor ne moremo identificirati; naj si še tako dopovedujemo, da to nima nobenega smisla, se nam bo

morebiti zdelo, da se nam neznanec posmehuje. Gre torej za specifičen način, kako vsak trenutek reagiramo na dražljaje, v katerem pa se, paradokсно, nikakor ne moremo prepoznati. Pri tem ne gre za to, da bi se zunanji dogodki ujeli v nek že pripravljen kalup, temveč, nasprotno, za princip aktivne predelave; naši doživljaji so vselej natanko tisto, kar sami položimo vanje, poudarja Nietzsche; a obenem jih nikakor ne moremo občutiti kot take.

Odveč je seveda poudarjati, da se ta specifični način nenehno spreminja, kljub temu pa bi lahko rekli, da predstavlja naše »trenutno« lastno – podobno, kot smo govorili o »trenutnem« subjektu, za katerega pa kljub vsemu velja, da ni brez trajnih potez. (Lahko bi torej rekli, da je nietzschejevskemu subjektu obenem lastno, da se vseskozi spreminja, in v toliko so vselej drugačni tudi njegovi odzivi na dražljaje, toda obenem, spreminjanju navkljub, obstaja nekaj, kar vsem njegovim doživetjem daje posebno »barvo«, »ton«, in kar se tekom vseh sprememb trdovratno ponavlja).

Pri tem pa velja, da moramo od opisane primarne ločiti še drugo stopnjo interpretacije, recimo ji sekundarna: gre za to, kaj iz vsakdanjih doživljajev (ki jih je primarna interpretacija selekcionirala iz množice vtisov in jim pustila svoj pečat) naknadno naredimo. Jih bomo pozabili? Reproducirali v obliki dnevniškega zapisa, pesmi, proze, znanstvenega dela? Bomo o njih premišljevali, jih sporočili naprej? Jih bomo vključili v svoje projekte ali ne? Kot se zdi, smo na tej ravni bistveno svobodnejši, saj, nenazadnje, vtise imamo, pa če to hočemo ali ne, naknadna predelava pa je vsaj deloma odvisna od naše izbire; toda, kot bomo videli, je tudi naša izbira pravzaprav že bistveno določena s »prtljago« zgodovinskega, ki jo vseskozi nosimo s sabo. Z drugimi besedami, ne le primarna, temveč tudi sekundarna interpretacija je – delo nagonov.

*

Pri tem se seveda lahko vprašamo: je torej naše delovanje pogojeno predvsem fiziološko, ali torej Nietzscheju upravičeno lahko očitamo nekak biologizem? In kakšno vlogo ima pri vsem, kar smo doslej povedali o interpretaciji – govornica?

Ugotovitev, da nagonsko življenje seže v vse pore življenja in do njegovih najvišjih duhovnih izrazov, se pri Nietzscheju vleče kot rdeča nit. Toda nagoni so zanj povsem svojevrstne komponente individualnega življenja, o katerih bi težko rekli, da sovpadajo z biološkim razumevanjem nagona. Najprej, kot smo videli, nagonska struktura nikakor ni tisto, kar bi bilo vrsti skupno, temveč je bistveno individualno, tvori neko neizogibno »lastno«, singularno posameznika. Poleg tega Nietzsche postreže še z neko na prvi pogled nenavadno ugotovitvijo: nagoni mislijo, pravzaprav »človek, kakor vsako živo bitje, misli kar naprej, a se tega ne zaveda« (VZ, 238). Za kaj gre?

V kolikor nagoni pri vsakem živem bitju »mislijo«, se ob trku z objektom – objektom, ki je, pozor, najprej dražljaj, zaznava, trk telesa z zunanostjo in ne ta zunanost sama – dogajajo kot nek temeljni tekst. Telo vsakega živega bitja je potiskano z znaki zgodovine; znaki, ki morda nimajo nič opraviti z govorico, a so vendar znaki večje ali manjše moči, takih in drugačnih nakopičenih ali usahljih sil, ki skupaj tvorijo neke vrste »program«, ki določa način prisvajanja okolice. Program steče, ko se tuje sreča s telesom; tuje, ki je glede na program premočno ali prešibko, pričakovano ali nepričakovano in podobno. Nagoni pri tem »mislijo«, kje bi našli primeren objekt zase, torej objekt, ki bi se ga dalo porabiti za prisvojitve; in »mislijo« tudi v procesu prisvajanja, specifičnem pri vsakem posamezniku.

Trk gonske strukture in dražljaja tako tvorita nekako temeljno besedilo, katerega smisel je osvojitve (po možnosti čimvečjega) dela okolice (in ne, kot je menil Darwin, zgolj prilagajanje okolici). In, kot doda Nietzsche, je vsa naša zavest »bolj ali manj fantastičen komentar o nevedenem, bržkone nevedljivem, a občutenem tekstu« (JZ, 95).³

³ V zvezi s tem prim. Derridajev zapis o pisavi; pisavi, ki, mimogrede, ne pozna ne subjekta ne referenta: »Od 'genskega zapisa' in programskih 'kratkih verig', ki usmerjajo obnašanje amebe ali kolobarnikov, pa vse do prehoda onstran alfabetske pisave, ki se podreja *logosu* in nekemu *homo sapiensu*, možnost tega *grámma* skladno s strogo izvirmimi ravnmi, tipi in ritmi strukturira gibanje svoje zgodovine.« (Derrida 1998, 108).

Še drugače, prvotni trk telesa s tujim, zunanostjo, si nagoni vselej že nekako predstavijo (nikoli nimamo zaznav v čisti, neposredovani obliki);⁴ to, kako si ga bodo predstavili, pa ni odvisno le od zunanjega, ampak tudi od stanja njih samih; v vsakem primeru pa imamo vselej že opravka z reprezentacijo prvotnega trka, z interpretacijo, ki predstavlja izhodišče za nadaljnje interpretacije, a je sama v bistvu brez interpretanduma. »Prvotni trk« namreč ni nekaka »stvar na sebi«, saj obstaja le kot reprezentiran. Ali bolje, med prvotnim trkom in prvo interpretacijo je nekakšna absolutna zareza, kakor med kaosom in prvo metaforo; za kaos namreč ne more biti metafore (Kofman 1993, 106). Dražljaj vselej pride v zavest kot že interpretiran.

O tem, da se nagoni »obesijo« na telesno dogajanje in zaznavanje, da je torej objekt nagona najprej – lastno telo, denimo v sanjah, priča tale odstavek: »To izmišljanje (...) so interpretacije naših živčnih dražljajev med spanjem, *zelo svobodne*, zelo samovoljne interpretacije premikov krvi in drobovja ... Da se ta tekst (...) zelo različno komentira, da si pesnikujoči um včeraj in danes *predstavlja* tako različne *vzroke* za iste živčne dražljaje, ima svoj vzrok v tem, da je ta um imel danes drugega prišepetovalca kot včeraj, – zadovoljiti, aktivirati, udejanjiti, osvežiti, sprostiti se je hotel nek drug *nagon*...« (JZ, 94 – 95).

Relativno pozen nastop zavesti pri človeku sovpade tudi s pojavom govornice; pri tem ima Nietzsche do govornice, branja in zapisanega močno ambivalenten odnos. Kot je razvidno iz zgornjega citata, po eni strani meni, da je prvotni tekst nagonov najprej občuten; in na več mestih (VZ 187–188, GM 201) se pritožuje, da so njegove misli postale neživljenjske in tuje, kakor hitro jih je prevedel v zapis (temeljno nasprotje pri tem ni med pisano in govorjeno besedo, temveč med govorico in neko prvotno intenziteto nagonov); toda po drugi strani na več mestih eksplicitno zapiše, da imamo lahko samo doživetja, za katera smo uspeli najti znan izraz, ki pa je v prvi vrsti jezikoven: »'Notranja izkušnja' nam stopi v zavest šele potem, ko najdemo kakšno govorico, ki jo posameznik *razume* – se pravi prevod kakšnega stanja v njemu bolj *znana stanja* –: 'razumeti' pomeni samo naivno: moči izraziti kaj novega v govorici česa starega, znanega.« (VDM, 280).

⁴ Tu je treba ločiti dva momenta; ne le, da nikoli nimamo »čistih« zaznav, temveč nam tudi samo delo nagonov, *proces* interpretacije ostaja neznan; na razpolago nam je le njegov rezultat.

Obenem velja tudi, da so vsa naša doživetja povsem osebna, enkratna, dokler jih ne »zgrabi« splošnost medija govornice, ki, mimogrede, sodi k temeljni težnji zavesti po poenostavljanju. Zdi se torej, da Nietzsche niha med ugotovitvijo, da so vsi naši doživljaji zares mogoči šele, ko so tako ali drugače posredovani s strani skupnega, in željo, da bi dal, kot v svoji knjigi o Nietzscheju ugotavlja Pierre Klossowski, svoji misli drug naboj od konceptualnega, da bi torej našel tisto, kar ostane od misli, če ji vzamemo tisto, kar izraža: torej intenzivnost, vzburjenje, tonalnost. (Klossowski 2005, 165). Pri tem tudi ni vselej dosleden. Kot se zdi, sicer priznava možnost predjezikovnih doživetij (kot nekakšnega prvotnega »zvena« nagonov, ko se polastijo nekega dražljaja), a hkrati tudi velja, da so ta negotova, izmuzljiva in močno nagnjena k temu, da jih vase povzame govornica.

Na vsak način pa velja, da govornica siromaši prvotno polnost, večbarvnost doživetij; tisto, kar smo, denimo, povzeli pod enotnim imenom nekega čustva ali motiva, je bilo prvotno sestavljeno iz številnih vrvečih, nestalnih vzgibov, ki jim ne poznamo imena in o katerih ni jasno, do kakšne mere so lahko ozaveščeni. Iz tega razloga, kot je znano, Nietzsche tudi prav nič ne zaupa domnevni enotnosti motivov v ozadju posameznega dejanja.

Kakšno vlogo ima torej govornica v procesu interpretacije? Zgoraj smo ugotovili, da med zaznavo in njeno interpretacijo obstaja razmik, v katerega se umesti delo interpretacije, ki ga opravijo nagoni, in ki je tako minimalen, da ga ni mogoče ozavestiti. Zavestno doživetje (in njegovo poimenovanje) je rezultat zmage enega od nagonov. Toda ali je to vse? Je torej govornica le naknadni dodatek zmagi nagona, njeno nujno, a nebistveno povnanjenje, ki nima na sfero nagonskega nobenega vpliva več? Z drugimi besedami, stopi govornica na sceno šele, ko je procesa interpretacije že konec?

Slednje do neke mere zagotovo drži, vsaj kar zadeva najzgodnejšo interpretacijo določenega dražljaja. Poimenovanje nekega dogodka je rezultat zmage nagona, in ne ta zmaga sama. Nenazadnje ne smemo pozabiti, da je interpretacija predvsem inkorporacija v sistem, torej zadovoljitev nagona. In govornica pri tem ni prvo orodje njegove zadovoljitve. Vidik govornice vselej najde svoj komplementarni moment v

specifičnem načinu, kako smo nek dogodek doživeli, in ki po Nietzscheju ni šele vnazajšnji učinek poimenovanja.

Obenem pa seveda velja tudi, da se interpretativni proces tu ne konča in da dimenzija govornice prispeva svoje lastno poglavje k življenju nagonov.

Pri tem obstaja neka specifična operacija znotraj govornice, ki ima po Nietzscheju poseben pomen; to je *podeljevanje imen*, ki je obenem tudi vnazajšnja osmislitev in podelitev vrednosti.

Vzemimo za zgled sloviti primer iz dela *H genealogiji morale*; kako nastane ime in vrednostna sodba obenem? Odlična rasa se ozre po sebi in ne da bi se ji bilo treba primerjati z drugimi, si je všeč; tako izpostavi svoja značilna ravnanja, jih izvzame samoumevnosti in nereflektiranosti vsakdana, in reče: »to je dobro« (GM, 217). Gre torej za nekakšno »točko prešitja«, ki neki praksi vnazaj podeli smisel in vrednost. Nedolgo zatem pa se dvignejo »sužnji«, ti, ki v ničemer ne morejo izhajati iz sebe, ki ničemu ne morejo podeliti imena, temveč lahko le re-agirajo, premeščajo in sprevračajo že podeljene vrednosti, in rečejo: pravzaprav niso dobri oni, temveč smo dobri mi, ki smo ponižni, šibki in sočutni (GM, 226–227). Na ta način ustvarijo neko drugo vrednoto in zameglijo prvotni pomen besede »dober«, ki bo od tu krenila na povsem novo zgodovinsko pot. Boj za interpretirajoče vtisnjenje pečata neki praksi tako postane bistvena zgodovinska oblika boja za premoč. Podoben boj je bilo, denimo, uveljavljajoče se krščanstvo, le da pri tem ni dalo starega imena novi praksi, temveč je, nasprotno, porabilo že obstoječe prakse, da jim je dalo novo ime; in ob antičnih asketskih praksah, ki so morebiti spominjale na krščanske, a so bile vendar zasnovane s povsem drugega mesta, je vzkliknilo: »Aha! Tudi tu torej že prakticirate krščansko odpoved posvetnemu!« Kakor hitro pa je bila omenjena praksa proglašena za »krščansko odpoved posvetnemu«, je seveda, četudi na videz komaj opazno, postala povsem druga praksa.⁵

Podeljevanje imen oziroma ustvarjanje vrednosti je tako posebna operacija znotraj procesa interpretacije (o katerem bi lahko rekli, da je vseskozi na delu); gre za

⁵ Tega lepljenja krščanstva na antične prakse se je dobro zavedal tudi Foucault. V zvezi s tem prim. študijo Mladena Dolarja *Užitek brez želje, univerzalnost brez zakona* (Dolar 1989).

enkratno dejanje, s katerim na novo osmislimo neko že znano početje. Natančneje rečeno, gre za plastenje interpretacij oziroma za to, da se že uveljavljeni nagoni nadalje interpretirajo med sabo. En in isti nagon je tako mogoče, denimo, označiti kot »dobro« previdnost ali »slabo« strahopetnost; in kdor ga uspe tako ožigosati, si je pridobil tudi delež oblasti; drugi morajo ponavljati za njim.

Tudi podeljevanje vrednosti tako ni nič drugega kot posebej spretna uveljavitev – nekega nagona, ki se je govornice poslužil kot svojega orodja. Podelitev novega imena, nove vrednosti je vselej tudi signal za to, da je na delu določen nagon.

Zgoraj smo sicer poudarili, da nagon za svojo uveljavitev ne potrebuje nujno dimenzije govornice, o čemer po Nietzscheju pričajo (četudi morda negotova in kratkotrajna) predjezikovna izkustva, ki so vendarle tudi že rezultat procesa interpretacije. A Nietzscheju seveda ni neznana niti misel, da nek nagon zmago doseže prav z njeno pomočjo. V zvezi s tem si lahko pomagamo s prej omenjeno mnogoterostjo občutkov, ki jim vselej poiščemo najbližji jezikovni približek; tisto, kar, denimo, povzamemo pod skupnim imenom »jeza«, je bilo morda pred tem zmes najrazličnejših afektov, od katerih so bili številni še brez imena; ko pa smo jim nadeli skupno ime, je pri tem tudi prevladal nagon, ki si ga pod tem imenom predstavljamo.

A četudi je govornica torej lahko orodje nagonov, drži, da gre za »nevarno« in nepredvidljivo orodje, ki gon do neke mere vselej tudi kanalizira, mu predpiše pot. (K pojmu jeze tako, denimo, sodijo tudi zaželeni in nezaželeni oblike njenega izražanja, in če se bo nagon uveljavil onkraj zaželenega, bo to tudi njegov konec, nadomestil pa ga bo drug, denimo slaba vest – in v pojmu slednje ni nikakršne omejitve glede izražanja in trajanja).

Pri tem velja omeniti, da se pri Nietzscheju pojavi celo moment, ko se govornica »prebije« na raven nezavednega in nagonom predpisuje pot že na tej ravni. V *Onstran dobrega in zlega* – v nasprotju z vsem sicer povedanem o naknadnem »nasilju« govornice – tako zapiše, da je »utirjenost posameznih slovničnih funkcij navsezadnje okvir fizioloških vrednostnih sodb« (ODZ, 27), pri čemer za primer navede pojem subjekta; filozofi tistih območij, kjer je slovnični subjekt le šibko

izražen, bodo imeli drugačen pogled na svet od tistih, kjer se pogosto »operira« z njim ipd.

Če sklenemo; govorica, tako se zdi, do neke mere omeji nagone, vendar to obenem pomeni, da so se nagoni – privadili tudi govoriti, in kot taki skušajo imeti zadnjo besedo. Gre za dva močno prepletena vidika. Govorica je drugo nagonov in njihov dvoumni pripomoček obenem; semintja jih usmerja in brzda, a po drugi strani pri Nietzscheju ne nastopa kot povsem samostojna »mašinerija«, ki bi se razvijala po sebi lastnih pravilih.

Kot vidimo, se sfera nagonov, ki ji gospodari nek nezaveden um, torej vleče vse od nezavednih procesov do zavestnega življenja organizma in najvišjih duhovnih funkcij. Toda četudi to po eni strani pomeni, da so tudi slednje bistveno vezane na telo, smo obenem že prej videli, da je telo samo nekako de-biologizirano. Nietzsche, četudi se včasih morda zdi drugače, ni dualist in ne stavi na telo *nasproti* duhovnemu; prej bi lahko rekli, da je, vsaj pri človeku, vse življenjske procese mogoče opazovati z obeh vidikov, ki sta samo dve vrsti govoric za neko temeljno istovetnost. Filozofska misel, denimo, ni preprosto posledica nekega stanja organizma, temveč gre za le za dva vidika tega enega in istega stanja. Filozofska misel *je* prav to stanje organizma samo, kar obenem seveda pomeni tudi, da je organizem vseskozi »filozofski«, da je zanj bistveno funkcioniranje na način mišljenja.

Poleg tega je v temeljno besedilo nagonov, ki obenem tvori jedro individualnosti, vpisana nekakšna »zvijačnost uma«, težnja k oblasti, k povečanju občutka moči na vse mogoče neskončno domiselne načine, in nenazadnje, tudi za ceno propada. Del stave, s katero skuša Nietzsche doseči raven onstran biološkega, pa je tudi že omenjeni odnos nagon – objekt, o katerem bo govora še kasneje.

Evropski človek kot »pavliha in opica« ...

V dosedANJI zgodovini je bil, lahko bi rekli, najbolj uspel profil človeka z enim ciljem, torej s poenotenimi nagoni, ki je bil sposoben uspešne »prebave« vsega, kar mu je prišlo nasproti in njegovega preoblikovanja v lastni svet. Vendar pa je, kot ugotavlja Nietzsche, za njegovo obdobje značilno, da zmožnost interpretacije peša; prisvajanje tujega je pri modernem evropskem človeku zastalo oziroma se dogaja le še v nekakih čudno sprevrnjenih oblikah. Tisto, kar zaznamuje njegov čas, je pravzaprav kriza interpretativne moči; ta kriza pa je obenem, paradokсно, vezana prav na zgoraj omenjeno ugotovitev, da je z dogmatizmom konec, da so torej vse, s čimer razpolagamo, zgolj – različne interpretacije.

Nenaden upad zmožnosti interpretativne moči ima več momentov, toda prvi in najpomembnejši je splošen razpad nekoč trdne hierarhije vrednot, vsesplošna pretočnost družbenih vlog, rahljanje poprej fiksnih identitet. Kot vemo, je k temu stanju sesutja starega moralnega sistema še največ prispevala – moralnost sama; zahteva po poštenosti in skepticizem do vsega nedokazanega sta navsezadnje minirala lastno izhodišče, si sama onemogočila pot nazaj; prevelika želja po resnici je pokazala na to, da so bile vse dosedanje »resnice« zgolj dobrodejne laži in poenostavitve, ki so pomagale preživeti. »*Proti tej volji po videzu, poenostavljanju, maski, plašču, skratka po površini – zakaj vsaka površina je plašč – deluje sublimno nagnjenje spoznavajočega, ki stvari jemlje in hoče jemati globoko, večstransko, temeljito: kot vrsta okrutnosti intelektualne vesti ...*« (ODZ, 140). Spoznavajoči tako deluje proti temeljni težnji, vpisani v vse bivajoče, namreč, da je treba za vsako ceno zaščititi prebavni sistem, ga zavarovati pred premočnimi vplivi od zunaj, ki bi ga lahko »prenapolnili« in tako ogrozili.

Poštenost in skepticizem se tako nazadnje izkažeta za okrutni, nevarni formi zavesti; ko so vse iluzije odpravljene kot iluzije, je bistvena sposobnost življenja za interpretiranje in ustvarjanje ohromljena; le kako naj verjamemo v stare vrednote ali ustvarjamo nove, ko pa vemo, da je v obeh primerih dimenzija univerzalnega in splošno veljavnega za vselej izgubljena, da gre torej le za našo malo osebno laž?

In četudi bi mogli ustvarjati v tej zavesti, na kaj naj se pri tem sploh še opremo? Novoodkrita svoboda se je, kot vemo, izkazala za past; na vsem lepem nam nihče več ne zapoveduje, katero pot ubrati, vendar smo na ta način izgubili tudi edini

smerokaz, ki smo ga kdaj imeli. Za katero koli izmed poti se odločimo, bo tej odločitvi vselej manjkal razlog, odgovor na vprašanje: »zakaj prav to in ne kaj drugega?«. Nietzsche se teh težav dobro zaveda; zahteva po svobodi, zapiše, je vrlina za sužnje (ODZ, 178); kjerkoli je kdaj nastalo kaj velikega, je bilo treba »dolgo poslušati v eni smeri«, je bila torej nujna stroga podvrženost zakonu.

Tako smo se znašli v ključnem zgodovinskem trenutku, ki je našel dovolj moči za »filozofiranje s kladivom«, za aktivni nihilizem, dejavno »razkrinkanje« neuglednega izvora tistega, kar smo nekoč šteli za najvišje vrednote, toda tako pridobljena vednost se je izkazala za usodno; zmanjkalo je moči za korak naprej; evropski človek je izgubil ves interes za prisvajanje, prilaščanje, podeljevanje vrednosti, ustvarjanje. Izgubil je vsakršno veselje za priličenje tujega lastnemu, saj, kot omenjeno, sedaj ve, da ne ve, kaj je lastno (tega sicer nikoli ni vedel, a manjkala mu je prav zavest o tem). Vse, česar je torej v tem trenutku deležna Evropa, je »bolj zdravo spanje« (ODZ, 8); »bolj zdravo« glede na nekdanjo grozo pred absolutnimi božjimi zakoni in lastno vestjo, pa vendar »spanje«, torej presnova, skrčena na minimum.

Moment spanja pa je tesno povezan še z nekim drugim, namreč z momentom hektičnega beganja, ki ne predstavlja njegovega nasprotja; gre le za različni skrajnosti enako slabe presnove. 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 ...« (ODZ, 131). Tudi prej omenjeni skeptični čut nastane »vselej, kadar se odločno in nepričakovano križajo dolgo med seboj ločene rase ali stanovi« (ODZ, 115). 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.⁶

⁶ O tem piše tudi Foucault v svojem spisu *Nietzsche, genealogija, zgodovina* (v: Nietzsche aus Frankreich, 2007).

Nenazadnje pa se od njega tudi pričakuje, da bo kos najrazličnejšim vlogam; kot navaja Nietzsche v *Veseli znanosti*, je nekoč veljalo prepričanje, da je nekdo za svoj poklic rojen, »poklican«; nekoliko kasneje si ga je sicer mogel izbrati sam, a se je kmalu z njim tako zlil, da je pozabil, da je imel v izhodišču še druge možnosti; danes pa se je uveljavila iz Amerike⁷ izhajajoča zahteva, da je treba biti zmožen poistovetiti se z vsako vlogo (VZ, 241–242). Pravi gospodarji tega obdobja so – igralci; vloga njihove prevlade pa je, kot bomo videli, dvoumna, in se bo izkazala šele kasneje.

*

Pravi motor omenjenega gledališča, ki poskrbi za zalogo identitet ter za to, da se z nobeno od njih ne moremo več zliti, nobene utelesiti, pa je po Nietzscheju zloglasni – smisel za zgodovino, v katerem vidi eno temeljnih potez svojega časa, medtem ko so prejšnja obdobja komaj vedela zanj. Takole pravi:

»Evropski mešanec – navsezadnje znosno grd plebejec – kratko in malo potrebuje zgodovino pisje kot shrambo oblek. Seveda pri tem opaža, da mu nobena ni popolnoma po telesu – pa jih menjava in menjava. Oglejmo si devetnajsto stoletje po hitrih nagnjenjih in menjavah stilnih maškarad; pa tudi trenutke obupa, da se nam nič ne 'poda'.« (ODZ, 130).

Zgodovinski čut ima tako bolj malo opraviti z »dobrim« zgodovino pisjem, kakršnega Nietzsche opisuje v svojem drugem času neprimernem razmišljanju, *O koristi in škodi zgodovine za življenje*. Nekdanje in sedanje zgodovino pisje sta si tako v diametralnem nasprotju, razlika med njima pa lepo razkriva vso globino reza med dvema obdobjema. Nekoč je bilo zgodovino pisje še sposobno spodbujati in krepiti življenje, saj je predstavljalo paradigmatičen primer uspele interpretativne moči. Drži, ugotavlja Nietzsche, že to, da sploh obstaja nekaj takega kot beleženje zgodovine, pomeni neko določeno nemoč pozabiti, ki je lastna človeku in pomeni njegovo ošibitev glede na druga živa bitja; nezmožnost pozabiti namreč pomeni, da asimilacija – inkorporiranje skupaj z izvrženjem odvečnega – v celoti nikoli več ne

⁷ Gre za eno sicer redkih mest, kjer Nietzsche omenja Ameriko.

more uspeti. Toda človek temu odpomore tako, da iznajde kreativno prisvojitvev preteklega, ki je sicer zaprta v ozke okvirje in preteklemu brez dvoma močno krivična, vendar pa ohranja in krepi življenje.

Danes pa o taki zaprtosti v ozke okvirje ne more biti več govora in tudi Nietzscheju bi po krivici očitali, da si želi povratka k nekdanjim formam mišljenja; vendar pa zato današnje zgodovinopisje ne predstavlja le »množice preoblek«, po kateri lahko svobodno brskamo, temveč s sabo nosi tudi že zgoraj omenjeno nevarnost. Zgodovinska izobrazba je danes naravnost zahtevana, ugotavlja Nietzsche, in če naj veljamo za razgledane, smo prisiljeni spomin odpreti za novo in tuje, ki ga je v tako veliki količini preprosto nemogoče »prebaviti« ali celo pretvoriti v kak osebni motiv. Splošna nezmožnost interpretacije je tako povezana tudi s preveliko količino podatkov, s katero smo bombardirani. Obenem so ti »servirani« tudi z občudovanja vredno hitrostjo; vojna se še ni dobro končala, toži Nietzsche, pa je že reproducirana na vsaj tisoč straneh in tako postrežena »jedcem zgodovine« (ČNR, 120).

Kot v svoji knjigi o Nietzscheju opozarja Gianni Vattimo, pa poleg naštetega zahteva po zgodovinski izobrazbi s sabo nosi tudi nevarnost fatalizma, saj oseba ali kultura, ki bi se v polnosti zavedala zgodovinske dimenzije vseh svojih dejanj, ne bi imela ne motivacije ne zmožnosti, da bi ustvarila karkoli novega. Če namreč rečemo, da je nekaj zgodovinsko, pomeni, da je ustvarjeno od predhodnega in obenem tudi že samo tlakuje pot za tisto, kar prihaja (Vattimo 2001, 34).

Če torej povzamemo, evropskega človeka danes pesti »slaba prebava«; to stanje, ki ga Nietzsche imenuje tudi stanje dekadence, izhaja deloma iz razpustitve tradicionalnih vrednot in uvida v trhllost njihovih temeljev (oziroma odsotnosti momenta lastnega), deloma iz mešanja najrazličnejših družbenih slojev in kultur, deloma pa iz zahteve po zgodovinski izobrazbi, ki podatkov ne zna več selekcionirati, temveč ima prav vse za pomembno; ti trije momenti so med sabo seveda povezani oziroma implicirajo en drugega.

Človek se na to zmedo odzove najprej kot igralec, »parodist svetovne zgodovine«, »pavliha in opica«, ki spretno posnema, kar pač vidi; 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. Nenazadnje za vse stvari velja, da so njihova mera, teža, videz, vrednost, vržene nanje kot obleka čez telo; in vendar se jim sčasoma prirastejo in delujejo kot njihovo bistvo (VZ, 84). Sodobnim pa se na ta način ne more nič »prirasti«.

Tej razčlenitvi situacije, ki jo je kot sodobno diagnosticiral Nietzsche, pa je treba dodati še en, in sicer ključen moment. Že zgoraj smo omenili, da je bil v zgodovini najbolj uspel človek s poenoteno gonsko strukturo – kar obenem pomeni, z ozkim pogledom in jasno načrtanimi cilji. Obstaja torej vzporednost med človekovo gonsko strukturo in tistim, kar se na zunaj kaže kot njegova identiteta; prevlada enega ali nekaj nagonov in njihova hierarhična strukturiranost namreč rezultirajo v zraščeniosti s specifično, prepoznavno identiteto, ki s svojim spektrom vrednot in ravnanj predstavlja najuspešnejšo pot uveljavitve omenjenih nagonov. Manj ko je subjekt z identiteto zraščen, bolj ko jih lahko menjava oziroma se nikjer ne čuti »na svojem«, bolj nejasno, šibko in variirajoče je tudi njegovo gonsko življenje.

Doslej smo, morda ne povsem upravičeno, govorili predvsem o množtvu materiala, ki subjekta napada domnevno od zunaj. A temu množtvu predhaja množstvo nagonov v njem; množstvo, ki v sebi nikakor ne more več vzpostaviti hierarhije in se podrediti enem cilju. Opozoriti torej velja, da ključ do pomnožitve števila vtisov predstavlja pomnožitev števila nagonov. Kaos torej ni zunaj, temveč v nas. Tisto primarno v telesu, podlaga za njegov nadaljnji razvoj, temeljna zgodovinska plast, je tisto, kar je »načeto«, kar se drobi na vse več vzgibov in s tem na vse več perspektiv, in kar obenem onemogoča kreativno prisvajanje.

Prvi je namreč vselej na potezi organizem, četudi seveda velja, da so njegove temeljne značilnosti določene zgodovinsko, in da opisani zgodovinski »kaos« poraja tudi temu primerne organizme. Toda prav njegov ustroj je tisti, ki odloča, kakšno bo njegovo srečanje s svetom – četudi že naslednji hip to srečanje, kot bomo videli kasneje, vpliva nazaj nanj in njegovo že sicer šibko zasnovano še oslabi. Tisto, kar je namreč predvideno kot zdravilo zoper to stanje ga, kot ugotavljamo v naslednjem razdelku, pravzaprav le še poslabša in znajdemo se v začaranem krogu, kjer vzroki in posledice neprestano menjavajo mesti.

... in »objektivni učenjak«

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, kot smo že nakazali v orisu zgodovinopisja, sooča z zahtevo po – objektivnosti. Nehoteno potvarjanje materiala v dobro življenja je treba pri tem zmanjšati na minimum; dobrohotne laži ne pridejo v poštev; ozkost obzorij je treba kolikor je le mogoče razširiti, da dobimo »nevtralni pogled«, perspektivo vseh in nikogar (ideal, iz katerega se Nietzsche ne more nehati norčevati, a kot bomo videli, je za znanost bolj bistveno, da si domišlja, da je mogoč, kakor, ali je res mogoč).

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«. Za morebitne spekulacije, subjektivne ocene, kakršno koli vmešavanje sebe kot osebe v njegovem delu ni prostora. Njegov ideal je čista deskripcija, razlaga, skrčena na minimum, rezultat, skratka, 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. Nevtralnost, brezčasnost in celostnost predstavljajo tri ideale znanstvenega duha.

Nietzsche, kot je znano, zahtevi po brezinteresni poziciji ob vsaki priložnosti nameni ostro kritiko, pa tudi za »objektivne duhove« ima celo vrsto puščic, imenuje jih, denimo, »žabe, objektivirne in registrirne naprave s hladno uravnanim drobovjem« (VZ, 12) k čemur med drugim doda, da »pred njimi leži vsak ptič oskuben« (Z, 332).

Toda kaj, strogo vzeto, je tisto, kar Nietzscheja pri zahtevi po objektivnosti tako moti – še zlasti, če imamo v mislih, da na nekem mestu tudi sam postavi zahtevo po neki »višji objektivnosti«, obenem pa dobro ve, da povratek k nekdanji, manj objektivni,

bolj »ljubeči«, »življenje spodbujajoči« znanosti ni mogoč? Slednje seveda drži; toda nič manj ne drži, da je, najprej, absolutna objektivnost, brezperspektivnost, povsem nemogoča pozicija, zaradi česar je »objektivnim duhovom« lastna precejšnja mera hipokrizije; z omenjeno zahtevo torej izdajajo lastno, še kako subjektivno pozicijo, ki izhaja iz starega, dobro znanega asketskega ideala, ki bi se odpovedal vsemu, samo težnji po oblasti ne:

»... 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 ...« (GM, 335).

Kot vemo, za asketski ideal tudi še pred pojavom njegove zadnje oblike, namreč znanstvene drže, velja, da se v osnovi poslužuje dveh vrst sredstev; bodisi »razbrzdanosti občutkov«, pri čemer večja bolečina premaga drobna neugodja; bodisi otopitve, doseganja stanja »minimuma porabe snovi in presnove, pri kateri se življenje ravno še ohranja, ne da bi pravzaprav vstopilo v zavest« (GM, 317). Mimogrede, tu vidimo, da nezmožnost interpretacije ni zgolj sodoben pojav, z njim so bili vsaj deloma »okuženi« tudi že naši predniki. Objektivni učenjak pa tako z idealom »minimuma porabe« združi težnjo po oblasti, ki jo izvaja nad samim sabo vsem, ko zatira svoje individualne vzgibe.

Če pa si našega učenjaka ogledamo še podrobneje, vidimo, da z Nietzschejevega stališča pravzaprav predstavlja celo »čudo«, nekakšen kontradiktoren pojav, ki se zoperstavlja temeljni težnji življenja po prisvajanju. Medtem ko je igralec sicer veliki interpret, a more svojo sposobnost udejanjati le na vselej novem materialu, pa objektivni učenjak zahteva natanko – odpoved vsakršni interpretaciji sploh. Natančneje, zahteva sicer reprodukcijo dogodenega, njegovo podvojitev v zapisu; ne zadovolji se s primarnimi vtisi, zahteva njihovo naknadno predelavo v znanstvenem delu, zahteva torej zgoraj omenjeno sekundarno interpretacijo; vendar pa takorekoč v njeni »nulti stopnji«. Zahteva nekakšno nemogočo »interpretacijo brez interpretacije«, drugotno predelavo materiala, ki pa naj bi tega pustila nedotaknjene tako, da je podana z nekakega nemogočega mesta, na katerem ne stoji nihče.

Tudi ta pojav še tako nenavadne kreature pa je seveda mogoče pojasniti; kot vemo, je naša interpretativna moč sama odvisna od določenih psihofizičnih lastnosti, in če znanstvenik zahteva objektivni pristop, je to predvsem zato – ker drugačnega sploh ni zmožen (v kolikor je, seveda, sploh mogoč vsaj približek taki poziciji, oziroma v kolikor si on domišlja, da jo je dosegel). Zahteva po objektivnosti, skratka, je tudi sama le simptom, in sicer simptom velike utrujenosti (od) življenja, ki deloma predstavlja odziv na vse večje zahteve okolice, na vse večje količine tujega, ki jih je treba asimilirati, deloma pa je tudi sama rezultat nemoči preteklih obdobij, ki jih je zvezal in si jih podvrigel asketski ideal. Naša dejanja, naša interpretacija sveta, vselej zvesto odražajo tisto, kar smo. Naveličanost in želja po umiku, počitku, morda tudi »sitost samega sebe«, poskus pobega od sebe – vse to je ustvarilo k objektivnosti težeča znanstvena dela. Z njimi ni takorekoč kaj početi, ne zbujajo nikakršnih čustev, razen nekakšnega bledega »veselja nad resnico«, in nikakršne aktivnosti.

Opozoriti pa velja še na nek drug moment. Objektivni učenjak je nedvomno zelo delavna 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 zlit, 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 on 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.

Njegovo početje tako nikakor ni le neškodljiva zabloda; 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 sproducirati nekaj, s čimer si praktično na noben način ne prisvaja sveta. Toda naj se temu še tako posmehujemo, naj gre za še tak znanstveni dolgčas in nič, pa prav v svoji dozdevni ničevosti – ali prav zaradi nje – še dalje obstaja in dela škodo. Nekaj, kar pravzaprav

sploh ni interpretacija, nekaka ne-stvaritev, tako, namesto da bi bila pozabljena, s svoje strani nekaj – producira nazaj. In tisto, kar producira, je dovolj nevarno; v subjekta namreč tako, ne da bi sploh kaj vedel o tem, vdira vse hujši kaos in mu preprečuje kakršno koli delo na sebi. Kdor se je tako enkrat zapisal objektivnosti, ima dobre možnosti, da vse življenje ostane objektivni učenjak – in nič drugega. Na nekak čuden način si tu torej stojita nasproti življenje kot interpretativna moč *per definitionem*, in njen najpoznejši, najslabši, najbolj brezoblični proizvod-interpretandum, ki pa se obenem izkaže za nenavadno škodljivega.

*

Kar je bilo tu povedanega o interpretovi stvaritvi in njenih vzvratnih učinkih velja za živeče nasploh. Omenili smo že, da gre pri procesu interpretacije lahko tudi kaj narobe, pri čemer se kosi neprebavljenega materiala, nenazadnje, lahko zataknejo in potem »ropotajo v telesu« (ČNR, 105), ali pa nasploh prevelike količine tujega vdrejo v organizem in povzročijo razdejanje ali celo raztreščenje na več delov; in prav take težave pestijo, kot smo videli, Nietzschejev čas. Toda tudi v primeru uspele interpretacije in asimilacije, podreditve tujega, ki smo ga prisilili, da dela za naš lastni sistem – subjekt iz tega procesa nikoli ne izide neokrnjen. Nietzsche ima dobre razloge, da subjekta imenuje rajši »mnoštvo subjektov«, mnoštvo sil, kajti te se ob vsakem srečanju s tujim, naj bo to uspelo ali neuspelo, razporedijo na novo. Kot smo pravzaprav že videli, se gonska formacija vsaj na površini spremeni, ko en od nagonov doseže zadovoljitev; ta nagon se še poveča, nek drug, ki je morda ostal lačen, se zmanjša in kljub temu načrtuje »prevrat«, medtem ko je tretji, ki že dalj časa ni prišel na svoj račun, obsojen na skorajšnjo izginitev.

Subjekt kot začasna provizorična enotnost sil si prisvaja svet, drži; strogo vzeto, nikoli nima drugih doživljajev kot lastne, in celo tako pozna pojavnost oblika interpretacije, kot je mišljenje, je le »Prokrustova postelja«, urejanje novega materiala v stare sheme; vendar obenem nič manj ne drži, da tudi prisvojeno s svoje strani vpliva nazaj na subjekta. Kako radikalna je lahko ta sprememba in ali lahko doseže tudi najbolj trdovratne poteze subjekta, med katere sodi njegova zgodovinska dediščina, je drugo vprašanje; toda vsekakor velja, da subjekt poleg nje »nosi« s sabo tudi vsa svoja doživetja, da je z vsakim od njih v nekem smislu postal drug subjekt –

saj je, nenazadnje, ves v svojih dejanjih – in da vsa tako pridobljena »prtljaga« dalje vpliva na barvo in ton njegovih nadaljnjih doživetij. In vsako nadaljnje doživetje je tako lahko le povsem njegovo, njegovo lastno, a ga obenem tudi že preobrazi po svoji, nam neznani meri. Proces prisvajanja se vselej godi tudi kot neko – »biti požrt«. Pri močnejših naravah, za katere se zdi, da so si zmožne prisvojiti vse po vrsti in iz vsega brez škode narediti nek svoj doživljaj, je to morda manj opazno, očitneje pa je, kot rečeno, kadar pri procesu interpretacije ne gre več vse gladko.

Kot pri tem opozarja Alexander Nehamas v delu *Nietzsche: Life as Literature*, nobena interpretacija pravzaprav ne interpretira že obstoječega sveta, temveč vselej ustvari nekaj novega. Ko je Picasso, denimo, uvedel upodabljanje vseh stranic telesa obenem, s tem ni ustvaril le novega načina gledanja na svet, temveč nov vidik sveta samega. (Nehamas 1985, 59). Toda tudi slikar, bi lahko rekli, po tej intervenciji ni bil več isti.

Pri tem pa velja omeniti tudi, da se zgodovina interpretacij pogosto dogaja kot nekaka »spolzka strmina«, kot smo to videli pri objektivnem učenjaku; prisvojeno na subjekta običajno vpliva tako, da spodbuja spet enak način prisvajanja; z drugimi besedami, da se vsakič znova na plan uspe prebiti isti nagon, kar oblikuje specifičen »karakter« subjekta.

In kako je pri tem s slovitim »objektivnim učenjakom«? Kako naj bi velike količine neprebavljenih podatkov, ki jih proizvaja, vplivale nazaj nanj, ko pa pri tem pravzaprav skoraj uspe doseči nullo stopnjo interpretacije, in pri tem praktično ne gre za nikakršen doživljaj? Če nekoliko poenostavimo in karikiramo, bi lahko rekli, da vsak, vsaj deloma uspešen proces interpretacije kot doživljaj vpliva nazaj na subjekta in ga preobrazi; ne le, da se mu pri tem poveča moč, temveč to zanj pomeni tudi kvalitativno spremembo; po drugi strani pa vsak kos tujega, ki si ga nismo uspeli prisvojiti – povratno vpliva nazaj na življenje. *Življenja* je tako v objektivnem učenjaku zmeraj manj.

Vzorčni primer objektivnega učenjaka: Foucault?

Objektivni učenjak bi moral 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. Interpreti pogosto ugotavljajo, da zastavitvi, kakršno prinaša *Arheologija vednosti*, manjka emancipatorna dimenzija, da gre, skratka, za nabiranje vednosti, ki je samo sebi namen. Kot se izrazita, denimo, Dreyfus in Rabinow, je arheologija »nezainteresirano proučevanje nemih spomenikov«, ki se nikoli ne more resno udeležiti niti debat, ki potekajo glede samih spomenikov, kaj šele, da bi imela kako drugače subverzivne učinke (Dreyfus in Rabinow 1983, 95). Manjkajoča razsežnost naj bi tako nastopila šele v tistih Foucaultovih delih, kjer ga ne zanimajo le diskurzi, temveč proučuje tudi oblastna razmerja.

Oglejmo si torej natančneje, kako sam Foucault opredeli arheološko metodo. Kot vemo, njegova »zgodovinopisna« dela še malo niso dela zgodovinopisja v običajnem pomenu, zaradi česar tudi, kot ugotavljata Dreyfus in Rabinow, v resnici ne vstopajo v debate, ki zadevajo »spomenike«, o katerih je govora; z zgodovinarji tako Foucault nikoli ni našel skupnega jezika, z njihove strani pa so ga doleteli kvečjemu očitki, da so njegovi zaključki površni in netočni. V čem je torej razdalja, ki arheologa loči od zgodovinarjev (vključno z zgodovinarji filozofije)? Ne gre le za to, da predmet preučevanja omeji na pretekle diskurze; novost je njegov pristop, metoda, s katero diskurze obravnava v njihovi samolastnosti in samostojnosti. Iz za povedanega bo skušal 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.

Z drugimi besedami, kot pove, denimo, o svoji *Zgodovini norosti*, ga tu ni zanimalo, kdo je bil v določenem času dejansko nor (referent), ali je šlo za iste motnje, kakršne poznamo danes, zakaj med norce niso prištevali, denimo, čarodejev in ali je bil

misticizem v medicinski obravnavi spregledan (AV, 52). Prav tako ga, denimo, v *Rojstvu klinike* ni zanimalo, katerim boleznim ustrezajo težave, ki so jih opisovali zdravniki med 17. in 19. stoletjem, kako blizu so bili današnjim razlagam ali koliko je znanosti še manjkalo do tega, kar danes šteje kot resnica. Objekti, katerih očrt želi podati, so zgolj diskurzivni; iz te analize so torej, kot dodaja, odsotne tako besede kot stvari; ne le, da se je treba odreči »bogati, težki in neposredni polnosti« 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. Iz tega sledi, da tudi proučevanje pomenov besed in izjav ne sodi na arheologovo področje. Deskripcija diskurzivnih dogodkov se omejuje le na pravila vznika in disperzije izjav, na to, kdo lahko zasede mesto subjekta in kako se formirajo objekti, na medsebojno razporejanje, povezovanje, izrivanje izjav, pa tudi na njihovo razmerje do nediskurzivnih praks – v kolikor so te razumljene ne kot moteči zunanji dejavniki, temveč prav kot formativni elementi diskurza.

Ob tem je odveč poudarjati, da Foucault zavrača tudi vsakršno preučevanje skritih avtorskih intenc; vprašanje, kaj je, denimo, pisec *Razprave o melanholiji* »v resnici hotel povedati«, je z vidika analize avtonomnega diskurzivnega polja povsem nepomembno in vanjo sploh ne sodi. Mnogo zanimivejša je namreč sama bit diskurza v vsej svoji gostoti, v regularnostih, lastnih samo njej.

Toda na kakšen način, s kakšnim postopkom je sploh mogoče pristopiti k besedilu, da bi dosegli raven izjav, samolastno bit diskurza? Izjave so namreč obenem nekaj najbolj neskritega, saj se v celoti nahajajo na površini in jih ni na noben način potrebno dešifrirati, običajnemu pogledu pa so vendar skrite. Kako torej »izuriti« pogled za raven izjave? To storimo s postopkom, ki ga Foucault opiše v svojem nastopnem predavanju na Collège de France, v *Redu diskurza*; če želimo sestopiti na raven izjav, je treba diskurz najprej podvreči nekakemu »razvezu«. Razvezati diskurz pomeni, osvoboditi ga oblastnih posegov, katerih namen je, zagradiati neorganizirano diskurzivno vrenje:

»... mnenja sem, da je v vsaki družbi produkcija diskurza obenem kontrolirana, selekcionirana, organizirana in razdeljena prek določenega števila postopkov, katerih vloga je, da odvrnejo njegove moči in nevarnosti, obvladajo njegove naključne dogodke, da se izognejo njegovi težki, zastrašujoči materialnosti.« (VSO, 4).

Za kaj gre? Kot dalje pojasnjuje Foucault, veliki postopki podvrženja diskurza med drugim vključujejo vzpostavitev instance avtorja (kot nekoga, ki mu kot njegova lahko pripišemo določeno število del in jih tako razmejimo od vseh drugih); ločitev originala od kopije, izvornika od velikega števila njegovih interpretacij; zamejitev »ograjanih vrtičkov« znanstvenih disciplin (so diskurzi, ki vanje sodijo, in diskurzi, ki zaradi neustreznega besedišča, »zastarelosti«, »vraževernosti«, »neznanstvenosti« ali česa drugega tega praga ne dosežajo); ločitev razumnega od norega; predvsem pa seveda veliko dvopolno razdelitev resnično/lažno, ki preči vse druge delitve in je izmed vseh zagotovo najtrdneje zakoreninjena – kot vemo, je ta ukoreninjenost, znana tudi pod imenom volja do resnice, zbodla že Nietzscheja. Na ta način se diskurz organizira, predvsem pa razredči, saj velik del diskurzivnega dogajanja odpade kot nerelevanten (neresničen, nerazumen, plagiatorski, neznanstven ipd.). Z obratnim postopkom pa odpravimo tako omejitve, naložene diskurzu od zunaj (dovoljeno, prepovedano govorjenje ipd.) kot tudi tiste, za katere se zdi, da jih nalaga diskurz sam. Če vse omenjene kategorije postavimo v oklepaj, odpravimo vsakršno hierarhično razdelitev in diskurz niveliziramo, šele srečamo »veliko, neprestano in neorganizirano beračenje diskurza« (VSO, 17). Vse izjave tu dojemamo na isti ravni – ne glede na to, komu pripadajo, če dosežajo prag znanstvenosti ali ne, in celo ne glede na to, koliko jih danes, če gre za pretekle diskurze, še lahko razumemo. Obenem jih obravnavamo prav kot izjave-dogodke, zadržimo se na sami ravni izjav, ne da bi od njih takoj pohiteli k realnosti, smislu, ki ga označujejo, ali nasprotno, sestopili nazaj k jeziku, besedam, ravni označevalca. Diskurz ni več le neka vmesna stopnja, bivajoče v večnem prehodu med jezikom in mišljenim, temveč zadobi lastno gosto in materialno eksistenco. Prav tako ni več zadnja stopnja in končni rezultat dolge verige izkustev in dogodkov; nasprotno, samemu je lastna moč, s katero, kot bomo videli kasneje, lahko zadene ob realnost, poseže vanjo in jo preoblikuje, ne da bi ob tem utrpel izgubo avtonomnosti.

Postopek, s katerim lahko pristopimo k na ta način razvezanemu, pomnoženemu, niveliziranemu diskurzu, pa je postopek opisa, deskripcije in ne – razlage; diskurz sicer ni nepovezan z realnostjo, nediskurzivnimi praksami ipd., vendar razmerja med diskurzivnim in nediskurzivnim ni mogoče zvesti na preprosto vzročnost oziroma zrcaljenje; prav tako, kot omenjeno, ni potrebna razlaga, ki bi ciljala na pomen rečenega. Razlaga tistega, kar »je hotel reči avtor«, kar »so mislili, ko so uporabljali besedo x«, kako »je nek govor odseval nekdanjo realnost«, kakor vidimo, ne zdrži na ravni diskurzivnega. Ravni diskurzivnega ustreza prikazovanje na način konkretnega; govorjeno in zapisano je potrebno razgrniti, opisati, morda zgolj ponovno zapisati.

Pri tem na plan stopi še ena razsežnost diskurza, ki jo postopki podreditve skušajo utajiti, namreč naključnost pojavitve izjav, ki nekako plaši vse tiste, ki skušajo diskurz organizirati na zgoraj omenjene načine. Izjave se, kot omenjeno, sicer pojavljajo v skladu z določenimi pravili, vendar pa se teh pravil drži nekaka nepredvidljivost; pravila pojavitve je namreč iz izjave mogoče izluščiti šele, ko je ta enkrat že nastopila, torej vnazaj.

V vsakem primeru pa gre za pravila, ki prav tako predstavljajo neke vrste organizacijski princip diskurza, le da za razliko od zgoraj omenjenih oblastnih posegov pripadajo isti ravni kot diskurz sam. Drži torej, da je o kaosu diskurza, o njegovem neorganiziranem vrenju, mogoče govoriti le pogojno, oziroma gre le za prvo stopnjo v metodološkem postopku razveza diskurza; ko izjave enkrat niveliziramo, pa se nam pričinja razkrivati tudi njihov lastni red. Seveda pa drži, da so jim lastna povsem svojska pravila, ki se ne ozirajo na zgoraj opisane tradicionalne delitve. Obenem velja tudi, da je tovrstnih organizacijskih principov v določenem obdobju zmeraj več, ne le en sam, in da se red zmeraj lahko tudi preobrne v drug red; v toliko bi lahko celo rekli, da vsaka izjava svoja pravila nekako šele prinese s sabo, četudi se izkaže, da gre za pravila, ki družijo več izjav oziroma vztrajajo skozi daljše obdobje. Foucault se tako po vsej sili skuša izogniti očitku, da diskurzivna pravila predstavljajo nekakšen transcendentni kalup, v katerega bi se hočeš nočeš ujelo vse, kar se ima pojaviti. Takega kalupa po Foucaultu ne more biti, prvič zaradi omenjene mnogoterosti sistemov pravil, in drugič zato, ker ta pravila predstavljajo aktivni princip formiranja izjav in ne negibne, rigidne strukture. Lahko imamo, denimo, opravka s še tako izdelanim jezikovnim sistemom, pa ob njem vztrajno

molčimo (primer esperanta, ki ni nikoli zares zaživel); po drugi strani pa nas omenjena pravila nekako kar silijo h govorjenju; kakor hitro se pojavijo, tako se zdi, tudi že govorimo.

Poleg tega velja, da so tudi ta pravila sama podvržena spreminjanju, katerega zakonitosti sicer lahko naknadno razložimo – nenazadnje je prav to tisto, kar Foucault počne v svojih »zgodovinopisnih« delih – ne moremo pa jih napovedati vnaprej oziroma deducirati iz obstoječega. Izjava ima tako status dogodka prav *kot* uveljavitev določenih pravil, ne pa *glede na* ta pravila, saj vnaprej nikoli ni jasno, katero pravilo se bo dejansko uveljavilo in na kakšen način.

Za primer diskurzivnega pravila lahko vzamemo slovito klasicistično tabelo, ki je urejala, ali bolje, generirala vsaj dve vrsti diskurzov, in sicer diskurz t. i. naravne zgodovine in klinični diskurz. V klasicizmu tako ni mogel obstajati nikakršen objekt omenjenih diskurzov, ki ne bi bil uvrščen v enega izmed predalčkov tabele. Pri živih bitjih, pa tudi pri boleznih, je bilo potrebno navesti določeno število lastnosti (npr. število, obliko in umeščenost cvetnih listov pri rastlinah) in jih nato umestiti v serijo ali tabelo; klasična doba je pri tem izumila nekaj »strukturalizem«, saj je bila vsaka stvar edinstvena le glede na svojo razliko od drugih in ne po svojih intrinzičnih lastnostih; toda bistveno pri tem je, da so tudi prazni prostorčki tabele klicali po tem, da se jih zapolni, tja je bilo nujno umestiti nek objekt, in če ga še niso našli, se je nanj preprosto sklepalo, zato nihče ne bi bil presenečen, če bi ga nekega dne res odkrili – lep primer tega, kako diskurzivna pravila neodvisno od zunanjega sveta ustvarijo svoj objekt, in obenem, da ta objekt preprosto morajo ustvariti. Obenem pa klasicistična tabela seveda ni princip reda diskurza, ki bi veljal vsepočez; vsi diskurzi ga ne poznajo. Če torej govorimo o »naravni zgodovini« ali »medicini klinike«, gre tako, mimogrede, za enotnosti, ki so lastne diskurzu samemu, in ne za naknadni poseg.

Morda tabela sicer ni najbolje izbran primer, saj se na prvi pogled zdi, da predstavlja prav predobstoječe pravilo, v katerega se hočeš-nočeš ujame vse, kar obstaja v diskurzu.. A bistveno je prav to, da tabela, prvič in kot omenjeno, ni generativni princip, ki bi veljal vsepočez, drugič pa je njegov »rok trajanja« tudi bistveno omejen, saj ga lahko kadarkoli zamenja kaj drugega. T. i. *a priori* izjave je lahko le

zgodovinski. Tabela prične obstajati hkrati s svojimi objekti; kako hitro se pojavi, so polni tudi že vsi njeni razdelki. Za razliko od jezikovnih pravil torej ne obstaja ločeno od svoje uporabe.

Arheologu se tako na ravni diskurza odpre nekak prostor vednosti, prostor, v katerem se zgodi pojavitev določenega diskurza in ki, nenazadnje, omogoča pojavitev najrazličnejših izjav; če gre namreč za prostor, ki je na nek način zamejen z drugimi prostori vednosti, pa obenem nič manj ne velja, da vanj padejo tako resnične kot lažne izjave, tako tiste znanstvene kot one, za katere se pozneje izkaže, da so prostor znanosti uzurpirale na silo in v resnici vanj ne sodijo. Obenem lahko ta pravila določajo tudi razmerje diskurza do nediskurzivnega, razmerje med tistim, čemur Deleuze pravi »vidnosti« in »artikulabilnosti«; čeprav gre za dva reda, ki ne odslikavata en drugega, pa vendar nista povsem ločena;⁸ tako lahko, denimo, v *Rojstvu klinike* zasledimo zahtevo, da se mora jezik upogniti k singularnosti stvari, kar pomeni uporabo metafor, čim bolj »izvirnega« izražanja ipd. Gre, skratka, v vsakem primeru za to, da smo pripravljene videti v diskurzu še drug red od tistega, ki ga običajno predpostavljamo, da je diskurz organiziran še na drugi ravni od tiste, ki smo jo pripravljene videti.

Foucaultov projekt je tako usmerjen na tisto, čemur sam reče zgodovinski a priori, kar pa vendar ni nikakršen vnaprejšnji horizont ali prazna forma, ki bi uveljavljala svojo tiranijo nad mišljenjem. Kljub temu pa gre za regularnost, ki določa sistem disperzije izjav; igra pravil, ki jo kadarkoli lahko doleti sprememba, a vendar daje enotnost določenemu izjavnemu polju. Ob tem določa pojavitev objektov in subjektov, formacijo pojmov, medsebojno navezovanje izjav, pravila zaporedja, razmerje do nediskurzivnega ipd.

*

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; kot bomo videli, je

⁸ Za razmerje med tema redoma cf. Deleuze 2006(b), predvsem poglavje z naslovom *Strata or Historical Formations: the Visible and the Articulate (Knowledge)*.

največ, kar si na tej ravnini lahko zamislimo, nekaj, čemur Deleuze reče *guba* in je povezano z etično samoformacijo subjekta. Niso pa, strogo vzeto, mogoči nikakršni posegi pod površino, saj pod njo ni ničesar. Foucault je tako nasprotnik interpretacije v obeh različicah; tako klasičnega *iskanja* pomena, ki je do govornice kot površine sumničavo, saj naj bi se pod to površino vselej skrivalo še kaj drugega, neizgovorjenega, očem skritega, a prav zato bistvenega; nič bolj pa ni naklonjen nietzschejevskemu *podeljevanju* pomena, ki je, na kratko rečeno, na videz vezano na domnevno »avtorskega« subjekta, v resnici pa za Foucaulta pomeni le vstop v obstoječi red diskurza in njegovo pomnoževanje skladno z diskurzivnimi pravili, ki niso v domeni subjekta, pa naj bo ta videti še tako ustvarjal.

Tudi, če se za hip oddaljimo od ravni diskurza, lahko vidimo, da je Foucault še na drugih mestih do različnih interpretativnih zastavitev večinoma skeptičen in da te zaznamujejo tako ali drugače problematične oblastne posege – problematične zato, ker se oblast v njih prikriva. Eden od njih je navajanje na samointerpretacijo, na »reševanje duše« pri spovedi; gre za prakso, katere odmev je po Foucaultu prisoten tudi še v psihoanalizi, in med katero zasledujemo in skušamo do govorjenja pripraviti še tako (tudi subjektu samemu) skrite procese duše. Bolj učinkovito delovanje oblasti od tistega, v katerem subjekt nenehno »grebe« po sebi, da bi našel razlog svoji nesreči, obenem pa postaja nesposoben, da bi se ukvarjal s čimerkoli drugim, bi težko našli; sicer pa gre za postopek, analogen ugotovitvi »pastirja«, ki po Nietzscheju »ovco«, ki išče razlog svojega trpljenja, preusmeri k lastni notranjosti z besedami: »Tako je, moja ovca! Nekdo mora biti za to kriv: toda ti sama si ta nekdo, ti sama si za to kriva ...« (GM, 313.) Na nekem drugem mestu Nietzsche ta zasuk komentira z besedami: »Slišal je, razumel je, nesrečnik: sedaj se počuti kot kokoš, okoli katere zarišemo črto.« (GM, 326). Če povzamemo, oba filozofa sta skeptična do drže samopreiskovanja, namenjene temu, da bi iz sebe izvabili neko globoko skrivnost, saj v njej prepoznavata oblastni poseg; na ta poseg pa se, mimogrede, lepi še zavest o izključno lastni odgovornosti za svojo srečnost, veliki mit 20. stoletja, ki je s sabo nosil precejšen potencial, da omenjeno srečnost zablokira.

Drug oblastni postopek z interpretativno dimenzijo je neposredno poseganje v realnost, kakršnega Foucault opisuje v *Zgodovini seksualnosti I*, kjer prastare spolne prakse nenadoma postanejo predmet velikega zanimanja oblasti. Oblast je ta, ki v

doslej nediferencirani realnosti »zgrabi« določena vedênja, jih prepozna kot znake in jim vnazaj podeli smisel. Tisto, kar se je doslej stoletja dogajalo, ne da bi bil kdo pozoren na to, sedaj nenadoma zadobi pomen – gre za spolno prakso z imenom X, h kateri sodijo take in take lastnosti, ki jo je moč prepoznati v takem in takem početju, in ki si zasluži resno obravnavo. Za tovrstno »prešitje« je značilen tudi vznik cele kopice nikoli prej slišanih imen, kot so »miksoskopofili, ginekomasti, prezbiofili, seksoestetski sprevrženci in disparevnistične ženske« (ZS I, 47–48). »Zašitje« z določeno identiteto, v kateri smo se prisiljeni prepoznati in v skladu s katero nas poslej obravnavajo, pa je, kot bomo videli kasneje, tudi eden od oblastnih trikov, proti katerim se moramo po Foucaultu bojevati tudi še danes. Oblast tako reče, denimo: lastnosti x, y, z ... tvorijo entiteto z imenom »avtomonoseksualec«. Tisto pa, kar počne arheolog, ni vpraševanje: kdo je bil za nekdanjo oblast avtomonoseksualec?, saj bi bilo to le nekakšno obrnjeno početje oblasti, temveč pokaže, na kakšen način je sploh prišlo do tvorjenja teh novih entitet.

Če se vrnemo k interpretaciji kot postopku razlaganja diskurza: Foucault interpretacijo pravzaprav razume v dveh pomenih, ožjem in širšem. Kot pojasnjuje v spisu *Nietzsche, Marx, Freud* (NausF, 59), je bila govorica od nekdanj podvržena določenim sumom, da ne pove vsega, kar reče, da manifestni smisel skriva še drugega, pravega, in podobno, pri čemer se je ta sum ob svojem času razširil tudi na stvari v naravi, ki naj bi, podobno kot govorica, prav tako nekaj sporočale. Toda v času Nietzscheja, Marxa in Freuda je postopno prišlo do premika, ki bi ga lahko opisali kot izginotje globine in obenem odsotnost absolutnega začetka, izvora. Prav zaradi tega interpretacija postane neskončna, nikoli zaključena naloga, ki ne pozna več absolutnega interpretanduma; vse je že interpretacija. K temu bi lahko dodali, da po Foucaultu tudi interpreta ni več; diskurzi se medsebojno nenehno interpretirajo, to je vse. Za interpretacijo v tem pomenu bi Foucault torej morebiti dal »zeleno luč«, toda vprašanje, ki se pri tem poraja, je, koliko smo se pri tem že oddaljili od Nietzscheja. Tudi pri njem sicer ni govora o absolutnem interpretandumu, zato pa se subjektovi mnogoterosti navkljub še zmeraj zdi, da je on sam tisti, ki interpretira oziroma si prilašča.

Če se namreč vrnemo k Nietzscheju in njegovi diagnozi pešanja interpretativne moči, se tako zdi, da bi prav to diagnozo kar hitro lahko postavili tudi samemu Foucaultu.

V *H genealogiji morale* Nietzsche kot očitne znake dekadence navede tole: »... 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 ...« (GM, 335). Gre, skratka, za minimum presnove, »zaspanost« asketizma, ki mu je primešana še stara moralnost s svojo zahtevo po objektivni resnici, vse skupaj pa predstavlja bistveno karakteristiko objektivnega učenjaka.

Če si tako 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, da bi lahko diskurz uzrli brez od zunaj naloženih prisil. Omenjeni Nietzschejev opis sicer leti v prvi vrsti na učenjake kot »klasične« zgodovinarje, ki jim seveda še na pamet ne pade, da bi kak del preteklosti »posiljevali«, kaj šele, da bi si ga »izmislili«; toda ali ne zahteva Foucault pri obravnavi preteklih diskurzov v osnovi istega? Diskurze moramo namreč 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 nastane iz strahu pred njegovim vrenjem in 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« (AV, 16).

Kot omenjeno, sicer tudi nietzschejevski subjekt sam po sebi ni niti enoten niti nespremenljiv in ne tvori nekakšne trajne substancialne podlage slehernega prisvajanja, kljub temu pa si kot sistem sil nek dražljaj od zunaj bodisi prisvoji ali pa je pri tem neuspešen, je, skratka, »programiran« za poskuse prisvajanja; na drugi strani pa Foucault zahteva uvid v to, da je vsakršno inkorporiranje v lastni sistem

pravzaprav nemogoče, da je torej edino pošteno, da se tej iluziji odpovemo, stvarnem pa pustimo njihovo vsaksebno in razpršenost.

Nietzsche se nad zahtevo po objektivnosti sicer pritoži na številnih mestih, na enem izmed njih o »objektivnem učenjaku« pravi tudi tole: »Njegova najiminenitnejša 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' ...« (GM, 340).

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« (AV, 150).

Tujost diskurza

Naj bo tako ali drugače, omenjena Foucaultova drža je pravzaprav mnogo bolj radikalna, kot se zdi na prvi pogled; projekt arheologije, ki se spusti na raven izjav, ki se drži ravni izjav in zanemarja tako subjekta kot referenta, za sabo potegne še neko drugo ugotovitev, ki bi jo morali imeti vseskozi pred očmi, ko beremo Foucaulta, in ki jo ob koncu *Arheologije vednosti* zapiše z naslednjimi besedami, namenjenimi vsem, ki se nočejo odpovedati »avtorskim pravicam« 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'« (AV, 227).

Nekoliko nižje doda še:

»Diskurz ni življenje: njegov čas ni vaš čas; v njem se ne boste spravili s smrtjo; kaj lahko ste s težo tistega, kar ste povedali, ubili Boga; toda ne mislite, da boste iz vsega tistega, kar poveste, ustvarili človeka, ki bo živel dlje kot on« (AV, 227).

Foucault je jasen: tolažbo, da bomo diskurz uporabili, da bi spremenili »če že ne sveta, pa vsaj njegov pomen«, lahko kar pozabimo, četudi je to morda tolažba, na katero računa marsikdo. Toda kot bi dejal Foucault, preprosto ne gre, da bi nekdo »zgrabil« diskurz kot orodje, zrcalo, v katerem bi »odseval« svet, in ga oblikoval 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 svet, temveč ima neko sebi lastno gostoto; kot se izrazi Foucault v *Besedah in stvarih*, smo prisiljeni »misliti s temnimi besedami« (OT, 344). 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. Diskurz ni »gost«, ker bi bil obložen z nam neznanimi pomeni, saj po Foucaultu bistvena poteza diskurza sploh ni dajanje pomenov. Temveč je gost, ker ima svoje lastne relacije – pravila za oblikovanje objektov, za subjekte, ki ga lahko uporabljajo, za povezave z drugimi diskurzi, da niti ne omenjamo oblastnih razmerij, ki ga prečijo, in o katerih bo govora kasneje.

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«⁹ za stvar. Svet ni partner našemu spoznanju, ostaja na svojem bregu, diskurz pa na svojem.

⁹ Prim. dramo Davida Harrowerja s tem naslovom (izvirni naslov: *Knives in Hens*).

Toda – kaj torej počnemo takrat, kadar si domišljamo, da podeljujemo pomen? Tisto, kar se tedaj pravzaprav dogaja, je, da vstopamo v diskurz tisočerih relacij in postanemo eno kolesce na njem, ki ga pomaga poganjati. Smo nekaj na diskurzu; ne pa, da bi bil, denimo, diskurz v naših rokah. Na ta način je doseženo ohranjanje diskurzivne mašinerije v teku. Na drugi strani ostaja svet nedotaknjen, neganjen od diskurza.

Ekskurz. S povedanim se morda ne moremo tako zlahka sprijazniti, še zlasti, če imamo v mislih zgoraj povedano o oblastnih razmerjih. Ali v resnici lahko kot nebitveno zanemarimo podeljevanje pomenov ali celo rečemo, da je iluzorno, ko pa, kot smo videli, tako usodno »zašije« eksistenco posameznika? Prebrali smo knjigo, ki ves svet postavlja v drugačno luč; dobro, morda drži, da gre za v bistvu nepomembno izkušnjo, saj našo usodo medtem nosi nek drug mehanizem; toda ali nima na drugih ravneh podeljevanje pomenov bistveno večje vloge? Če so bili Judje, ki so v nekem času relativno mirno živeli v določeni okolici, na lepem prepoznani kot zarotniki zoper človeštvo, in se ta podelitev pomena širi kot ogenj, ni bilo to dovolj usodno za njihovo eksistenco? Se ni radikalno spremenilo življenje vseh, ki so prakticirali prastare spolne prakse, pa so bili nenadoma prepoznani kot perverznejši, ki so se spustili v izprijenost z imenom X? Kako torej – se moramo zateči k ugotovitvi, da pomene lahko podeljuje le oblast, ne pa tudi subjekt sam? Le zakaj tega ne bi mogel tudi subjekt in ali je to sploh bistveno? Kakorkoli, zdi se, da se Foucaultu – četudi skuša oblast prikazati predvsem kot »mašinerijo«, katere bistveni postopek je ponavljanje – dimenzija pomena, pa če jo še tako skuša izriniti, nekako vrača skozi zadnja vrata.

Če se vrnemo k prejšnjemu izvajanju: menimo, da je Foucault vsekakor uspel pokazati, da ima diskurz samolastno življenje na neki drugi ravni od življenja subjekta; z isto potezo subjektu odvzame možnost, da bi bil avtor svojih interpretacij sveta. Mimogrede, kot vidimo tu, se arheolog s svojimi stališči v diskurz, strogo vzeto, ne more mešati niti, če bi se hotel, saj v diskurz vselej le vstopa in ni avtor svojih pisarij; torej bi šlo vselej 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 Foucault, zvečine pretekli, in da nas včasih preseneti z bizarnimi opisi starodobne medicine, denimo v primeru histeričarke, ki so jo zdravili z vsakodnevnimi kopelmi, »dokler se ji niso pričeli luščiti notranji organi« (BC, ix). Pod tem opisom si seveda zelo težko karkoli predstavljamo; imamo pa tudi druge pretekle diskurze, ki nam niso tako nerazumljivi – denimo starogrški diskurz o homoseksualnosti, kjer do neke mere lahko razumemo, kaj je pomenilo biti homoseksualec v primerjavi s tem, kar to pomeni danes – pa vendar so nam tuji, ker se z njimi na noben način ne moremo poistovetiti, ne moremo se pač pripraviti do tega, da bi lahko razmišljali na podoben način. Kljub vsemu pa je to le neke vrste »pomagalo« in za Foucaulta ni bistveno. Važneje je, da pri tem uzremo način, kako je diskurz in ne subjekt tisti, ki mu lahko pripišemo vsaj do neke mere samolastno existenco; kako diskurz pravzaprav nosi subjektovo usodo. Šele, ko dojamemo diskurz kot veliko, samostojno mašinerijo, katere bistvo *ni*, da predstavlja orodje za podeljevanje pomena, šele tedaj smo pripravljeni na njegovo proučevanje.

Izpostavitev tujosti diskurza je tako lahko za marsikoga kamen spotike, saj, kot je videti, ukinja možnosti prilaščanja, tudi nietzschejevskega, obenem pa naj bi lepo pokazala na »razcep jaza«, v katerega je prisiljen arheolog, če noče biti zgolj erudit, temveč išče tudi prostor za osebno angažiranost. Kot ugotavljata že omenjena Dreyfus in Rabinow, je arheolog lahko zasebno še tako angažiran, toda če svoj projekt sklene z besedami, »čas diskurza ni naš čas«, potem iz tega sledi tudi, »arheolog je odkril diskurz, ki ni življenje, katerega čas ni čas tistih, ki živijo v zgodovini in jemljejo resno njen napredek, boje in propadanje« (Dreyfus in Rabinow 1983, 96).

S tem očitkom se bomo kasneje še ukvarjali; za zdaj pa velja predvsem, da za mnoge tako problematična in težko prebavljiva točka tujosti diskurza, pred katero Foucault zahteva nekak »odstop«, »umik«, da bo lahko v celoti zasijala – obenem predstavlja tudi rešitev iz zagate, v katero smo zašli zaradi podobnosti 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

obravnavajo 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 za zapisovanje«; a obenem ne napravi te napake, da bi ga skrivaj imel za svojo igračko, za nekaj, kar brezpogojno obvlada ali celo za trofejo znanstvenega duha.

Tako bi lahko dodali, da v nekem smislu objektivni učenjak ni preveč, temveč še premalo radikalen; njegova objektivnost ni izpeljana do konca, saj svoja domnevno objektivna izvajanja razume kot nekakšno svojo last. Poleg tega skrivaj še verjame v kategorijo resnice, na glas pa se hvali s tem, da bo, denimo, »predstavil vsa stališča, ne glede na to, če so bila resnična ali ne«. S tem uvaja nekak relativizem, saj kategorijo resničnosti obenem ohranja in jo obravnava kot nebitveno. Na drugi strani Foucaultu (kakor tudi Nietzscheju) ne moremo očitati relativizma, saj vrednostne sodbe glede diskurza v celoti zanemari, jim ne pušča nikakršnega prostora več; svoje delo pa prav zato lahko označi kot nekak »pozitivizem«, ki zgolj opisuje preteklo v njegovi materialni realnosti.

V povedanem je pravzaprav neka precej neobičajna specifika Foucaultove filozofije. Nenazadnje o samem sebi na nekem mestu zapiše, da tisto, kar je preiskoval, torej igre oblasti, implicira »status uma-in ne-uma; (...) življenja in smrti, zločina in zakona ...« (ŽPS, 36); vse navedeno so nedvomno filozofske teme *par excellence*, le da jih Foucault ne obravnava tako, da bi v zvezi s tem predstavil neko lastno doktrino, temveč, nasprotno, prikaže le usodo zgoraj omenjenih tem v diskurzih, ki krožijo, v tistem, kar »se« govori. Toda s tem dodatkom, da tu ne gre »le« za to, kar se govori, temveč da govorjeno, torej življenje, smrt ipd. kot diskurzivni objekti so tisto, kar so, prav skozi diskurzivno realnost, torej v tem smislu, da diskurz svoj objekt šele ustvari.

Ali pa smo ugotovitev o odsotnosti lastne doktrine pri Foucaultu zapisali prezgodaj? Je Foucaulta 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. Odsotnost avtorja in težnja po popolni objektivnosti sta dve različni stvari; in če njegovo zatrjevanje o smrti avtorja apliciramo nanj samega – tudi sam nekje zatrdi, da piše, »da ne bi imel več obraza« (AV, 22), njegovo anonimno vstopanje v diskurz vselej pomeni vstopanje v konkreten zgodovinski diskurz, govorjenje z nekega diskurzivno določenega mesta. 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 Foucault 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« (AV, 137). 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.

K povedanemu lahko kot dodatek omenimo še trditev, ki se na nekem mestu zapiše Foucaultu, in s katero se spusti prav na nietzschejevsko raven; pravi namreč, »v nekem smislu dobro vem, da to, kar pravim, ni res« (FL, 301), da je površno, pretirano, enostransko in da imajo zgodovinarji celo povsem prav, ko mu očitajo vse našteto. Toda obenem dodaja, da se, denimo, knjiga *Zgodovina norosti* lahko pohvali z določenim učinkom v sedanjosti, kar je, nenazadnje, vse, kar šteje. Vsaj na prvi pogled kar velik preskok od suma na diagnozo »objektivno učenjaštvo« k angažiranosti, četudi za ceno pisanja fikcije. Toda več o tem pozneje.

Doživetje odpovedi interpretativne moči

Prav moment odstopa pred tujostjo diskurza, pripoznanje njegove samolastnosti, se je torej izkazalo za odločilno razliko med nietzschejevskim objektivnim zgodovinopiscem in arheologom. Toda to še ni vse. Na tem mestu se bomo namreč znova vrnil k Nietzscheju, pri čemer bomo skušali pokazati, da Foucaultov projekt pravzaprav močno spominja na Nietzschejev »recept« za boj z omenjeno objektivnostjo. Ne le, da je torej Foucault z nekakšno radikalizacijo objektivnosti/objektnosti (ki pa ne pomeni izbrisa njegovega lastnega statusa subjekta-govorca) uspel ubežati sumu na brezkoristno učenjaštvo, temveč se prav na tem mestu poti obeh filozofov nekako združita.

Za kaj gre? Kot vemo, je Nietzsche v spisu *O koristi in škodi zgodovine za življenje* z nekakšno nostalgijo navajal že bolj ali manj pretekle zgodovinopisne metode, ki se niso s pretirano skrbjo ozirale na objektivnost, temveč so namesto tega s posebno ljubeznijo gojile svoj »vrtiček«, pa naj je šlo za enostransko obravnavo čaščenih junakov, ohranjanje tradicije lastnega kraja ali pa, nasprotno, kritiko taiste tradicije. Šlo je za pristop, ki je bil ustvarjalen prav zato, ker je bil ozko zamejen; danes pa, ko se ne smemo več ograjevati, ko je na lepem vse postalo pomembno, imamo na voljo le objektivne »zmazke«, ustvarjalnost pa je zablokirana. Toda motili bi se, če bi mislili, da Nietzsche rešitev vidi v vrnitvi k nekdanji kreativni ozkosti in pristranskosti. Nikakršna regresija ni mogoča; 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 preživeli. 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 rešitev ne more biti v vrnitvi k parcialnemu in enostranskemu (denimo čaščenju lastnega naroda ali negovanju tradicije – in, nenazadnje, tudi ne v napadu na tradicijo, saj pri tem na nek način ostajamo ujeti v tradicionalni diskurz, izdajamo priznavanje avtoritete prav zato, ker se čutimo dolžne, da jo napadamo) pa se v lastne mreže zaplete tudi zgoraj opisani človek 19. stoletja kot igralec, ki obupano pomerja maske, pa nikakor ne more najti prave. Z drugimi besedami, če naj v resnici bomo

igralci, smo to lahko kvečjemu na ta način, da si najprej priznamo: obkroženi smo od tisočerih mask, tisočerih identitet preteklosti in sedanjosti, toda izmed teh ta hip *nobena ne more biti prava*. Obsojeni smo na njihovo pomerjanje in nenehno menjavanje, na »veliko gledališče«, ki kot vsako gledališče ničesar ne jemlje resno; beganje od ene identitete k drugi lahko pomeni le – parodijo sleherne izmed njih oziroma »sistematično razpustitev identitete sploh« (NausF, 118). Ne gre torej za to, da bi se zasilno identificirali z eno od identitet; temveč se naš jaz derealizira v neštetih identitetah.

»Pavliha in opica«, ki smo ju opisali zgoraj, pa imata, kot se izkaže, veliko več skupnega z objektivnim učenjakom, kot se morda na prvi pogled zdi. Oba sta sposobna preteči ves spekter vrednot, le da jih učenjak nekako niza v ogrlico tujih stališč, do katerih se sam nikoli ne opredeli, igralec pa, nasprotno, navdušeno zagovarja zdaj eno zdaj drugo, pri čemer nejasno čuti stisko, ker ne najde ničesar povsem po svoji meri, a krize v vsej njeni razsežnosti ne ozavesti. Pri obeh izostane ne le interpretacija kot »prebava«, izmenjava substanc, temveč, kar je bistveno, izostane tudi zavest o tem izostanku, ki je lastna »pravemu« igralcu sodobne zgodovine.

Parodija, o kateri je govora, pa pri tem ne sovпада z nekakšno cinično distanco, iz katere bi subjekt varno opazoval dogajanje. Nasprotno, subjekt na svoji koži doživi stisko beganja od ene identitete k drugi, na svoji koži izkusi, da je vsaka od njih lahko le začasna; ne gre namreč za neko dogajanje, kjer bi subjekt le 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«. Beganje med identitetami tako obenem pomeni beganje med gonskimi vzgibi, ki so prešibki, da bi kateri od njih lahko prevladal; pomeni gibanje od objekta do objekta, izmed katerih pa noben ni pravi, in to preprosto zato, ker si jih nagoni ne morejo v polnosti prisvojiti.

Ne obstaja nobena pot okoli tega stanja; a kot navaja, denimo, Lou Salome, je Nietzsche to držo še načrtno spodbujal vtem, ko je skušal biti »polifoničen subjekt«;

naravnost ugonabljalna ga je namreč zahteva, da ne smemo »okameneti« ob nobenem prepričanju, temveč se moramo podati naprej ravno, ko nam je ono najljubše. Še več, 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 je Nietzsche sam sebe prišteval v drugo skupino (Salome 2001, 17–19). Ali, kot pravi v začetku *Zaratustre*, »ljubim tistega, čigar duša je prepolna, da pozablja nase in so vse stvari v njem: tako bodo vse stvari njegov zahod« (Z, 15). In še: »V sebi moraš imeti še kaos, da moreš roditi plešočo zvezdo.« (Z, 16). »Kaotičnost« v sodobnem človeku je tako nekaj izrazito dvoumnega; obenem predstavlja slabost, a tudi potencial za prehod na neko drugo raven.

Subjekt si torej zaman prizadeva za pri-sebnost; če pa jo slučajno »ujame«, se ji mora takoj spet odreči. 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 še zavestno prizadevati za pospešitev tega procesa. Sarah Kofman tako navaja držo »imeti tisoč oči« kot nekakšno skoraj etično zahtevo; gre za hoteno menjavanje perspektiv, ki mu odgovarja menjavanje metafor, s katerimi opisujemo svet, in ki je potrebno preprosto zato, da ne bi pozabili, da v resnici nobena od njih ni prava. Prav to je *amor fati*, »igra, ki jo igra resnicoljubni« (Kofman 1993, 102).

Popotniška drža in zgoraj opisana drža »igralca« sicer ne sovpadata, saj je, kot kaže, popotnik še ohranil več interpretativne moči, v kolikor dejansko sledi prepričanjem, vrednotam ipd.; a obe drži se iztečeta v isto, v kolikor je popotnik to, kar je, prav v tem, da se nikjer ne more ustaliti. Nietzsche popotniško držo v *Onstran dobrega in zlega* povzame takole: »Za vzgojo pravega filozofa utegne biti potrebno, da bi tudi sam kdaj stal na vseh teh stopnicah, na katerih obstanejo njegovi služabniki, znanstveni delavci filozofije – *morajo* obstati; on sam pa je moral mogoče biti kritik in skeptik in dogmatik in zgodovinar in povrh tega še pesnik in zbiralec in popotnik in ugankar in moralist in videc in »svobodni duh« in skoraj vse, samo da bi pretekel ves krog človeških vrednot in vrednostnih občutkov in *mogel* pogledati z vsemi

mogočimi očmi in vestmi z višine v vsako daljavo, iz globine v vsako višavo, iz kota v vsako širjavo.« (ODZ, 120).

Mimogrede, omeniti velja tudi, da je ta nova drža nasploh bolj kompleksna, kot se zdi, saj predpostavi, da je subjekt že izpolnil celo vrsto sicer neeksplicitnih »predpogojev«; imeti mora, denimo, izostren pogled za preostanek vrednostnega sistema, v katerem živi, ter morebitne vrednote, ki še krožijo, in se lahko izkažejo celo kot presenetljivo trdovratne, dejansko spoznati kot odslužene. Če je še zavezan zgolj eni od njih, četudi je to zgolj skrb za materialne dobrine, ne bo mogel v polnosti izkusiti kaotične perspektive človeka mnogoterih nagonov, saj bo svet še zmeraj dojemal v luči enega samega nagona.

Obenem mora biti zvest neki drugi zahtevi, in sicer, da je za vse izkušnje, ki ga doletijo, dejansko odprt, da dovoli, da ga »zadevajo«, ne pa, da jih preleti (ali one njega) zgolj površno, kot se to zgodi pavlihi in učenjaku. Vsemu, kar ga sreča, mora dovoliti, da ga spremeni – ali, če se izkaže, da je njegova interpretativna moč prešibka, aktivno doživeti nemožnost spreminjanja.¹⁰

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 (ali vsaj nemožnosti, da si to v polnosti prisvojimo). Objektivnemu učenjaku nasproti postavi aktivno soočenje s kaosom, s poplavo tujega, ki nikakor ne more postati lastno. Na drugi strani pa 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 najtrdneje 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.

¹⁰ Ta učinek izostane, denimo, pri Zaratustrovih živalih, ki znata sicer natanko obnoviti misel o večnem vračanju, a se ju obenem ne dotakne, veselo jo ponavljata, medtem ko jo Zaratustra komaj lahko prenese, zaradi česar ju tudi ozmerja za pavlihi in lajni (Z, 253).

Medtem ko je torej nietzschejevski kaos podatkov neprebavljiv nekaj zaradi svoje velike količine in nekaj zaradi razpada tradicionalne hierarhije vrednot oziroma odsotnosti interpretacijskega principa (oboje je rezultat in obenem nadaljnji vzrok pomnožitve nagonov v subjektu), je tudi foucaultovski diskurz neprebavljiv, a iz drugih razlogov. Izkaže se namreč, 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 stvari* si je treba vzeti k srcu, zahteva Foucault; to pa pomeni, da tudi sam iz brezpogojne tujosti diskurza napravi doživetje. Človeku kot zmagoslavnemu interpretu bi rad vzel lovorike in namesto tega vzpostavil svet diskurza kot povsem svojski; prav to pa je doživetje arheologa – nezmožnost poistovetenja s svojim objektom kot edino mogoči in obenem nujni doživljaj. Tudi tu smo, še enkrat, kilometre daleč od objektivnega učenjaka, ki je, kot vemo, vselej eksplicitno proti vednosti kot doživetju.

*

Opisani položaj ustreza tudi tistemu, kar smo v uvodu povedali o pojmu subjekta pri obeh filozofih. Foucaultov subjekt je, kot rečeno, produkt diskurza, je funkcija diskurza, nekaj na njem, mesto, ki ga lahko zasede določeno število posameznikov; in kot je diskurz pravzaprav površinski in »ploščat«, to nič manj ne velja za subjekta. Diskurzivni subjekt se rodi na tej površini in po njej lahko le plava ali se po njej razgleduje; prilaščanje, kot ga razume Nietzsche, zanj ni mogoče ne le, ker pod površino ni nič, temveč ker skladno s tem tudi subjekt ni nikakršen globinski subjekt »izmenjave snovi«. Lahko sicer »interpretira« v že omenjenem širšem smislu tako, da se pridruži diskurzu, morda lahko celo »zagreši« kak oblastniški poseg podelitve pomena, o katerem smo se spraševali zgoraj, ničesar pa ne more utelesiti. Morda bi lahko rekli, da je foucaultovski subjekt vselej že na tisti stopnji, ki jo Nietzsche razume šele kot pozni proizvod in dekadenco. Kajti kljub zgoraj povedanemu o sorodnosti pristopov vendarle ostaja dejstvo, da je Nietzschejev cilj obnovitev

zmožnosti prisvajanja, medtem ko po Foucaultu ta, strogo vzeto, nikoli ni zares obstajala.

Na tem mestu se sicer lahko vprašamo tudi, koliko globine je sploh še ohranil Nietzschejev subjekt. Kot opisano, je ta sam sebi v marsičem neprosojen; toda nenazadnje to velja tudi za Foucaultovega subjekta, pri katerem neprosojnost ne izhaja iz dimenzije globine, temveč iz preprostega dejstva, da je povzročen, da ni »sam svoj avtor«, temveč le kolesce na mašineriji diskurza. V vsakem primeru velja, da je nietzschejevski subjekt nekak sistem sil, sveženj sil, imenovanih tudi nagoni; in velja tudi, da o dogajanju na ravni nagonov vemo bolj malo, da to ne uspe prodreti na zavestno raven, da ostaja temno in skrito, obenem pa tudi povsem individualno. Ima tudi foucaultovski subjekt kaj tako individualnega? Bi morda lahko rekli, da je to specifična konfiguracija sil, v katero vstopa na različnih mestih?

Naj bo tako ali drugače, za oba subjekta velja, da sta že kot rezultata zgodovine/diskurzivnih in nediskurzivnih praks bistveno negotova, nesubstancialna, ogrožena; sta le nekako vozlišče sil, ki se lahko kadarkoli razpusti; in sta tudi bistveno mnogotera. Slednje ne velja le za Nietzschejevega subjekta, temveč tudi za Foucaultovega, ki se vzpostavi *večkrat* na najrazličnejših diskurzih in institucijah in je tako sam po sebi neko množstvo.

Vtem, ko se oba subjekta podajata v izkušnjo tujega, sta tako v nevarnosti, da se ob prvotni mnogoterosti še dalje »pomnožita«, da »število duš« v njiju naraste do te mere, da jih ne bo več mogoče držati skupaj in bo prišlo do razpustitve subjekta v tujem. Kot opozori Foucault v *Arheologiji vednosti*, se z opisom diskurza kot razpršenega subjekt ne poenoti, temveč s tem pride tudi do njegove lastne disperzije. Omenjeni doživljaj tako subjekta potisne dejansko »na rob« velike nevarnosti. Moment odpovedi interpretativne moči vselej grozi, da se bo stopnjeval do izginotja subjekta, ki se tako ali tako vzdržuje le še kot nenehno gibanje.

Po drugi strani pa bi lahko rekli tudi, da v omenjeni nevarnosti ne gre za nič drugega kot to, da se zavestno držimo poti, po kateri vselej že stopamo. Čas nietzschejevske dekadence sam po sebi prinaša razpustitev vseh identitet, je nevaren sam po sebi, pa če se za vstop v ta proces odločimo ali ne; vselej smo na nek način že v njem; kakor

smo, po drugi strani, vselej tudi že v diskurzu, in ne glede na to, kaj rečemo, kot mnogoter subjekt z različnih mest poganjamo njegovo »mašinerijo« dalje.

Oblast se spet pojavi

Zgodba o arheologiji pa se na tem mestu ne konča; nenazadnje smo Foucaulta morda rešili suma objektivnega učenjaštva, nismo pa še odgovorili na očitek o neangažiranosti. Poleg tega pa je razvez diskurza šele prvi korak arheologovega dela.

Kot smo videli, je naloga arheologa diskurz najprej odvezati od najbolj očitnih oblastnih postopkov, ki ga redčijo. »Osvoboditi« ga moramo običajnih pojmovnih dvojic, kot so resnično-lažno, znanstveno-neznanstveno, disciplina-njena zunanost, dovoljeno-nedovoljeno, s katerimi ga običajno skušamo zamejiti, narediti pregledno njegovo nebrzdano vrvenje. Predvsem pa ga moramo osvoboditi kategorije subjekta, mislečega subjekta kot zavesti, ki naj bi diskurz producerala. Bistveno pri tem je, da omenjene kategorije skušajo odvrniti *naključnost* produkcije diskurzov oziroma njihovega pojavljanja kot tudi *moči*, ki jo prinašajo s sabo. Izjava, ko jih enkrat odpravimo, ni več razumljena kot kreacija, temveč ponovno zadobi status dogodka.

Če to storimo, se nam odpre nekaj takega kot *prostor vednosti*, ki tako ali drugače razporeja diskurz in nediskurzivno, artikulabilno in vidno; uzremo 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 morda presenetljivega preobrata, ki ga Foucault lepo 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 razporeditev; toda nič manj ne velja, da tovrstni 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.

V *Redu diskurza* Foucault takoj zatem, ko je opisal »razvez« 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« (VSO, 20). Skratka, kot še reče, se kritični del drži analize sistemov, ki diskurz obdajajo, medtem ko genealoški del zanimajo serije dejanskega diskurzivnega formiranja. 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.

Da bo stvar še bolj zapletena, je razmerje med obema vrstama pravil precej kompleksno. Če za začetek 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 nek inerten material; potreben je poseg oblasti, ki bo nekako »zagnal stroj«, aktualiziral vednost s tem, da jo bo diferenciral (Deleuze 2006 (a), 68–69). Ali, kot ugotavlja tudi sam Foucault v *Redu diskurza*, oblastna razmerja diskurza nikoli zgolj ne zamejujejo, temveč ga tudi spravljajo v tek, vselej je na delu oboje: »Navajeni smo, da vidimo v plodnosti avtorja, v množstvu komentarjev, v razvitju discipline prav toliko neskončnih virov za ustvarjanje diskurza. Mogoče, a zato niso nič manj principi prisile; in verjetno je, da ne moremo zajeti njihove pozitivne in pomnoževalne vloge, če ne upoštevamo njihove restriktivne in prisilne funkcije« (VSO, 13).

Toda kako je diskurz lahko obenem nekaj samostojnega, času človeka tujega, in hkrati mesto uveljavljanja oblasti oziroma boja za oblast? In kako lahko podrobneje opredelimo razmerje med, rečeno z Deleuzom, razmerji vednosti in razmerji moči oziroma med diskurzivnimi pravili in pravili za diskurz?

Foucault to razmerje predstavi na več krajih in na dokaj različne načine. Če, denimo, velja, da je v *Besedah in stvareh* raven oblasti več ali manj odsotna, pa jo že pred tem najdemo v *Rojstvu klinike*, kjer se pokaže, da njena vključitev ni nepogrešljiva le pri spravljanju diskurza v tek, temveč je uporabna zlasti pri velikih diskurzivnih premenah, ki v *Besedah in stvareh* ostanejo bolj ali manj nepojasnjene. Tudi sam pravi, da so ga v tem delu zanimala predvsem razmerja »horizontale«, drugod, denimo v *Rojstvu klinike*, pa je vključil tudi vertikalno.

Če pomislimo na situacijo iz *Rojstva klinike*: v začetku knjige bolnike najdemo več ali manj na njihovih domovih, saj obstaja bojazen, da bi se večno in idealno bistvo posameznikove bolezni v instituciji, kjer bi bilo nagrmadenih mnogo bolnikov, zameglilo; zdravnik, običajno en sam, skrbno popiše simptome in njihovo trajanje, ter skuša najti ustreznico v že večkrat omenjeni sloviti tabeli – tabela, in ne bolnikovo telo je namreč, strogo vzeto, mesto bolezni. Nedolgo zatem, in s krajšim vmesnim obdobjem, v katerem so jo človeštvu zagodle epidemije, ki so zahtevale kolektivizacijo medicinskega pogleda, znano »kvadriljiranje« teles ipd., pa se pojavi povsem druge vrste diskurz, ki ga spremlja institucionalno predruženje obravnave bolnikov. Gre za novo prakso klinike in nov klinični diskurz; bolnike, zlasti tiste, ki veljajo za specifične »primere«, se zbere na enem mestu; klinika ni le prostor zdravljenja, temveč tudi študijske prakse, pri čemer profesor svoje znanje zdravljenja demonstrira pred študenti, njegova sposobnost pa je lahko vsak hip javno verificirana ali ovržena; zavrača se golo teorijo in prisega na empirijo; primat dobi pogled, bolezen se preseli v pacientovo telo, ideal znanosti pa postane »govoreče oko«, ki bi kolikor je mogoče zbližalo videno in povedano. In tako naprej.

Med oblastne posege bi v tej sliki lahko šteli določila, ki med drugim urejajo naslednje: kdo lahko uporablja zdravniški diskurz (ideje o tem, kako šolati zdravnike, so se med revolucijo znatno spremenile); kako, kje se opazuje objekt diskurza, kako

se k njemu pristopa; kako se diskurz zbira, ohranja, poučuje in širi; kako se diskurz uporablja za nadzor prebivalstva; sem pa sodi tudi poseg v razmerje med vidnim in artikulabilnim (zamisel, da je med tem dvojim nekoč že obstajala enost, ki pa je bila porušena, saj bolnik svojo bolezen vidi, a ne ve, kaj bi o njej povedal, zdravnik pa se uči le suhe teorije, govori, a nima kaj videti; klinika naj ponovno vzpostavi to enotnost).

Nova diskurzivna pravila pa med drugim zajemajo: sam prostor diskurzivnega objekta, torej bolezní (prej tabela, zdaj telo); konkretna pravila glede razmerja med vidnim in artikulabilnim (že omenjena zahteva, da naj se jezik upogne k singularnosti, uporablja naj se čimveč metafor in čim manj občih izrazov ipd.); postopke definiranja (prej se je klasificiralo, sedaj se opisuje); diskurz se pri tem spremeni tako, da ne moremo reči, da gre za kakršno koli dopolnitev prejšnje vednosti, ampak je vednost sedaj preprosto *druga*.

Foucault razmerje med tema dvema ravnema podrobneje opredeli v svojem intervjuju *Zgodovina, diskurz in diskontinuiteta*. Tu najprej zavrne več ustaljenih razlag za novosti v diskurzu. Kot pravi, je, prvič, napačno misliti, da zgolj človeška zavest vpliva na formacijo znanstvenega diskurza (denimo, da bi se najprej zavedli politično-ekonomskih implikacij bolezní – nezadovoljstva, možnosti uporov, izostanka dela v primeru bolezní – čemur bi sledila desakralizacija telesa, njegovo znanstveno opredmetenje, možnost avtopsije; skrb za onstransko odrešitev bi zamenjala skrb za zdravje ipd.). Vse to do neke mere drži, ampak za formacijo medicinskega diskurza človeška zavest ni »zadolžena« (FL, 45).

Prav tako zgrešeno je trditi, da bi temeljni pojmi klinične medicine nekako odsevali politično prakso. Ideja organske povezanosti, komunikacije med tkivi, opustitev klasifikacije in njena nadomestitev z analizo telesa kot celote – vse to naj bi odgovarjalo politični praksi, ki bi za fevdalno razplastitvijo razkrila odnose funkcionalnega, ekonomskega tipa. Toda tudi to ni točno, ker, tako Foucault, ne odgovori na temeljno vprašanje: kakšna je narava diskurza, da dopušča tovrstno ustrežanje? (FL, 45).

Rešitev, ki jo ponudi sam, je namesto tega sledeča: nova politična praksa je transformirala ne pomen ali formo diskurza, temveč »pogoje njegove pojavitve, umestitve in funkcioniranja. Spremenila je njegov način eksistiranja« (FL, 46). Transformacije pogojev eksistence in funkcioniranja diskurza tako ne vplivajo naravnost na tvorbo pojmov, metodo ali podatke medicine; temveč modificirajo pravila njihove formacije.

Odnosi med diskurzivno in politično prakso so torej kompleksni; v nekem smislu so zelo neposredni, saj jim ni treba več skozi medij zavesti, po drugi strani pa so tudi bolj posredni, kot se je zdelo, saj politične situacije ne odslikavajo »zrcalno«. Toda kljub temu lahko rečemo, da neposredni vpliv političnih praks na pravila formiranja diskurza kaže na to, da sta raven oblasti in diskurzivna raven tu karseda tesno povezani.

In vendar celo na tem mestu, kjer ti dve ravni prikaže tako tesno skupaj kot morda nikjer drugje, Foucault vztraja pri določeni stopnji avtonomnosti diskurza. Kljub povedanemu namreč poudari, da politične prakse diskurzov ne ustvarijo neposredno; in četudi imajo moč vplivati na pogoje, v katerih nastajajo, te spremembe niso povsem arbitrarne, oblast se, skratka, ne more svobodno »izživljati«; operira namreč »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« (FL, 47).

V *Arheologiji vednosti* to razmerje opredeli nekoliko drugače: » ... klinična medicina ne sme biti dojeta kot rezultat nove opazovalne tehnike – tehnike avtopsijske, ki so jo prakticirali že precej pred XIX. stoletjem; niti kot rezultat raziskovanja patogenih vzrokov v globinah organizma (...) niti kot učinek te nove institucije, imenovane bolnišnična klinika – v Avstriji in Italiji je obstajala že nekaj desetletij; niti kot rezultat uvajanja pojma tkiva (...). Razumeti jo je treba kot vzpostavitev razmerja med določenim številom distinktivnih elementov v zdravniškem diskurzu, elementov, od katerih so eni zadevali status zdravnikov, drugi institucionalno in tehnično mesto, iz katerega so zdravniki govorili, zopet drugi njihovo pozicijo ...«. (AV, 59). Vzpostavitev relacije med temi elementi udejanji klinični diskurz; ne pobudi ga nobena od specifičnih sprememb, tudi nova oblast, ki razvršča in uri

prebivalstvo, ne; temveč gre za to, da se »najdejo skupaj« točno določeni elementi, od katerih nekateri predstavljajo oblastno, drugi pa »zgolj« diskurzivno dimenzijo (da je med obojimi razlika, tu sploh ni izpostavljeno kot bistveno).

Če smo bili zgoraj priča dokaj tesnemu razmerju med oblastnimi posegi – med nadzorovanjem prebivalstva, novo institucijo klinike, statusom zdravnikov – in pravili diskurza, pa je moč najti tudi diskurzivne prakse, kjer je lepo vidno, kako ostro sta ti dve dimenziji lahko ločeni. Tak primer predstavlja literatura. Foucault sam na primeru funkcije avtorja, ki predstavlja očitno oblastni poseg, ugotavlja, da se ta v literaturi krepi, v znanosti pa izginja. Medtem ko starodobni književniki niso bili posebej natančni v ločevanju med tistim, kar so spisali sami in tistim, kar so povzeli drugje, pa nikakor ni bilo vseeno, kdo je avtor kake filozofske ali naravoslovne teorije (Avtor z veliko začetnico je bil v tem primeru za srednji vek, denimo, Aristotel). Po drugi strani pa danes na veliko govorimo o odkritjih v znanosti, denimo medicini, a le redko izvemo, kdo stoji za njimi; nasprotno pa ima funkcija avtorja toliko večjo težo v literaturi, kjer plagiatorstvo naleti na ničelno stopnjo tolerance (FR, 109). Toda obenem, kot vemo, Foucault v *Besedah in stvarih* literaturo razume kot nekakšen predokus izginotja človeka ob prevladi jezika, ki bo slejkoprej spet poenoten (medtem ko je danes razpršen med jezik filologije, formalni jezik znanosti, jezik eksegeze in – literaturo) (OT 334, 421). Prav literatura je »prostor, v katerem pišoči subjekt nenehno izginja« (FR, 102), saj je prenehala opravljati funkcijo reprezentiranja sveta in izpovedno funkcijo; nasprotno gre za prostor, kjer je na delu jezik sam, kjer ima subjekt edinstveno priložnost, da na svoji koži doživi vstop v anonimno mrmranje diskurza, v sloviti »kaj pa je pomembno, kdo govori«. Očitno je, skratka, da literatura pozna dva različna subjekta, prvega, avtorja in avtoriteto, »mojstra«, subjekta za diskurz (ki ga karakterizirajo tudi določena družbena pravila – danes sicer morebiti prej odsotnost teh pravil, saj za pisatelja niso potrebne kake posebne »kvalifikacije«) in drugega, subjekta diskurza, ki izginja prav v tem, ko nastaja besedilo (nenazadnje se celo šolarji učijo, da subjekta literarnega dela, celo če gre za prvoosebnega pripovedovalca, nikakor ne gre zamenjevati z avtorjem). Poseg oblasti in dogajanje v diskurzu tu tečeta v dobesedno nasprotnih smereh.

Diskurzivna pravila in pravila za diskurz tako, kot vidimo, možni prepletenosti navkljub ohranjajo vsaka svojo naravo. Kako se to kaže še v drugih praksah? Predstavljamo si lahko, denimo, kako zdravnik govori s pozicije avtoritete, zagovarja določeno doktrino in kot »mazaške« ali »neznanstvene« prepove druge diskurze. Toda tudi sam se pri svojem govoru drži določenega organizacijskega principa, ki ga sicer lahko reflektira (ne pozabimo, da diskurzivna pravila niso na nikakršni metaravni, da jih je torej mogoče ozavestiti, četudi se to običajno ne zgodi), a nanj pravzaprav ne more vplivati, in ki se obenem morda širi še na področja drugih znanosti, hkrati pa vključuje tudi izjave, ki se bodo nekoč v prihodnosti izkazale za »lažne«. Poleg avtoritativnih posegov, ki jih s svojim govorom uveljavlja ali se jih drži, upošteva še druga pravila, pravila same diskurzivne ravni, ki slučajno lahko veljajo za prav isto področje, ali pa prečkajo še povsem druga diskurzivna polja od tistih, ki jih je zamejila oblast, obenem pa morda v kakem delu medicine ne veljajo.

Kakšno zvezo ima torej, denimo, diskurzivna matrica, kakršna je tabela, z oblastnimi posegi? Pravzaprav gre za primer, ko sama sovpadе z enim od oblastnih posegov; kdor ni mislil »tabelarno«, čigar mišljenje je bilo neurejeno, v klasicizmu sploh ni mogel biti znanstvenik. Obenem pa je tabela organizacijski princip, širši od tistega, kar je po splošnem prepričanju sodilo v znanost, saj bi tudi kdo, ki je štel za šarlatana, lahko ustvaril tako tabelo, pa bi bila ta ožigosana kot neumnost, ali pa bi le brezuspešno skušal stlačiti v obstoječo tabelo kako svojo zamisel.

K temu bi lahko dodali še, da spremembe oblastnih razmerij sicer lahko transformirajo diskurzivna pravila, vendar pa ta, četudi so tako pogojena, kakor hitro zaživijo, dobijo tudi nekakšno avtonomnost. Sedaj nam ne preostane drugega, kot da se jih držimo; pravzaprav smo do te mere njihov proizvod, da jih praktično nikoli ne postavimo pod vprašaj. In ni je oblasti, ki bi morala, denimo, prepovedovati povratek k »dobri stari tabeli«, preprosto zato, ker tak povratek še nikomur ni prišel na misel. Diskurzivna pravila nas »držijo« trdneje od pravil oblasti. »Diskurzivna policija« je tako v bistvu podrejena »transcendentalnemu a priori« diskurzivnih pravil, saj kot legitimne ali nelegitimne presoja izjave, ki se lahko pojavijo le znotraj njega, nad njim pa nimajo jurisdikcije. Obenem pa seveda velja, da »štejejo«, imajo nek učinek lahko samo izjave, ki so v nekem smislu odobrene prav od te policije (odobrene niso

bile, denimo, norcu, ki je sicer popisal tisoč strani, a jih nato nihče ni prebral) (HM, 44).

Pri tem velja morda omeniti še to, da lahko pravila na ravni diskurza učinkujejo subverzivno nasproti formam oblasti. Če je, denimo, subjekt znanstvenega diskurza nekak univerzalni subjekt, saj naj bi bile znanstvene ugotovitve podane z nekega občega mesta, do enakih trditev naj bi torej spričo strogo objektivnega statusa znanosti ob enakih podatkih lahko prišel vsakdo, je to lahko zvezano z zahtevo po rušenju nekaterih trdno zakoreninjenih avtoritet, ki jih je treba postaviti na isto raven z drugimi subjekti (nečemu podobnemu smo priča v *Rojstvu klinike*, ko se pojavi radikalna ideja, da je ob določenem številu izkušenj vsakdo lahko zdravnik, saj vsi opazujejo skupen objekt, saj jim objekt sam govori, jih sam zavezuje, in to veliko bolj kot avtoritete). Podobno bo morda izginjajoči lirski subjekt uspel nekoč vendarle spodkopati funkcijo avtorja. Ali pa, nasprotno, literatura »živi« prav skozi ta razmik?

Ob tem pa moramo seveda pred očmi obdržati dejstvo, da pravila diskurza ne morejo zaživeti samostojno, brez oblastnih posegov kot nekakega »motorja«; in nenazadnje so tudi zgoraj opisane zahteve vselej podane z nekega mesta v igri oblastnih razmerij.

Kamenček v mašineriji

Lahko bi torej rekli, da sta obe vrsti pravil obenem vselej močno prepleteni, pa vendar ohranita vsaka svoj značaj. Vendar pa je sedaj jasno, da arheologija ne more nastopati z zahtevo, da se oblastna razmerja v diskurzu vsaj za nekaj časa »zamrznejo«, da bi se pokazalo, kako funkcionira »zgolj« diskurz, saj ta v resnici sam sploh ne more funkcionirati.

Posegi oblasti tako niso niti nekaj diskurzu zunanjega niti prazna utvara. Naj Foucault še tako potencira željo po tem, da bi lahko zgolj vstopil v anonimno mrmranje diskurza, ki je bilo tu že davno pred njim – in nenazadnje prav to tudi stori,

kot to stori vsak govorec – pa se obenem z njegovim izginotjem v diskurzu oblastni učinki producirajo dalje, saj sam dobro ve, da si bo omenjeni želji navkljub s svojim govorom prislužil neko pozicijo avtoritete, neko novo mesto v sistemu oblasti in podobno. Hkrati s tem, ko subjekt izginja v besedilu, se na neki drugi ravni »napihne«. O smrti avtorja je tako 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*. Ali, kot pravi Foucault o nujni navezavi arheologije na genealogijo: »Pravzaprav ne moremo nikoli popolnoma ločiti teh dveh vidikov; ne obstajajo namreč na eni strani oblike izvrženja, izključitve, zbiranja ali pripisovanja; in nato na drugi strani, na nekem globljem nivoju, spontano vrenje diskurzov, ki si jih podvržeta selekcija in kontrola, brž ko se pojavijo ali še pred tem« (VSO, 22).

V toliko velja opozoriti tudi, da niti *Arheologiji vednosti* ne moremo očitati, da se ukvarja »zgolj« z življenjem diskurza in obenem zanemarja oblastno dimenzijo, saj je ta prav očitno prisotna že v tukajšnjih analizah. Kot smo videli, denimo, v prejšnjem poglavju, ko je bilo govora o rojstvu kliničnega diskurza, kot ga pojasnjuje *Arheologija*, Foucault 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.

Kot smo namreč videli, tudi ob poskusu odmišljenja oblastnih razmerij ta ponovno vzniknejo v srcu diskurza, se takorekoč nenehno lepijo nanj. Vendar pa diskurza ne analiziramo zato, da bi jih ponovno nekritično sprejeli in dalje samoumevno mislili v njih, temveč natanko zato, da pokažemo, na kakšen način so ona zmeraj že vstopila v diskurz, se z njim prepletajo in ga poganjajo. Očitki o domnevni neangažiranosti so torej prekratke sape, saj diskurzivnih razmerij povsem neodvisno pravzaprav ne moremo preučevati, tudi če bi hoteli; hkrati pa drži, da imamo ustrezno mesto za opis diskurzivnega dogajanja šele, ko smo naredili ovinek, na katerem smo diskurz odvezali od najbolj očitnih oblastnih posegov (četudi le zato, da smo eno raven nižje nanje znova naleteli).

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, ki že sam po sebi sega na nekakšno »protoetično« raven. 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 jih v resnici producira nek fin mehanizem. Kamenček, ki povzroči, da v oblastni mašineriji nekaj »zaškrtá«, 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 in odpreti možnost novega gledišča, »misli omogočiti, da misli drugače«.

Pri tem pa ne gre le za to, da opozorimo na delovanje oblastnih razmerij tudi tam, kjer ga ne bi pričakovali, da torej pokažemo na mikromrežo oblasti, ki je brez »gospodarja«, a v katero smo vsi vpleteni. Res je, da je naša naloga diskurz osvoboditi predalčkov, ki jih je posejala oblast in nato pokazati, kako je to umeščanje potekalo, pri čemer se izkaže, da so diskurzivna razmerja za oblastne posege lahko zelo ranljiva ali pa sploh ne, vsekakor pa brez njih ne morejo delovati. 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, kot že omenjeno, da je diskurzu lastna tudi določena gostota in neprožnost, zaradi česar oblastni posegi niso preprosto neomejeni in diskurza ne morejo kot elastiko upogibati v katerokoli smer; 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 vnazaj 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.

*

Pri tem pa lahko značaj vednosti, kakršno smo opisali, vzporedimo tudi z nekim delom iz povsem drugega obdobja, s katerim se Foucault sam poukvarja v svojih predavanjih, naslovljenih *Hermenevtika subjekta*. Gre za Senekovo delo z naslovom *Vprašanja narave (Naturales quaestiones)*, ki sodi v kategorijo t. i. etopoetske vednosti, torej vednosti, ki ima sposobnost, da iz sebe generira določen *ethos*, način življenja.

Etopoetska vednost je pravzaprav koncept, ki so ga »izumili« epikurejci, zanjo pa velja, da ne vsebuje kakih konkretnih navodil za delovanje, temveč je nanj sposobna vplivati prav kolikor gre, kot se sprva zdi, za neko povsem »nepraktično« usmerjeno objektivno vednost.

In prav to velja tudi za Senekovo delo *Vprašanja narave*. Gre za spis, v katerem Seneka popisuje številne naravne pojave, od tekočih in stoječih voda do vetrov in potresov ter nebesnih teles; toda čeprav so njegova izvajanja obsežna in suhoparna in se nikjer ne dotikajo človeškega sveta, obenem sam pravi tudi, da mu ne gre za zbiranje vednosti, ki bi bila sama sebi namen (kar, denimo, po njegovem velja za zgodovino). Paradoks se še zaostri, če pomislimo na ostala Senekova dela, ki so vendarle mnogo bolj praktično usmerjena. Za kaj torej gre, kako si lahko pomagamo z deskripcijo naravnih pojavov, s katero nam postreže?

Seneka odgovarja z besedami, da tisti, ki se mudi zgolj pri človeških stvareh, ne bo nikoli dosegel vrline, nikoli dosegel stoiške ravnodušnosti nasproti vsemu, kar drugim zbuja občudovanje, strah, jezo ali zavist. Ničnosti človeških del – »stebrišč, poslikanih stropov, negovanih grmičkov« – ne more zapopasti, čigar duh ni nikoli »prehodil vsega vesolja« (Seneka 1971, 7) in se na Zemljo ozrl od zgoraj. Vesolje pa lahko prehodimo natanko s tem, da ga opišemo; da se z največjo skrbjo ustavimo pri navidezno pomembnih in nepomembnih, fascinantnih in vsakdanjih pojavih. Šele preko tega dobimo uvid v večno in nujno dogajanje v naravi in obenem v lastno mesto v vesolju; in šele preko tega uvida smo nadalje pripravljene na to, da vsak dogodek sprejmemo kot zaželen in da zavestno hodimo po poti, po kateri vselej že stopamo.

Podobno kot pri Foucaultu gre, skratka, za to, da posameznik uzre svoje mesto v neznanskem mehanizmu z lastnimi zakonitostmi, ki ga je proizvedel; samospoznanje lahko poteka le po ovinku spoznanja sveta. Gre torej za miselni proces, ki nam prikaže, na kakšen način smo vpeti v tok sveta in nas obenem prisili v spraševanje, kakšno držo je sploh mogoče zavzeti nasproti tej »mašineriji«. Tega pa ravno ni mogoče doseči po poti kratkih in udarnih gesel, temveč le s pomočjo nekakega »potujitvenega učinka«, ki ga bralcu pustijo tako Senekova kot Foucaultova dela – ne glede na različnost njunih rešitev in njuno siceršnjo časovno in kulturnozgodovinsko oddaljenost – s svojim obsežnim slogom in opisom subjektu tujega sveta. Odtod, skratka, tudi opisovanje na način konkretnega, ki je lastno Foucaultovim zgodovinopisnim delom, kjer Foucault prvenstveno podaja, »slika« preteklega diskurza in institucije in šele nato v veliko bolj skopi meri pojasnjuje; večina miselnega dela, predvsem kar zadeva izluščanje mehanizmov oblasti, pri tem ostane bralcu.

*

Arheologije in genealogije tako, kot rečeno zgoraj, praktično ni več moč ločiti, saj gre za dve plati iste zastavitve, ki skuša opisati diskurzivno dogajanje. Sicer pa ni naključje, da Foucault za svoj projekt uporablja tudi ime genealogija, ki ga družijo z Nietzschejevo *Genealogijo morale* in drugimi Nietzschejevimi »zgodovinopisnimi« izvajanjmi, v katerih je Nietzsche skušal iznajti lastni model za pisanje zgodovine, ki bi na nek način ustrezal zahtevi »imeti tisoč oči«, in ki bi predstavljal nekak podaljšek beganja med sodobnimi in preteklimi identitetami, obenem pa se razlikoval od tedanje »objektivne« zgodovinske izobrazbe.

Nietzsche se v omenjenem delu pritoži, da so filozofi doslej zmeraj skušali utemeljiti moralo, 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 sprti ovrednoti; nenazadnje tudi sam pravi, da si je za nalogo zadal ugotoviti, koliko sta vrednostni sodbi »dobro« in »zlo« pospeševali ali zavirali življenjsko moč (GM, 209); toda podobno kot Foucault Nietzsche še ne poda nikakršne lastne rešitve zagate sodobnosti (četudi nanjo vseskozi namiguje); tudi njegovo delo je najprej prehodenje preteklega in obenem diagnostika sedanjosti. Pri Foucaultu je slednja dimenzija,

namreč premislek sedanjosti, morda manj izrazita, vsaj kar se tiče njegovih glavnih del, ki so vsa po vrsti »zgodovinopisna«. Kljub temu pa tudi tu pokaže, prvič, kako se nekateri koncepti s konca 19. stoletja »vlečejo« globoko v našo dobo, ne da bi to opazili; in, po drugi strani, da tam, kjer jih morda ne pričakujemo, v zgodovini obstajajo prelomi, spričo katerih vrnitev k preteklim mišljenjskim vzorcem nikakor ni več mogoča in da se z velikim delom »naše« preteklosti zato ne moremo identificirati. Oziroma, da smo prisiljeni sprejeti naključnost in začasnost konceptov, ki jih nehote morda dojemamo kot trajne.

Nietzschejev in Foucaultov projekt družijo še cela vrsta drugih skupnih značilnosti. Oba, kot rečeno, 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, poželenja vselej isti objekt, ideje vselej isto logiko. Nasprotno mora genealog opazovati dogodke v njihovi enkratnosti in tostran sleherne teleologije, opozarja Foucault v svojem spisu o Nietzscheju z naslovom *Nietzsche, genealogija, zgodovina* (NausF, 99ff), pri čemer povedano nič manj ne velja za njegovo lastno 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 kakor Foucaultova arheologija, nenazadnje, spodkoplje iluzijo o avtonomnem avtorskem subjektu tako, da pokaže, kako se formira skozi oblastne procese kot mnogoter in negotov – podobno tudi 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. Telo kot zgodovinsko tako predstavlja celo »kraj razkroja jaza« (NausF, 106).

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, s stališča, »kjer jih sploh ni«; sami morajo postati smrt, če naj se ukvarjajo z mrtvimi (NausF, 115.) Genealogija, po drugi strani, prizna svojo lastno bistveno pristranskost, nepravilnost.

Če na kratko povzamemo povedano, se genealogija stika s tistim, kar Foucault v nekaterih spisih, denimo v *Kaj je razsvetljenstvo*, imenuje kritika in kar v bistvu sovpadе z diagnostiko sedanjosti. Kot njen projekt označi Richard Bernstein, kritika najprej ni iskanje formalnih struktur, ki bi imele univerzalno vrednost, temveč je historična raziskava dogodkov, ki so nas privedli do tega, da konstituiramo sami sebe, da se prepoznamo kot subjekti tega, kar mislimo, govorimo, počnemo. Nadalje kritika iz kontingence, ki nas je naredila to, kar smo, izloči možnost, da več nismo, ne mislimo, ne delamo tega, kar smo, mislimo, delamo. Slednjič pri tem velja, da dokončne vednosti o naših zgodovinskih mejah ne bomo imeli nikoli. Možnost premika preko teh meja je sama omejena; zato postane neskončna naloga, potrebuje nenehno reaktivacijo (Bernstein 1994, 211 – 214). Toda več o tem, kako kritika omogoči, da »postanemo, kar nismo«, v drugem delu.

Vednost, ki ne poenoti

Nietzscheja je, lahko bi rekli, napol skrivaj ves čas fascinirala ne le ideja novega začetka, temveč tudi možnosti, da si napravi nekak obračun celotne zgodovine človeštva; še več, v svoji zgodnejši, lahko bi rekli »pozitivistični«, »znanstveni« fazi na nekaterih mestih sanjari celo o nekakšni totalni asimilaciji zgodovine. »Zgodovina, ki bi si jo predstavljali kot popolno, bi bila kozmična samozavest,« se

mu zapiše v *Človeško, prečloveško* (ČP, 381). Podobno razmišlja v *Veseli znanosti*, kjer pravi, da bi se iz čuta za zgodovino lahko razvila »čudovita rastlina«: »Resnično: to je ena od barv novega občutka: kdor zna zgodbo človeštva občutiti kot svojo, občuti v neznanskem posploševanju vso bridkost bolnika, ki misli na zdravje, starčka, ki misli na mladostne sanjarije, ljubimca, ki je oropan ljubljene, mučenca, ki mu gre v nič ideal, junaka na večer po bitki, ki ni o ničemer odločila, pa mu je vendarle prinesla rane in izgubo prijatelja ...« (VZ, 211). V slednjem opisu je, kot vidimo, že manj optimističen, saj tovrstna zgodovinska zavest implicira žalost ob izteku neke dobe, pa vendar napoveduje tudi že »nov dan«.

Kasneje Nietzsche postane skromnejši in nekako bližji Foucaultu; prizna, da kopanje po zgodovini prinaša preveč dela za enega samega filozofa; ne govori več o celostni »zgrabitvi« zgodovine, vztraja pa pri projektu genealogije kot prikazu, 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. Gre za držo, ki je, kot omenjeno, blizu izkušnji nenehnega menjavanja perspektiv, pri čemer se z nobeno od njih ne moremo poistovetiti. Tudi genealog lahko le opisuje (in vrednoti), ne najde pa se v nobeni od preteklih identitet, v čemer je povsem blizu svojim »zgodovinsko izobraženim« sodobnikom. Foucaultov projekt ima podobno nalogo, le da pri njem, kot rečeno, nemožnost poistovetenja, prilaščanja, izhaja iz narave razmerja med subjektom in diskurzivnimi (pa tudi nediskurzivnimi) praksami sploh.

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 vstavev kamenčka v oblastno mašinerijo, ki je preprosto v tem, da vednost o vplivih zgodovine/oblastnih sistemih prehodimo, pokažemo na to, kako se formira določena oblastna mašinerija, določeno vrednotenje.

Vendar pa se tu zastavlja nek ugovor. Še malo prej smo opozorili na skupno točko med filozofoma, ki je bila v tem, da oba stavita na določeno izkušnjo tujega kot tujega, na zlom interpretativne moči pred nečim, česar si ne moremo prilastiti. V zvezi z Nietzschejem smo govorili ne le o polifoničnem, temveč o naravnost

kaotičnem subjektu, ki mu grozi, da ga bo množstvo identitet, s katerim se sooča, vsak hip raztrgalo. Foucaultov subjekt kot površinski produkt oblastnih razmerij je moral, podobno, vzeti v zakup, da je avtor le navidezno, da v resnici plove skupaj z diskurzom in se lahko kar odpove utvaram o diskurzu kot orodju za podeljevanje pomena. V obeh primerih je šlo za doživetje tujega, ki nikakor ne more postati lastno, ki se izmika vsakršni »zgrabitvi« in trmasto vztraja na svojem bregu. Toda ali nismo iz te drže, ki je vključevala balansiranje med najrazličnejšimi perspektivami, nenavadno hitro prestopili na stran določene bolj ali manj dobro strukturirane vednosti? Ali ne obstaja, konec koncev, velik razmak med izkušnjo subjekta v nevarnosti, med grozečo izgubo avtonomnosti in celo grožnjo raztrganja – 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 razmak na lepem premoščen?

Če se je nietzschejevski subjekt še pred kratkim nenehno preobražal, pomnoževal, skušal izkustiti vso zgodovino kot lastno, se je to doživetje prepelnosti na lepem sprevrnilo v genealoško držo, ki svoj objekt vendarle »ukroti«, mu naloži določen red; genealogija, četudi se lahko pohvali s še tako dobrim smislom za odtenke in zgodovine ne prikazuje črno-belo, je vendarle na določen način organizirana vednost, ki zgodovinsko dogajanje po svoje napravi za logično, razumljivo ipd. Podobno velja za Foucaulta; tudi arheologija-genealogija iz neznanske mase diskurza, ki je še pred kratkim ležala pred nami v vsej svojevrstnosti in nepreglednosti, vendarle uspe deducirati določena pravila, jo organizirati, pa naj bo na ta način dobljena vednost še tako parcialna. Toda kam je šel prej omenjeni moment tujosti? Ostane morda vsaj kot »siva lisa« te vednosti? Bi lahko govorili o vednosti kot »rentgenski sliki«, kjer je okostje, torej pravila za diskurz in diskurzivna pravila, jasno začrtano, vse okoli pa je nekakšna sivina? Toda kako, ko pa so ta pravila na isti ravni kot diskurz sam?

Oglejmo si ponovno značaj arheologije. V resnici gre za vednost, ki je na nek način skrajno neproblematična; na njej sivih lis pravzaprav ne more biti, saj na njej sploh ni nič nejasnega, abstraktnega ali metafizičnega, celo strogo filozofskega ne; s pazljivim gledanjem lahko do nje pride vsakdo. Pravila se povsem jasno »zasvetijo« v izrečenem. Tovrstni vednosti lahko očitamo nekaj drugega, in sicer, da je parcialna; nikakor pa ni nejasna. 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. Vendarle pa gre za vednost, ki jo je vselej mogoče znova verificirati, ki celo zgolj ponavlja zapisano, je »urejena transformacija tistega, kar je bilo že zapisano« (AV, 150–151). In vendar gre za vednost o nečem, kar je spoznavajočemu bistveno tuje. Kako je to mogoče?

Kot smo videli, 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 zbujajoče 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, deskriptivna 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? Pri njem je, kot se zdi, razkorak med prvotno pozicijo ogroženosti subjekta in nenadno vzpostavitvijo subjekta vednosti večji. Bi lahko rekli, da gre le za razliko dveh faz Nietzscheja, torej prvotne znanstveno-pozitivistične in kasnejše, bolj »kaotične«? Ali pa je, nasprotno, vnovična zmožnost generiranja vednosti že indikator nekakšnega napredka, tega, da je najhujša kriza mimo? Morda; toda oglejmo si projekt nietzschejevske genealogije še z druge strani. Tisto, kar pesti nietzschejevskega subjekta, je nezmožnost interpretacije. Pomeni, da je žrtev nekakega potisočerja sil v njem, ki težijo vsaka v svojo smer. Uspešna prebava pa bi pomenila nekakšno inkorporacijo zunanjega, tujega v bolj ali manj stalen sistem, ki bo zaradi tega morda doživel manjšo premeno, morda napravil manjši odklon od dosedanje smeri, kot sistem pa vendarle ne bo ogrožen. Sodobnemu subjektu pa manjka prav sistem; hierarhija sil, ne sicer povsem rigidna, a dovolj trdna, da se lahko sooča z vplivi od zunaj. Kako torej »spraviti« tega povsem razpršenega subjekta in subjekta genealoške vednosti – vednosti, o

kateri smo sicer rekli, da je le deskriptivna, ne instavrira ničesar novega, a vendar, tako se zdi, implicira neko enotnost svojega subjekta?

Kot smo videli, se tudi sloviti »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. O genealogiji bi tako lahko rekli, da za razliko od objektivnega učenjašstva zase niti ne zahteva 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 »raztrgal« in subjektom neke strukturirane vednosti ni kdovekako velike razlike prav zato, ker tovrstna vednost preprosto ni tisto, kar mu lahko podeli enotnost ali kakorkoli vpliva v smeri poenotenja sil v njem; temveč bi se to lahko zgodilo le z oživetjem interpretativne moči, ki bi subjekta »obarvala« z barvami ene, četudi na novo ustvarjene identitete. Ukvarjanje z zgodovino, pa naj bo še tako vrednoteče in pristransko, kakor je pri Nietzscheju, pomeni le diagnosticiranje situacije in še ni na stopnji ustvarjanja novega. Gre le za to, da podelimo sistem nečemu, v čemer se sedaj nikakor ne moremo več prepoznati.

ETIKA

Nietzsche med zakonom in brezzakonjem

Prejšnje poglavje smo zaključili z analizo genealogije kot edine vednosti/znanosti, ki ustreza Nietzschejevi zahtevi po menjavanju perspektiv. Vendarle pa je genealogija lahko le nekaka vmesna postaja, sicer bistven korak na poti samoformiranja, ki pa ga je prej ali slej potrebno pustiti za sabo. Z drugimi besedami, od ravni protoetike, za katero je bistveno, da je subjekt zmožen opredeliti lastni položaj, doseči vpogled v to, kar ga je proizvedlo in kako ga je proizvedlo, prehajamo na raven etike, dejavnega samooblikovanja.

Genealogija je namreč še zmeraj zavezana postopku odstranjevanja mask, opozarjanju na nizkost in naključnost izvora oziroma nekakšnemu »heroizmu resnice«, ki je subjekt lahko prenese bodisi več, bodisi manj. Preveč resnice namreč, kot smo že večkrat opozorili, paralizira interpretativno zmožnost.

Kot pokaže Alenka Zupančič v svoji knjigi *Nietzsche: Filozofija dvojega*, je tudi Nietzsche po eni strani zavezan projektu iskanja resnice, a obenem ve, da bo moral slednjič ta projekt opustiti kot nekaj, kar »sodi k staremu lažnemu lišpu« (ODZ, 140). Bolje rečeno, Nietzsche niha med dvema pojmovanjema resnice: po eni strani jo razume kot nekaj, česar organizem lahko prenese *več ali manj* (in kar še ima za nasprotje laž); po drugi strani pa kot perspektivo, ki pa je nujno vselej prisotna, saj se, kakor hitro bi skušali odpraviti perspektivnost, izkaže, da tudi od domnevne resnice v ozadju nič ne ostane (Zupančič 2001, 83–89). Z drugimi besedami, resnica je po eni strani rezultat trganja mask, rezultat procesa, tekom katerega pokažemo na edino dejanskost, ki je boj nagonov za premoč in ki se skriva v ozadju različne simbolne »navlake«; vprašanje zase je, kaj pomeni, doseči to resnico, ki naseljuje polje realnega in ni več opisljiva, temveč je lahko le doživeta. Tako pojmovano resnico je filozof sicer dolžan razkrivati, toda v tem je nekaj usodnega; pogled nanjo je težko zdržati. Toda po drugi strani Nietzsche tudi že odpravlja razlikovanje med lažjo in resnico (kot simbolno); vse interpretacije so pravzaprav »laži«, nobena ne daje natančne slike izvirnika; toda ker tudi izvirnika pravzaprav sploh ni oziroma, ker so nagoni le, v kolikor se udejanjijo in je to vidno »navzven«, prav tako lahko rečemo, da so vse resnice, kajti v kolikor bi jih skušali odpraviti kot laži, bi tudi glede domnevne resnice kot preostanka ostali praznih rok.

Na tem mestu se tako vračamo k resnici, kolikor jo Nietzsche pojmuje kot strukturni pogoj življenja samega in ki se ne definira glede na neresnico niti slednje nima za nasprotje. Od trganja mask se moramo ponovno pomakniti k njihovem ustvarjanju, k produkciji resnic kot perspektiv, ki jo Nietzsche zahteva v že omenjeni drži, znani kot »imeti tisoč oči« (»popotništvo«). To držo si zdaj želimo ogledati ponovno, in sicer natančneje. Kaj namreč sploh lahko pomeni pri Nietzscheju in njegovih interpretih tako pogosto omenjena zahteva po menjavanju perspektiv oziroma ali jo je sploh mogoče izreči? Kako si to zahtevo lahko naloži subjekt in kakšno zvezo ima, nenazadnje, z zgoraj omenjeno izkušnjo odpovedi interpretativne moči?

Kot je znano, je ena temeljnih protislovnih potez Nietzschejevega dela prav nihanje med zahtevo po podvrženosti zakonu (vsa velika dela so bila namreč, tako Nietzsche, ustvarjena pod okriljem zakona) in zahtevo po radikalni odprtosti za novo, ki

izključuje vsakršno partikularno hotenje in tudi, kot se zdi, vsakršno podvrženost zakonu. Na eni strani gre Nietzsche tako daleč, da celo o osovraženi »slabi vesti« pravi, da je to »bolezen, o tem ni dvoma, vendar takšna bolezen, kot je to nosečnost« (GM, 274); in podvrženost zakonu najdemo celo tam, kjer nekateri zmotno mislijo, da je vse prepuščeno navdihu, namreč pri umetnikih: »Že umetniki imajo najbrž pri tem finejši nos: ker le predobro vedo, da se jim ravno takrat, ko nobene reči več ne delajo 'samovoljno', temveč vse kot nujnost, še najbolj poveča občutek za svobodo, tenkočutnost, pooblaščenost, za ustvarjalno postavljanje, razpolaganje in oblikovanje – skratka, da sta potem nujnost in 'svobodna volja' pri njih eno.« (ODZ, 123). Svoboda od zakona je vrlina za sužnje. Ob drugih priložnostih Nietzsche ne govori o nalaganju zakona in ravnanju iz nujnosti, vendarle pa zahteva neke vrste »nadzor« subjekta nad samim sabo, nekakšno delo na sebi oziroma na lastnih mislih: »Gorje mislecu, ki ni vrtnar svojih rastlin, temveč zgolj njihova zemlja« (JZ, 211), opozarja v *Jutranji zarji* in dodaja, da se v tem primeru zgodi, da misli vznikajo od kdovekod, »in mračno in zlovoljno pogledujejo za nami« (*ibid.*).

Toda na drugih mestih Nietzsche zahteva nekakšno neobremenjenost in nevtralnost, ki ji ni nič tako tuje kot fanatizem resnice in z njim povezana neupogljiva, a ozka zavezanost eni zapovedi: »Bodite previdni, vi filozofi in prijatelji spoznanja, in se varujte mučeništva! Trpljenja 'zaradi resnice!' ... Vaši vesti uničuje vso nedolžnost in fino nevtralnost, napravlja vas odporne za ugovore in rdeče rute, poneumlja, poživalja in poživinja ...« (ODZ, 33). Pa ne le to; v *Ecce homo* postane sporen celo obstoj kakršnega koli projekta: »Kaj 'hoteti', za čim 'težiti', pred očmi imeti kakšno 'željo' - vsega tega ne poznam iz izkušnje. Še ta trenutek gledam na svojo prihodnost – širno prihodnost! – kakor na gladko morje: nikakršna zahteva se ne vrtinči po njem« (EH, 191). O zakonu ne duha ne sluha več, postane celo prepovedan: »Vso površino zavesti – zavest je površina – ohranjati čisto pred vsakršnim velikim imperativom. Previdnost celo pred vsako veliko besedo, pred vsako veliko atitudo!« (EH, 190).

Bistveno pri tem je, da vsaka partikularna zahteva in tudi vsak poskus, dati svojim mislim določeno smer, že pomeni zamrznitev v eni sami perspektivi, enostranski razvoj in blokado vseh preostalih možnosti. Edina zapoved, ki si jo nietzschejevski subjekt tako lahko naloži in si jo obenem mora naložiti, je zahteva po tem, da ne

vztraja pri nobeni perspektivi, pri nobeni partikularni interpretaciji, pri nobeni trenutni »resnici«. Kjerkoli se že nahaja, vselej mora biti pripravljen, da ta kraj zapusti in se odpre naslednji perspektivi. Navada in udobnost ga seveda silita v nasprotno smer, v nekakšno utirjenost na vedno isti poti; medtem ko v polje morale, nietzschejevske nove morale sodi prav nujnost, da je subjekt vedno znova »iztirjen«, in sicer, kar zadeva vsa področja življenja, saj se povsod vrši analogen proces: interpretacija. Prične se že pri zaznavanju: »Našemu očesu se dozdeva udobneje ob dani priložnosti znova ustvariti že večkrat ustvarjeno podobo kakor pa zadržati v sebi različnost in novost vtisa: za to je treba več moči, več 'moralnosti'« (ODZ, 93).

Polifoničen subjekt je tako tisti, ki – če predpostavimo, da zamrznitev v eni perspektivi in ponavljanje vedno istega interpretativnega vzorca oblikujeta subjektov »značaj« – vztraja brez jasne in zamejene oblike v nekakšnem nenehnem prehajanju in spreminjanju.¹¹ Toda, poudarimo še enkrat, ta drža ravno ni drža nekake sproščenosti ali neoliberalnega *laissez-faire*, »pusti, naj teče«, prepustimo se realnemu, nas bo že ono vodilo, tako, da bo prav. Taka drža bi nas pripeljala kvečjemu v že omenjene ustaljene tirnice; nietzschejevski subjekt pa je, nasprotno, neomajno »buden«. Ni sicer subjekt nikakršne vednosti; ne ve, kam ga bo pot pripeljala; vse, kar ve, je, da se mora varovati vsakršnih vnaprejšnjih ciljev, saj se cilj lahko razodene šele, ko prispe nanj; šele tedaj se sploh pokaže *kot* cilj. Iz tega razloga tudi ne more biti subjekt nikakršnega projekta; ne glede na to, kako Nietzsche ceni vse, kar je moglo izpričevati eno voljo, enotnost nagonov in s tem veliko moč, sedaj ni več čas za to; sedanji človek je človek tisoč nagonov, in dati prednost enemu izmed njih bi pomenilo nekakšno utajo najbolj lastnega.¹² K temu na novo odkritemu »najbolj lastnemu« se v kratkem še vrnemo.

O polifoničnosti, menjavi perspektiv in zahtevi po »imeti tisoč oči« smo pisali že v prejšnjem poglavju, v uvodu pa smo nietzschejevskega subjekta opredelili kot mnogoterega, kot skupek nagonov. In vendar: kaj sploh je perspektiva in ali nanjo

¹¹ Pri tem sicer velja opomniti, da zamrznjenje v eni sami perspektivi oziroma, kot bi temu tudi lahko rekli, padec v avtomatizem enega samega nagona, ni »najslabše«, kar se lahko dogodi subjektu, saj, nenazadnje, kaže na nekako ponovno usvojitev vsaj določene mere interpretativne moči. Vse, kar bi Nietzsche lahko očital tej poziciji je, da nastopi prehitro, da se prehitro sprijazni s koncem poti oziroma njeno krožnostjo.

¹² Ta drža pravzaprav ni v tako ostrem nasprotju s prej omenjeno držo umetnika. Ta se sicer, kot smo videli, podreja nujnosti, zaveda se, da »mora«, a ne tudi tega, *kaj* je tisto, kar mora. Skratka, med njegovo naravnostjo in »skokom v dejanje«, umetniškim ustvarjanjem, obstaja rez.

lahko vplivamo? Nam je naša lastna perspektiva sploh *znana*? In kam sploh sodi ta pojem?

Perspektiva je vsekakor nekaj, kar je dosti bolj radikalno povezano s subjektovo individualnostjo kot različna »gledišča« in »stališča«. Perspektiva ni nekak generator subjektivnih mnenj, niti ne izhaja iz subjektivnih določil kot so spol, starost in pripadnost neki skupini, družbi ali dobi, četudi Nietzsche ne zanika, da omenjena določila s svoje stani prav tako bistveno začrtajo subjektovo pot. Veliko bolj temeljno vlogo imajo pri izgradnji perspektive čuti, ki se kakemu filozofu morda zdijo nepomembni, a Nietzsche opominja, da so prav oni tisti, ki še pred vsem drugim umerijo našo podobo sveta. Delo, ki ga opravijo čuti, je, nenazadnje, izhodišče za interpretacijo, ki jo vršijo nagoni.

Perspektiva je videnje sveta, kakor ga po »zakoličenju« s strani čutov v procesu interpretacije opredeli gonska struktura subjekta. Čuti in nagoni so torej tisto, kar subjektu odmeri svet; prvi predvidljivo (četudi običajno nereflektirano) in do neke mere tudi popravljivo, a nikoli v čisti obliki (vedno jih že »zamaže« gonski aspekt), drugi pa vselej spremenljivo, in, kar je bistveno, tako da jim nikakor ne moremo priti »za hrbet«. Od tega, kako so strukturirani naši nagoni, je odvisno naše prvo videnje sveta, pa tudi vsa naslednja, pri čemer se že omenjeni »polip«, nagonaska struktura, lahko bolj ali manj modificira, kar naš pogled obenem spremeni in, kar je pravzaprav isto, preusmeri drugam. Nagon, ki je na delu, s svoje strani »ožari« svet, za njegove številne druge vidike pa pri tem nujno ostajamo slepi.

In medtem ko je vse prej omenjene lastnosti subjekta, ki ga napravljajo za člana neke skupine – preko spola, starosti, izobrazbe, zgodovinske in geografske umeščenosti – mogoče reflektirati in do neke mere tudi opredeliti, kako določajo naše gledišče, svoje nagonске strukture – tistega, v čemer je subjekt bistveno *sam* – ne poznamo ali jo poznamo le slabo, nikakor pa nam ne more biti povsem transparentna, in to iz več razlogov, ki jih bomo še navedli. Vsekakor pa iz tega sledi tudi, da naša trenutna perspektiva ne more biti predmet naše vednosti. In še več, jasno je tudi, da menjavanja perspektiv ni mogoče zahtevati; perspektiva se pač spremeni s spremembo gonske strukture, z drugimi besedami, v teku procesa prisvajanja oziroma interpretacije. Perspektiva ni drugega kot določena bolj ali manj trajna

usmerjenost nagonov – oziroma ustrezno »usmerjena« slika sveta, kot jo daje gonska struktura.

Tu pa se seveda pojavi težava: če menjavanja perspektiv ni mogoče »regulirati«, temveč ga posredno povzroči interpretativni proces, to pomeni, da moramo pravzaprav vseskozi že razpolagati s tistim, kar šele iščemo, namreč z interpretativno močjo. V kolikor na svoji koži občutimo zgolj krizo interpretacije – kar je po Nietzscheju sicer nujno – obenem pa je nismo pričeli v isti sapi tudi že premagovati, tudi »tisočoki« subjekt ne moremo biti.¹³ Z drugimi besedami, »pravi« polifoničen subjekt, torej tak, ki ni ne »objektivni učenjak«, ki perspektive le opisuje, ne »pavliha in opica«, ki jih posnema, ima v sebi že zasnovo, ki vodi k rešitvi, ima vsaj del interpretativne moči še ohranjen. Gre za eno izmed verzij še enega od nietzschejevskih paradoksov: v eni sapi namreč zahteva preseganje samega sebe (»vsa bitja doslej so ustvarila kaj čez sebe« (Z, 12)) in zapisanost nekaki absolutni imanenci, iz katere ne vodi nobena pot (kot namreč tudi reče Zaratustra, »ne hotite nič čez svoje zmožnosti: pri takih, ki hočejo čez svoje zmožnosti, je grda zlaganost« (Z, 331)).

Tipični nietzschejevski subjekt je tako, ponovimo, subjekt kot organizacijski princip velikega mnoštva nagonov, med katerimi pa so vsi približno enako šibki; in njegova slika sveta je zato karseda široka, njegov horizont je svet v najširšem mogočem pomenu. Nasproti mu ne stoji le sedanjost, temveč tudi vsa preteklost s svojim mnoštvom vrednostnih sistemov. Njegov temeljni zastavek v procesu samooblikovanja, s katerim meri na vstop na raven etike, njegov poskus, ponovno zaživeti, je v tem, da bi si karkoli od tega, kar mu prihaja naproti, spet lahko prisvojil. Pri tem ni važno, ali se to zgodi po poti mišljenja, delovanja ali ustvarjanja, kajti vse našteto, naj bo lastno ali tuje, se nekako nivelizira, zadobi enak bitni način, če ga zajame zaslon, na katerem se dogaja interpretacija, ali bolje, ker gre za proces, če ga zajame njeno kolesje. Iz skupnega medija predstave ali jezika, kjer subjekt tako druge kot samega sebe nekako opazuje z vidika Drugega, skupnega – nekako preide

¹³ V tem je tudi zgoraj omenjena razlika med držama aktivnega izkušanja nezmožnosti prisvajanja (kjer, zahvaljujoč tej nezmožnosti, subjekt ve, da nič, kar mu pride nasproti, ni po njegovi meri) in popotništva, kjer je prisvajanje delno ohranjeno, a njegova nezadostnost generira nenehno »preseljevanje«.

v subjekta samega, postane del subjekta oziroma je inkorporiran v njegovo funkcioniranje.

Toda če naj se to zgodi, je nujno vsaj dvoje. Najprej, subjekt mora zapustiti polje enostavne odprtosti in se obrniti k »najbližjemu objektu« oziroma v svoje srečevanje sveta uvesti nekako sosledje, časovnost. Prične se že omenjeno beganje od impulza do impulza – preveč bi bilo reči, da gre za beganje od identitete do identitete, saj ravno zmožnost identifikacije umanjka. To, kar se godi na tej ravni, spominja na gibanje želje od objekta do objekta; noben ni pravi, ali, kot bi rekel Nietzsche, nič nam ne pristoji; ničesar si ne moremo prilastiti. Pri tem ne gre za držo distance, temveč za aktivno izkušanje krize, ki pa ga še ne moremo imenovati menjavanje perspektiv. Do tega pride nekje sredi omenjenega procesa, ko subjekt znova »vklopi« svojo interpretativno moč, ko se torej neha podobnost z gibanjem želje. Ko spet prične vrednotiti, z drugimi besedami, ko ne ve le, da noben objekt ni pravi, temveč tudi, če nič drugega, vsaj to, zakaj ni pravi. Tedaj si objekt znova prisvoji, četudi le v negativnem smislu. Kdaj in če se to zgodi, je, kot rečeno, odvisno od nečesa v subjektu samem; vendar subjekt o tem vnaprej ne ve ničesar. Pa tudi, kar zadeva sam dogodek interpretacije, mu je pravzaprav lastno, da se ne zgodi v mediju zavesti, oziroma da ga ta doseže, ko je že bolj ali manj pri koncu, za nazaj. Subjektova pot od objekta do objekta je tako pot nenehnih prekinitev, pot, ki jo sekajo nekakšne trenutne pozabe, nujne za vsakršno prilastanje. Vsaka uspela prilastitev pa pri tem nekako predrugači subjekta; prinese novo perspektivo.

Pot, ki jo je prehodil sam, pa v *Ecce homo* opiše takole:

»Od bolne optike k *bolj zdravim* pojmom in vrednotam in spet obrnjeno iz polnosti in samozavesti *bogatega* življenja pogled navzdol v skrivnostno delo dekadencega instinkta – to je bila moja najdaljša vaja, moja prava izkušnja, če le v čem, sem postal v tem mojster. Zdaj jo imam v roki, imam roko za *prestavljanje perspektiv ...*« (EH, 163).

»Mi smo eksperiment« – toda s ciljem

Toda kljub samozavesti, razvidni iz zgornjega navedka, velja, še enkrat, da subjektu v veliki meri ostane skrito, kaj se z njim godi; prej kot da bi sam imel vse niti v rokah, gre pač za to, da se izroči nekemu dogajanju. »Mi smo eksperimenti,« opiše Nietzsche to novo držo (JZ 233); toda daleč od tega, da bi bili tudi – eksperimentatorji. A pri tem gre za proces z določenim ciljem, ki se je že pokazal, ko smo omenili ponovno zmožnost vrednotenja; tisto bistveno, kar naj bi subjekt na koncu dosegel, je seveda – njegovo novo dobro oziroma njegove lastne vrline.

Takole pravi Nietzsche v zvezi s tem: »... mi bomo, če naj bi imeli kakšne vrline, imeli samo take, ki se bodo naučile najboljše ujemati z našimi najskrivnejšimi in najbolj pristrčnimi nagnjenji, z našimi najbolj žgočimi potrebami: no, pobrskajmo kdaj za njimi v svojih blodnjakih! ... In kaj je lepšega, kakor *stikati* za lastnim vrlinami?« (ODZ, 125).

Toda kaj naj bi pravzaprav pomenilo, da se bodo naše vrline ujemale z »našimi najskrivnejšimi in najbolj pristrčnimi nagnjenji«? Kot je videti, gre v procesu menjave perspektiv za to, da damo prosto pot nagonom, da si medsebojno izborijo prednost oziroma oblikujejo vsakokratno hierarhijo; toda kako ob tem razumeti siceršnjo nenaklonjenost, s katero Nietzsche obravnava vsakršen pretiran razmah nagonov (tako, denimo, z eno svojih običajnih bodic zatrdi, da angleška »goved pijancev in razuzdancev« (ODZ, 163) doseže že veliko, če pade v krščanski spokorniški krč)? Tu je treba ponovno poudariti, da gre za proces, ki mu je lastna nenavadna mešanica hotenega in nehotenega, volje in prepustitve; hotena je subjektova »budnost«, s katero pazi, da ostane odprt za novo, tuje, tisto, kar se upira privajenosti, za tisto, skratka, s čimer sprva »ne ve, kaj početi« (medtem ko »pijanci in razuzdanci« napravijo prav to napako, da »zamrznejo« v eni perspektivi). Kar pa ne more biti hoteno, so seveda spremljajoče gonske reakcije. Na gonsko strukturo oziroma perspektivo torej ne moremo vplivati neposredno; z nenehnim kroženjem med različnim materialom, na katerem se nagoni udejanjajo, pa lahko posredno prispevamo k temu, da njihov potencial čim bolje pride do besede; vendar pa o tem nikoli ne dobimo potrdila.

A pri tem je bistveno, da naše vrline niso nekaj, kar med eksperimentiranjem po naključju najdemo in prepoznamo kot svoje. Proces eksperimentiranja je sicer neizogiben, vendar je njegov izid dosti manj naključen, kot se je morda v začetku zdelo; v njem ni nič samovoljnega, in naše dobro, ki ga nazadnje najdemo, ni naše zato, ker bi si ga poljubno izbrali z »jedilnika«, temveč, ker se ujema z nečim nevedenim v nas. Ali, kot reče Nietzsche v *Ecce homo*, postanemo lahko samo to, kar smo; da pa bi postali to, kar smo, je obenem nujno, da niti malo ne slutimo, *kaj* smo (EH, 190).

Da pa *nekaj* zmeraj že smo, da iz nas govori nekaka »prva narava«, Nietzsche pove na številnih mestih; pri tem je jasno tudi, da je »prva narava« nekaj, preko česar ne moremo, zato je nekako največ, kar lahko naredimo, to, da najdemo nekakšno soglasje z njo. »In naj mi pride ne vem kaj kot usoda in doživetje (...), nazadnje človek doživlja samo še samega sebe« (Z, 177), pravi o tem cilju Zaratustra.

Tisto »nekaj« na našem dnu govori iz nas, četudi nekako proti naši volji in v nasprotju s kasneje pridobljeno vednostjo. Sem Nietzsche prišteva tudi, denimo, svoje dobro znane nazore o ženskah, ki jih v *Onstran dobrega in zlega* uvede z naslednjim pojasnilom: »Učenje nas spreminja, dosega isto, kar vsa prehrana, ki ravno tako ne samo 'ohranja' -: kakor je znano fiziologu. Ampak na našem dnu, čisto 'tam spodaj', je seveda nekaj nepoučljivega, granit duhovne usode, vnaprej določena odločitev in odgovor na vnaprej določena izbrana vprašanja. Pri vsakem kardinalnem problemu govori nespremenljivi 'to sem jaz'...« (ODZ, 141).

In še: »Marveč z enako nujnostjo, kakor drevo obrodi sadove, rastejo iz nas naše misli, naše vrednote, naši Da in Ne in Če in Ali – vsi sorodni in povezani med seboj in priče Ene volje, Enega zdravja, Enega ozemlja, Enega sonca« (GM, 208).

V nas se torej skriva nekaj lastnega; kot denimo reče o mnogoboštvu, je to »človekovo svobodomiselstvo in mnogomiselstvo; moč priskrbeti si nove in lastne oči in zmeraj znova nove in še bolj lastne...« (VZ, 146).

Na našem početju in celo na navidezno povsem arbitrarni prepustitvi nagonskim vzgibom torej ni dosti poljubnega, in, kakor smo videli že prej, tudi prav dosti hotenega ne, s to izjemo, da je treba vztrajati v polju boja nagonov, ne pa se »zatakiniti« v avtomatizmu ponavljanja uveljavitve enega samega od nagonov. Ali drugače, tisto, kar mi občutimo kot naključno in poljubno, vselej že odgovarja naši gonski strukturi; obenem pa to seveda implicira, da se z omenjenim »granitom« čisto »spodaj« nikakor ne moremo identificirati.

Toda če je Nietzschejevo pisanje nekak nauk imanence, v skladu s katerim moremo od sebe zahtevati le, da postanemo tisto, kar smo, kakšen smisel ima potem kakršno koli prizadevanje, saj, kot se zdi, subjektovo najbolj lastno – in česar sam, kot rečeno, ne občuti kot lastno – kot nekak osebni pečat vselej že govori iz njega? Tu je treba vpeljati neko razlikovanje: kot je razvidno iz gornjih izvajanj, seveda velja, da je posameznikova gonska struktura tisto, s čimer je mogoče pojasniti njegovo mišljenje in delovanje in ki hkrati tudi vsakršnemu prihodnjemu mišljenju in delovanju začrta okvir. To je razvidno zlasti iz naših hipnih odzivov na dražljaje, ki jih pogosto občutimo kot nekaj nerazumnega in nehotenega, dražljajem povsem neprimerne. A to še ni vse. Kot smo že omenili, se gonska struktura ves čas spreminja; da pa bi se rešili zagate, moramo predpostaviti, da se tudi *razvija* v neko določeno smer. Skratka, »prva narava« je res zmeraj že dana, toda obenem tudi *postaja* tekom procesa, ki vodi k določenemu, a neznanemu cilju.

Če ponovno navedemo zgoraj le začeti citat, se izkaže, da se proces postajanja izteče takole:

»Vso površino zavesti – zavest je površina – ohranjati čisto pred vsakršnim velikim imperativom. Previdnost celo pred vsako veliko besedo, pred vsako veliko atitudo! Same nevarnosti, da se instinkt prežgodaj 'razume' --. Medtem v globini *raste in raste* (podčrtala E. S.) organizatorna, k vladanju poklicana 'ideja' - začenja ukazovati, počasi vodi iz ovinkov in zavinkov *nazaj*, pripravlja *posamezne* kvalitete in zmožnosti, ki naj se nekoč izkažejo, nepogrešljive kot sredstvo za celoto – zapovrstjo oblikuje vse *služeče* možnosti, preden dovoli razglasiti kaj o prevladujoči nalogi, o 'cilju', 'smotru', 'smislu'«. (EH, 190).

»Svoje barve, svoj čopič, svoje platno«

Nietzsche na tem mestu – pa tudi drugod, v tem smislu je, denimo, mogoče brati tudi celotnega *Zaratuastro* – vpelje koncept neznanega cilja, ki se sam od sebe uveljavi tekom subjektive poti, in ki ne more biti nič drugega kot razvitje zasnutka nečesa subjektu najbolj lastnega. »Cilj«, »smoter« in »smisel« so namreč lahko le odgovor na nekako specifično, do kraja razvito strukturo subjekta.

Če kaj, torej subjekt po Nietzscheju zagotovo ni svoboden, da bi se razvil v karkoli; zato njegova odločitev tudi ne more biti odločitev za pozitiven cilj, temveč se znova in znova vrši na križišču množstva subjektivnih poti, izmed katerih je treba vselej izbrati najdaljšo, tisto, ki na videz nima jasnega cilja. Nietzschejevska etika je locirana v presečišče nujnosti, ki jo predstavlja subjekt kot kaotično množstvo nagonov, in možnosti, ki jih je do konca treba ohranjati odprte; vrši se v območju paradoksnega zakona, ki ne zahteva ničesar, razen tega, da ničemur ne ostanemo zavezani, da smo se zmožni posloviti od vsake države, vsakega projekta, ki smo si ga maloprej prilastili. Gre za etiko, ki se po eni strani kaže kot absolutno nezaupanje realnemu, saj subjekt dobro ve, da je še kako nagnjen k zamrznitvi v eni sami perspektivi, do česar lahko pride, kakor hitro nagone spusti izpod »nadzora«; po drugi strani pa ta strah pred prehitrim poenotenjem subjekta rodi prav nekako »vodeno« zaupanje realnemu.¹⁴

Še drugače povedano, subjekt zagotovo ne more odločati o tem, na kakšen način bo sprejel tuje, ki mu pride naproti; lahko pa odloči, ali ga bo sprejel ali ne. Rečeno z Aristotelom, iz želoda lahko zraste hrast, ali pa ne; ne more pa zrasti, denimo, bukev. Subjekt lahko svojo naravo dokončno uresniči, in na tem ni nič poljubnega, četudi daje še tak videz poljubnosti; lahko pa se razvoj konča kjerkoli vmes.

¹⁴ O državi zaupanja realnemu, ki je lastna antični etiki, ne pa več tudi moderni, glej tudi: Jelica Šumič Riha, *Mutacije etike*, Založba ZRC, Ljubljana 2002, str. 15. V tej zvezi bi morda lahko razumeli tudi opazko o aristotelizmu Nietzscheja.

Toda kaj za subjekta pravzaprav pomeni to doseganje lastne narave, kakor je mogoče razumeti dogodek, ki ga oznanja Nietzsche? Kaj se je za subjekta dejansko spremenilo, v koliko gre za resnično novo pozicijo in kako jo razumeti? Oglejmo si enega od citatov na to temo, ki sodi še v zgodnejšo fazo Nietzschejevega ustvarjanja:

»Oh, premagati bo treba veliko dolgočasje, potrebnega bo veliko potu, preden bomo našli svoje barve, svoj čopič, svoje platno! – In tedaj še zdaleč ne bomo mojster svoje umetnosti življenja – zato pa vsaj gospodar v svoji delavnici« (ČP, 551).

Za kaj gre? Subjekt onkraj točke preloma – zakaj tu gre za prelom – ni mojster, je »le« gospodar; svojega najbolj lastnega, »prve narave«, do katere se je dokopal, *nima* (v oblasti), temveč *je* (postal) ona. Njegovo lastno dobro, ki ga je našel, »čopič, barve in platno«, pa je *njegov* princip vrednotenja, *njegova* perspektiva, ki mu omogoča, da si vse, kar mu prihaja naproti, znova v polnosti prilašča. Rečeno z Nehamasom, drži, da nobena perspektiva ne zajame realnosti bolj točno kot druga, vendar pa to, da nobena izmed njih ni »resnična«, ne pomeni, da niso nekatere izmed njih boljše od drugih; boljše seveda z vidika posameznega subjekta (Nehamas 1985, 49). Pri tem, še enkrat, si jih ni izbral sam, temveč jih je dosegel v procesu menjavanja perspektiv.

Subjekt je samega sebe na novo ustvaril, in sedaj je ta stvaritev; ne njen stvarnik. Obenem pa to pomeni, da je sebe znova ustvaril – kot ustvarjajočega, da se je zmožnost interpretacije kot ustvarjanja v njem v kar največji moči spet prebila na plano. Za ustvarjanje pa je nujno potrebna določena hierarhija nagonov, ki subjektu v polni meri šele omogoči nekaj takega kot je lastna perspektiva. Vendar pa to ne pomeni tudi, da je pri zadnji, dokončno najdeni perspektivi zdaj obstal in se za vselej »zrasel« z njo (česar se je bilo prej treba tako ogibati); naj bo še tako paradokсно, a novi subjekt je pravzaprav predvsem subjekt, ki se je znova zmožen – spreminjati. Če si še enkrat ogledamo vse podvrste starih, »neposrečenih« subjektov, vidimo, da so bili sicer ves čas bombardirani od tujega in s tem takorekoč od nekakšnih potencialov za spreminjanje; pa vendar so nekako ostali ves čas isti; nič jim ni prišlo »do živega« (kajti, kot rečeno, tudi tistega »živega« v njih ni bilo več dosti). Nasprotno pa je sedaj odkrita perspektiva šele prva v vrsti mnogih novih, od katerih bo ob svojem času za subjekta vsaka najboljša. Šele tu subjekt takorekoč znova vstopi v dejansko »izmenjavo snovi« s tujim; ga spreminja po svoji meri in se pri tem

sam spreminja. Doseženje in sprava s svojo »prvo« naravo tako implicirata prav ponovno zmožnost spreminjanja.

Vendarle pa to ni vrnitev v nekak pretekli »zlati čas« različnih zgodovinskih zgledeov uspelega prisvajanja, ki jih sicer rad navaja Nietzsche. Prelom, ki ga oznanja, sicer nedvomno zadeva zgolj subjekta in ne »družbe« ali »sveta«, a je kot tak dovolj radikalen. Kot je dobro znano, nikakor ne gre le za to, da bi nove vrednote preprosto nadomestile stare, temveč se subjektov »ustroj« in s tem celoten univerzum docela prestrukturirata v tej smeri, da so v novo luč postavljena vsa njegova dejanja, saj je subjektu povrnjena zmožnost interpretacije. Če si prej ničesar ni mogel prisvojiti, če noben objekt ni bil »pravi«, je zdaj vsak »pravi« natanko zato, ker si ga spet lahko prisvoji, četudi tako, da ga zavrne. »Slabih« objektov v tem procesu ni več ali pa so nemudoma pozabljeni. Lahko bi rekli, da novi subjekt sploh šele zdaj *ima* vrednote, četudi jih bodo morda že jutri zamenjale nove.

Subjekt tako slednjič lahko ustvarja iz sebe in ne šele »na poziv«, torej v odgovor na dražljaj; pri čemer zadobijo bistveno drugačno naravo sile, ki ga tvorijo, saj iz reaktivnih postanejo aktivne.¹⁵ Če ga je pred tem doživljanje in delovanje vselej že prehitelo, ga ujelo nepripravljenega, zdaj sam postane ta, ki nekako da pobudo za vse, kar se mu godi.

Novemu subjektu je poleg tega lastna tudi določena specifična časovnost, ki smo jo že omenili, rekoč, da sleherno dejanje interpretacije pri Nietzscheju sovpade z momentom pozabe; nujnost biti zmožen pozabiti mu je dobro znana, in na najhujšo obliko paraliziranosti je obsojen prav organizem, ki tega ne zna. Absolutno kreativen subjekt pa je lahko le subjekt nekakih plastečih se večnih sedanjosti; v vsakem kreativnem dejanju se rodi na novo, podobno kot Leibnizov kitajski cesar, ki pride na svet v trenutku smrti subjekta in ne ve ničesar o svoji prejšnji inkarnaciji. Kakor si sopripadata stari subjekt in zgodovina, tako si pripadata novi subjekt in večno vračajoči se režnji sedanjosti; to pa seveda implicira desubjektivacijo oziroma rojstvo subjekta, ki nenehno izginja v krogotoku ustvarjanja. V toliko bi lahko rekli, da se

¹⁵ Da je šlo v dosedanji zgodovini predvsem za to, da je vse, kar je zmoglo biti iz sebe ustvarjajoče, torej aktivno, slejkoprej zapadlo v reaktivnost, medtem ko bodo po novem sile postale spet aktivne, je osnovna teza Deleuzove knjige *Nietzsche in filozofija*.

deloma tudi razreši navzkrižje zahtev po preseganju samega sebe in po sledenju poti, po kateri vselej že stopamo; transcendiranje samega sebe se zgodi prav kot dokončni padec v imanenco.

Na tem mestu moramo zavrniti tudi sicer zanimivo Nehamasovo rešitev, ki pa zanemarija prisotnost momenta reza pri Nietzscheju. Kot namreč predlaga Nehamas, naj bi bil cilj nietzschejevskega subjekta nekakšno postopno vse večje »pripetje« samega sebe na svoje doživljanje, ravnanje, izkušnje. Karkoli se nam zgodi, vse moramo znati sprejeti kot naše, vsemu vtisniti nekak svoj pečat; vključno s preteklim, od katerega smo se morda že distancirali, a vendar ostaja del nas (denimo Nietzschejevo wagnerjanstvo). Novi subjekt je po njem ta, ki je zmožen podeliti konsistentnost in red svojim doživetjem, pri čemer je vsako posebej afirmirano, četudi prav kot zavrnjeno (Nehamas 1985, 177–191). Ne gre, skratka, za to, da bi si želeli konstantnost značaja, ki je nujno mnogoter in spremenljiv, temveč za to, da skušamo »prilastiti si in organizirati kot lastno vse, kar smo storili ali vsaj to, kar vemo, da smo storili, v koherentno celoto. Gre zgolj za to, da smo zmožni sprejeti vse te stvari, dobre in slabe, kot stvari, ki smo jih storili« (Nehamas 1985, 190).

Toda pri tem imamo znova opravka s subjektom kot nekakšnim krovnim principom vseh svojih doživetij – koncept, ki je inkompatibilen s konceptom kreativnega subjekta. Zdi se sicer, da je nehamasovski subjekt prav subjekt ponovne zmožnosti interpretacije/kreacije; toda v resnici je za to, da ta proces ponovno steče, potrebno, da subjekta ne »moti« nič, kar v ta proces ne sodi. Nehamasova rešitev, z drugimi besedami, zanemari nujnost preloma in v bistvu ustvarja nekakega »velikega« subjekta, ki sicer morda res ni neka »vreča«, nek princip enotnosti vseh svojih dejanj, je pa zato vsaj »sveženj«, ki jih povezuje. O drži, ki jo predlaga – in o kateri, mimogrede, ne pojasni v zadostni meri, kako je mogoča, saj je prav njena nemožnost tisto, kar bega Nietzscheja – pa si prav lahko predstavljamo, da se vzpostavi, denimo, zgolj po poti vztrajnega dela na sebi.

Toda po Nietzscheju to, da je proces interpretacije znova vzpostavljen v svoji polnosti, pomeni vpeljavo novega načina biti subjekta; subjekt pravzaprav v celoti *postane interpretacija*; ves je v svojem vsakokratnem prilaščanju objekta, česar sedaj ne motijo nikakršni »slabi« objekti, ki bi se vrivali in motili proces; niti tega ne moti

naša nezmožnost pozabiti oziroma odnos do preteklosti. Subjekt postane subjekt nekake gotovosti, ki nič več ne niha, ki mirno sledi svoji poti od objekta do objekta. Gre za nekakšno neprekinjeno pot od vzgiba do vzgiba, na kateri vselej obstajata le subjekt in njegov objekt; in na kateri se subjekt ves čas spreminja (kot se s prebavo seveda spremeni tudi objekt). Subjekt, skratka, je v tem procesu ves za objekta.

Vse dokler proces interpretacije ni stekel gladko, so bili tu še nekaki »nemogoči« objekti, ki se jih ni dalo utelesiti in ki so povzročali težave. Razmerje med nagoni in objekti je bilo nekako neuravnoteženo; razdrobljena gonska struktura je pripeljala do poplave objektov, ki ji nato, dokler je bil sam v neredu in brez ustrezne hierarhije, subjekt ni mogel biti kos. Objekti so se medsebojno izpodrivali, noben od njih si ni mogel zagotoviti prednosti, saj se je zdelo, da so vsi enako pomembni, in podobno. Na tej stopnji je subjekt hkrati nujno ostajal na določeni distanci do objektov.

Nova drža pa uveljavi subjekta kot tisto, kar je vselej že bil: množstvo sil (in ne skupek dejanj!) oziroma organizacijski princip tega množstva, tisto nekaj, kar jih drži skupaj, da ne razpadejo, četudi so pri tem v nenehnem boju. Pri tem pa zbledi moment, ki ga običajno povezujemo s subjektom, namreč samozavedanje, ki ga ima Nietzsche za nekaj pozen in nebistven dodatek. To pa obenem pomeni, da nujno umanjka tudi subjektova distanca do samega sebe in hkrati do lastne zgodovine.

*

Glede na prej rečeno o padcu v imanenco dodajmo, da obenem tudi že za »starega« nietzschejevskega subjekta, četudi še nenehno vztraja v nekem nejasnem »zunaj« glede na svojo gonsko strukturo (v kolikor začete interpretativne procese nenehno prekinja s tem, da se v ničemer ne more prepoznati, vztraja kot razmik med različnimi identitetami), drži, da je pravzaprav ves čas obsojen sam nase. Vsaj v kolikor ga razumemo iz nekakega hoteno-nehotnega zasledovanja njegovega najbolj lastnega, kar se dogaja kot poskus, obuditi interpretativno moč in kot menjavanje perspektiv, velja, da vselej vztraja v nekakšni izolaciji, zaradi česar je Nietzsche že v izhodišču daleč od tega, da bi svojemu subjektu podtaknil kakršen koli političen projekt.

V kolikor namreč vsakršno subjektivno delovanje pade pod skupni imenovalec procesa interpretacije, pa naj bo ta uspela ali ne, je subjekt že obsojen na samoto. Drži seveda, da interpretacija ni nič drugega kot nenehna »izmenjava snovi«, prilagajanje tujega in potujevanje lastnega; toda tuje kot tuje poleg subjekta ne sme obstati, saj je to že znamenje – slabe prebave. Rekli smo sicer, da nietzschejevskega »višjega človeka« s foucaultovskim arheologom družijo prav pripravljenost, odstopiti pred tujim, vzeti ga zase; toda tu je treba dodati še, da je pri Nietzscheju to vselej le prehodna stopnja, polno vzetje zase dekadence le zato, da bi jo lahko premagali.

Na tem mestu bi se zato lahko vprašali: ali je Nietzschejevemu subjektu vnaprej zaprta pot delovanja v skupnem? Ali torej ne velja le, da mu po krivici očitamo simpatiziranje z »veliko politikom« nacizma, temveč, da je njegovemu subjektu sleherni politični projekt v osnovi tuj? In, konec koncev, kako lahko to trdimo, ko pa je nazadnje jasno, da tudi nagoni pot do svoje realizacije najdejo prav v skupnem? V naslednjih poglavjih bomo skušali pokazati, da pri Nietzscheju vendar obstajajo nastavki vsaj za delovanje v intersubjektivnem, če že ne v polju »mrzle pošasti« države.

Nagon in maska

Nietzschejeva misel je namreč tako večplastna in polna paradoksov, ki jih tudi s pomočjo take ali drugačne dialektike ni mogoče obiti, da ponuja izhodišča še za drugačno rešitev. Nenazadnje moramo na to pomisliti že spričo dejstva, da je Nietzsche precej nenaklonjen ideji kakršnega koli ciljno usmerjenega dogajanja v zgodovini; in če je celotna zgodovina neke stvari »lahko neprekinjena znakovna veriga vedno novih interpretacij in priredb, katerih vzroki sami ni nujno, da so v medsebojni sovisnosti« (GM, 264), razvoj neke stvari, navade, organa pa »ni niti najmanj njegov progressus h kakemu cilju«; če torej vsaka stvar obstoji prav kot brezciljno platenje interpretacij, se lahko vsaj vprašamo, s kakšno pravico je moč subjektu namesto tega pripisati nekaj v tolikšni meri substancialnega, kot je »prva

narava«. ¹⁶ Oziroma, v koliko smo skupaj z Nietzschejem upravičeni vpeljati teleološki moment razvoja in njegove zadnje stopnje.

Omenjeni drugačni rešitvi, ki bo s svoje strani osvetlila in dodatno pojasnila tudi prvo, se nameravamo približati s pomočjo pojmovnega para nagona in maske. Da pa bi lahko kaj povedali o tem, se moramo ponovno vrniti k mehanizmu delovanja nagonov po Nietzscheju in dodati nekaj poudarkov.

Kaj so, skratka, nagoni? Nagoni so sile. Sile, ki so bodisi močnejše, bodisi šibkejše; ki se med sabo bojujejo za prevlado; poleg tega so sile to, kar so, prav po tem, da so vselej usmerjene, in sicer na svoj objekt. Za to, da se sila potrdi, ni dovolj, da se (momentano) uveljavi nad drugimi silami, temveč je njena uveljavitev prav v tem, da se polasti nekega objekta. To pa pomeni, da ga po svoje preoblikuje, torej interpretira. Nagoni se zadovoljujejo po poti interpretacije.

Nietzsche poleg tega dobro ve, da je vsak nagon sebičen; druge nagone skuša zatreti, pa tudi za dobrobit organizma mu ni mar. Kot je znano, organizem obstaja le tako dolgo, dokler v njem obstaja več sil v spremenljivem ravnovesju; če se dalj časa uspe uveljaviti le ena izmed njih, gre to na račun vseh drugih in organizem propade. Ob tem velja poudariti tudi, kar je bilo rečeno že zgoraj; delovanje nagona se zmeraj vrši v nekaki samoti: obstajata le nagon in njegov objekt v svojem prepletu. Delovanje nagona je pač delovanje, ki je nujno usmerjeno na objekte; zanj vsaka stvar obstaja le v modusu objektivnosti, vsaka stvar mu je prezentirana na nekakem zaslonu, ki jo napravlja za objekt. V toliko niti ni na mestu vprašanje, ali se interpretacija vselej godi le v mediju zavesti; odgovor bi bil seveda »ne«, interpretacija se godi tudi skozi, denimo, delo in delovanje v intersubjektivnem svetu in s povsem »materialnimi« učinki; vendar pa za proces interpretacije to, strogo vzeto, ni nikakršna razlika. »Interpretandum« vselej obstaja le v enem, specifičnem bitnem načinu.

To pa obenem – kot je že iz povedanega razvidno – ne pomeni, da nagoni niso na nek svoj in zanje pogosto celo usoden način vklopljeni v socialno okolje, niti, da vanj ni vklopljen nietzschejevski subjekt. Nasprotno; prve zametke subjekta je seveda

¹⁶ V zvezi s tem Nehamas pravi: »... lastnosti stvari niso drugega kot njihovi učinki na druge stvari, vključno z nami kot opazovalci« (Nehamas 1985, 80).

nujno iskati v skupnosti, ki ji pripada. Tudi o nietzschejevskem subjektu bi lahko rekli, da se oblikuje na mestu, kjer pred njim obstaja nekak heideggrovski javni »se«; institucije, norme, vrednote, ki vnaprej začitajo življenjsko pot tipičnega subjekta. »Subjekt«, ki to strogo vzeto še ni, v začetku ne počne drugega, kot da ponavlja za drugimi subjekti. Na tem mestu lahko pri Nietzscheju, podobno kot pri Foucaultu, govorimo o nekakšni produkciji podobnih subjektov.

Kje in kdaj na »sceno« torej stopi subjektovo individualno? To se zgodi prav z nastopom nagonov, kajti, kot vemo, je naše specifično prav naša podedovana gonska struktura. Subjekt se rodi s pojavitvijo nagonov na kraju, kjer je bilo prej dogajanje v javnem »se«. Ta prvotni zamik se ohrani tudi kasneje, saj je iz tistega dela *Jutranje zarje*, kjer Nietzsche podrobno obravnava delovanje nagonov, razvidno, da obstaja nekak minimalni razmik med delovanjem subjekta in samo uveljavitvijo nagona. Nagon kot interpret je torej zmeraj tudi korak za delovanjem in ne le, kot smo videli v prvem poglavju, korak za zaznavanjem.

Subjekt najprej obstaja šele v formi zasnutka, v nediferenciranem skupnem. Subjekt, ki ima to šele postati, že deluje v javnem »se«. In šele nato se na to delovanje – nič manj pa tudi na telesno dogajanje in zaznavanje – »obesijo« posamezni nagoni, ki skrbno »pregledajo« ves ta material, če se vmes morda najde kak objekt zanje. (Kot bomo videli, glede objektov nagoni v splošnem niso posebej izbirčni.)

Za to, da med našimi dejanji in trenutkom, ko se vanje umestijo nagoni, obstaja razmak, priča tale odlomek: »... bodisi da človek teče ali miruje ali se jezi ali bere ali govori ali se bori ali vriska, nagon v svoji žeji pretipa tako rekoč prav vsako stanje, ki zajema človeka ...« (JZ, 94). Nietzsche navede še drug primer; ko je nekega dne hodil po ulici, se je vpričo njega nekdo nenadoma zrušil na tla; in medtem ko so nekateri ljudje »zagnali paniko«, mu je sam mirno pomagal, dokler se ni postavil na noge. Ko bi za ta dogodek vedel vnaprej, kdove, kako bi reagiral, dodaja Nietzsche, najverjetneje pa bi bil ves iz sebe in celo sam »zgubil glavo«, saj bi v vmesnem času »vsi mogoči nagoni imeli čas, da si predstavijo ta doživljaj in ga komentirajo« (JZ, 96).

Prav z opisanim vstopom nagonov v naša dejanja pa se šele prične dejanska »zgodovina« subjekta ali, glede na vse, kar ima Nietzsche povedati o smrti subjekta, zgodovina nekakega kvazi-subjekta kot skupka delovanja nagonov, ki je samemu sebi v veliki meri neprosojno. Ta zgodovina se dogaja v nekakih intervalih; subjekt se obnaša kot »podobni subjekti«, dokler na njegovo početje ne plane en ali več nagonov; in zgodba se ponovi ob vsakem delovanju. O tem, kako se »vselitev« nagona zgodi, ne vemo nič, nanjo lahko sklepamo šele posredno, denimo iz pojava *ponavljanja*, ki, kot ve že Nietzsche, je znak, da ima subjekt »značaj« (in obenem, da je na delu nek spreten nagon, ki mu uveljavljanje dobro uspeva).

Seveda bi se morda pri tem kdo vprašal, kako je z navidez povsem spontanimi dejanji, ko pride do nekakšnega »izbruha«, denimo, agresivnosti, ki sam po sebi ne sodi niti v običajno delovanje v skupini niti pred njim ni mogoče odčitati kakega predhodnega dogajanja, v katerega bi se nato umestil nagon. Drži, da v tem primeru res ni bilo razmaka med nagonom in delovanjem, da sta nagon in tisto, kar je ta prepoznal kot svoj ustrezni izraz, nastopila takorekoč istočasno; kljub temu pa je bilo tako nepričakovano udejanjenje nagona vendarle odziv na nek drug dražljaj. Kot vemo, sile pri »starem« subjektu delujejo pač bistveno re-aktivno.

Toda to še ni vse. Nagoni so se pri tem prisiljeni ravnati v skladu z zahtevami skupnosti, ki ji subjekt pripada; in, kot rečeno, je to mogoče, ker glede objektov niso pretirano zahtevni; v to poglavje, nenazadnje, sodi tudi celotna zgodba o nastanku slabe vesti, ki jo Nietzsche razume kot ponotranjenje agresivnosti, ko v družbi zmanjka »kanalov«, kamor bi jo bilo mogoče odvesti. Jakost nagonov narašča in pada glede na zahteve skupnosti; glede na zahteve skupnosti se spreminjajo tudi njihovi objekti. Vendar pa tega ne smemo razumeti, kot bi bili nagoni zgolj »žrtve« zunanjih norm; sposobni so se jim tudi aktivno prilagoditi. Nagoni kalkulirajo; lahko bi rekli, da se »učijo na izkušnjah«. Če nagon presilovito izbruhne v obliki, ki v dani družbi ni sprejemljiva ali običajna, bo pač zatrt, zato v bodoče pazi, da si namesto tega izbere katero izmed dovoljenih oblik, ki mu bo omogočila uveljavitev tudi na »daljši rok«. V Nietzschejevih delih mrgoli zgledov za tovrstno prilagajanje, in najpogosteje se mora seveda prilagoditi kateri izmed agresivnih nagonov. Slovito (krščansko) usmiljenje, ki ga Nietzsche vselej razume kot izraz želje po premoči nad drugim, je tako ena za Nietzscheja najbolj znanih »preoblek« agresivnosti, ki nastopi

deloma resda zato, ker subjekt drugačne ni več zmožen, ker je prešibek za kakšne bolj »uničujoče« pojavne oblike, deloma pa tudi zato, ker je to pač družbeno sprejemljiv izraz, skozi katerega se agresivnost uveljavi brez težav, a dovolj učinkovito: kot je dobro znano, Nietzsche altruizem razume kot način, kako na drugega skrivaj gledamo zviška, ga napravimo za neškodljivega člana družbe, ki potrebuje našo »pomoč« in podobno. V skladu s prej povedanim pa bi lahko dodali še, da je subjekt najprej deloval v skladu z altruistično zapovedjo kot načinom delovanja, povzetem po okolju; in šele nato je nagon to početje prepoznal kot uporabno zase.

Nagoni torej, še enkrat, poti do zadovoljitve ne najdejo le v telesnem dogajanju, temveč tudi v intersubjektivnem. Pri tem je treba zgoraj povedano nekoliko dopolniti; drži sicer, da so nagoni ti, ki preiskujejo že obstoječe delovanje v javnem »se«, da bi našli kaj zase; toda, kot smo videli, se po njem dejansko tudi ravna, se mu aktivno prilagajajo in nato spet s svoje strani pobudijo tako ravnanje, ki jim odgovarja oziroma v katerega se lahko umestijo. Vzročnost med delovanjem in nagonsko sfero je tako obojestranska.

S tem, ko se v naše delovanje naselijo nagoni, pa nastopi tudi nekak razcep, ki samemu subjektu še ni inherenten, temveč ga lahko označimo kot razcep med subjektom in intersubjektivnim. Gre za razcep med nagonom in njegovim izrazom oziroma načinom njegovega povnanjenja, ki z vidika samega nagona sicer ne obstaja (če ostanemo pri prejšnjem zgledu, nagon je vselej agresiven, pa če je to navzven razvidno ali ne), obstaja pa z vidika intersubjektivnosti. Trditev o zlaganosti nekega dejanja je lahko izrečena le z mesta skupnega. Tovrstno povnanjenje nagona Nietzsche na nekaj mestih imenuje *maska*; in kot vsaka maska seveda tudi ta ne »drži« stoodstotno; skratka, nagon je lahko bodisi prepoznan, da pravzaprav ni tisto, za kar se izdaja, lahko pa tudi ne.

Pri tem velja opozoriti tudi na to, da je maska vselej tudi način, kako najprej in večinoma dojemamo sami sebe. Kot rečeno, o svojih nagonih ponavadi vemo bolj malo, in zato se svoje skrite agresivnosti lahko zavedamo prav tako malo kot naša okolica (ali celo še manj). Intersubjektivnost je pač naše rojstno mesto, vanjo nismo zgolj umeščeni od zunaj; in zato se naše prevladujoče razumevanje samih sebe vrši v

njenih terminih. Maska je simbolni mandat, ki nam ga podeli družba, in ki ga dojemamo kot bistven del samih sebe. Ena od vlog, ki so na voljo, je, denimo, vloga filozofa; iz nje se razumemo in jo jemljemo karseda resno; toda, kot opozarja Nietzsche, nobena dejavnost ni varna pred vdorom nagona, in tudi tu se nemudoma vtihotapi: »Večino filozofovih zavestnih misli skrivaj vodijo njegovi nagoni in jih silijo v določene tire« (ODZ, 12).

A kljub temu, da je naše rojstno mesto intersubjektivnost, moramo vprašanje »kdo smo?«, še zmeraj zastaviti nagonom; kajti ne glede na to, da hote ali nehoite večinoma vselej ravnamo, kot to od nas pričakuje skupina, je bistveno ravno to, kaj k temu doprinesejo naši nagoni, kateri od nagonov se »vloži« v to ravnanje. Od tod tudi tako različna tolmačenja navidez še tako »dogmatičnega« pojava kot je religiozna vera; tudi tam, kjer se zdi, da ni kaj spraševati, bo nekdo iz nje naredil vero ljubezni, saj se bo prevladujoči nagon »obesil« prav na ta vidik, nekdo drug, ki mu manjka odvodov za agresivnost, se bo osredotočil na kazen, ki je bodo deležni neverujoči in podobno.

Podobno lahko odgovorimo na očitek, da Nietzsche drugod pravi, da človek v marsičem sploh ni več bitje nagonov, saj jim ne more več zaupati, nadomestil pa jih je razum in kalkuliranje; tako, denimo, pravi o človeku, da je iz »vodne« postal »kopenska žival«: te pa »... za ta novi nepoznani svet niso več imele svojih starih vodnikov, regulirajočih nezavedno nezmotljivih gonov – zreducirane so bile na mišljenje, sklepanje, računanje, kombiniranje vzrokov in učinkov ...« (GM, 270). Toda četudi človeka nagoni ne vodijo več v smislu, da bi se mogel nanje zanesti, zato niso nič manj dejavni; in, kar je najpomembnejše, vseeno je, od kod izvirajo naše predstave, bodisi iz mišljenja, sklepanja, občutenja ali kod drugod – vselej je bistveno šele to, kaj nagoni iz njih naredijo.

Toda, bi lahko kdo ugovarjal, ali je med uveljavitvijo nagona in masko sploh smiselno razlikovati, ko pa smo rekli, da so prav nagoni sami tisti, ki kalkulirajo, ki svojo zadovoljitev vnaprej preračunajo na družbene učinke? Drži, da z vidika nagona samega to res ni upravičeno, saj je, kot smo rekli, razcep za zdaj postavljen še izven subjekta; značaj nagona je vselej enoten, saj ne obstaja pravi ali nepravi, temeljni ali izvedeni način njegove zadovoljitve; vsi so enakovredni. Vendar pa, kot rečeno, ta

dvojnost obstaja v vidiku intersubjektivnega. Poleg tega velja, kot bomo videli v enem kasnejših primerov, da nadevanje maske in zadovoljitev nagona lahko sovpadeta v enem in istem dejanju, ali pa ne; lahko se zgodi, da maska s sabo prinese še dodatne elemente »kamuflaže«, ki delovanje nagona zgolj še zakrivajo.

Ta elementa pa ne sovpadeta še iz nekega drugega, pomembnejšega razloga. Maska namreč ni maska zgolj po tem, da se pred skupnim manifestira, temveč v njem tudi deluje. Ni zgolj pripomoček in zunanji izraz zadovoljitve nagona, temveč neposredno posega v intersubjektivno in za sabo povleče celo vrsto posledic, ki pa subjektu v veliki meri ostanejo neznane, in sicer deloma zato, ker je njegova subjektiviteta umeščena predvsem v nagone, pa tudi zato, ker so posledice delovanja v sferi družbenopolitičnega povsem nepredvidljive in segajo daleč proč od življenja delujočega posameznika. Maska je tako po eni strani res povnanjenje nagona, po drugi strani pa sega iz nagonskega življenja daleč ven v intersubjektivno, v smeri od subjekta proč, v sfero izmuzljivih konsekvenc, ki nimajo nič več skupnega s tistim, kar subjekt nagonov iz maske »potegne« zase. Če ostajamo pri prejšnjem primeru, to nenazadnje lahko pomeni, da imajo navidezno altruistična dejanja, ki služijo zgolj izrazu agresivnosti, v dimenziji skupnega lahko (poleg očitnih za žrtev negativnih) dejanske pozitivne posledice; gre pač za nietzschejevsko večbarvno dejanje.

Subjekt je tako neveden tako glede motivov svojih dejanj (kot opozarja Nietzsche, so ti motivi običajno številnejši kot slutimo), kot tudi glede njihovih posledic. Iz motivov, celo če bi bili znani, tako ali tako ni mogoče sklepati na dejanje; temu pa sledijo enako nepovezane posledice.

Pri tem velja opozoriti še na en vidik maske: maska pravzaprav nima nič skupnega z gledališko masko, in kljub temu, da predstavlja družbeno sprejemljivi vidik nagonskega življenja, bi bilo napačno v njej videti nekak odraz subjektive narcisoidnosti, »lepo podobo«, s katero bomo ustregli drugim/Drugemu. Natančneje, drži, da je maska sposobnost, da subjekt vidi samega sebe, kakršen je v očeh drugih; nenazadnje je to, kot omenjeno, tudi njegovo primarno videnje samega sebe. Prav tako drži, da gre za podreditev pričakovanjem Drugega, v kolikor lahko funkcioniramo le pod njegovim okriljem.

Vendar pa maska kljub temu, da smo jo opredelili tudi kot simbolni mandat, s sabo ne nosi nujno neke notranje, subjektivno občutene zavezanosti Drugemu. Maska, kot bomo videli v naslednjem razdelku, namreč ne skriva le tistega, kar ima družbeno negativni predznak, temveč tudi stvari, ki imajo za subjekta zelo visoko vrednost; maska v tem primeru ni nič več kot nekaj ščit, nad katerim se znesejo reakcije skupine, medtem ko subjekta pravzaprav ni tam. V toliko preoblačenje ni njegov izraz, temveč ultimativna odpoved narcisizmu; slednji bi bil že prevelik zastavek, v njem je pač preveč subjekta; in četudi gre za preobleko, v kateri je subjekt nekako »všečen«, je to zanj samega nepomembno.¹⁷

Maska kot družbena vez

Maska torej do uveljavitve pripomore številnim za skupino nezaželenim nagonom, ki »prepustnico« dobijo pač pod imenom in izrazom, drugačnim od tistega, na kakršnega reagirajo družbeni filtri. Včasih se seveda zgodi tudi, da časovni razmik med dejanjem in umestitvijo nagona izpade, in nagon plane na dan nezakrit; sem sodi, denimo, Tertulijanov izbruh v delu *De spectaculis*, ki ga Nietzsche navaja v *Genealogiji morale*; ali tudi ugotovitev, da »... prostaškost marsikatero narave kar na lepem pljuskne na plan kakor umazana voda, če prinesejo mimo kakšno sveto posodo, kakšno dragocenost iz zaklenjenih skrinj, kakšno knjigo z znamenjem velike usode...« (ODZ 182–183). Vendar pa se, četudi Nietzsche pogosto govori o »podedovanih hudičih«, ki silijo na dan, kadar je hipokritskemu subjektu tega najmanj treba, za masko ne skriva samo agresivnost. Niso samo neprijetne navade, nizki vzgibi, fanatizem, na nek skrivnosten način izvirajoč neposredno od prednikov ipd., ki jih Nietzsche sicer tako slikovito opisuje, tisti, ki so neprijetni nam samim in vsem okoli nas in jih je zato treba »prevesti« v sprejemljivejši jezik ali sploh zatreti. Masko namreč potrebuje tudi vse, kar je v subjektu – dragocenega.

¹⁷ Vsaj v kolikor pod povedanim razumemo »narcisizem majhnih razlik«, ki izpostavlja naše lastne preference v okusu ipd. nasproti drugemu. V kolikor pa z narcisizmom razumemo poudarjanje tistega, kar je v nas več od nas samih, ljubezen do domnevnega ozadja, ki ga ravno ni mogoče zvesti na podobo, pa gre pri povedanem seveda za njegov ultimativni izraz.

»Lahko si mislim,« v zvezi s tem reče Nietzsche, »da bi se človek, ki ima skrivati kaj dragocenega in ranljivega, valil skoz življenje surov in okrogel kakor zelen, star vinski sod z debelimi obroči: tako hoče finost njegovega sramu« (ODZ 46–47). *Sram*, ne pa, kot omenjeno, morebitna želja po razkazovanju, je tudi eden od motivov, da si nadenemo masko; in Nietzschejevo delo nasploh prečka ideja o nečem dragocenem, nekakem »zakladu«, ki nam je dan, in za katerega je bistveno, da ostane skrit pred očmi drugih. Ta »zaklad« je pravzaprav subjekt sam, nekaj najbolj njegovega, kar lahko obstaja samo v nekakšni intimi in dokler ni prevedeno v skupni jezik. V tem smislu lahko seveda razumemo tudi Nietzschejevo nenehno nihanje med razkrivanjem in prikrivanjem svoje misli, njegovo namigovanje, da je v vsem izrečenem še več zamolčanega, da je tisto, kar je povedano, že »mrtvo«, da je tisto »najboljše« prihranil zase, saj ga noče, morda pa tudi ne more deliti.

V tem obstaja neka posebnost filozofove maske, ki spominja na paradokсно Wittgensteinovo zapoved, da *moramo* molčati o tistem, o čemer tako ali tako ne *moremo* govoriti. Maska raste iz filozofovega dela celo, če ta ne ve ničesar o tem, pri čemer prikriva tako, da razkriva. Tisto prvo, najhitrejše razumevanje filozofovih besed je nujno napačno, saj ga razume iz že znanih miselnih kategorij, pri čemer je v ospredju potreba razlagalcev da ga »popredalčkajo« in z njim opravijo. »Vsak globok duh potrebuje masko: še več, okoli vsakega globokega duha kar naprej zaradi stanovitno napačnega, namreč *plehkega* razlaganja vsake besede, vsakega koraka, vsakega življenjskega znamenja, ki ga da, raste maska« (ODZ, 47). Na maski je torej paradokсно najprej to, da raste okoli dela, četudi k temu nič ne pripomoremo; Nietzsche pri tem sicer velikokrat da vedeti, da sam k temu tudi še kako pripomore. Poleg tega maska nujno »dela škodo« filozofu s tem, da spodbuja napačno razumevanje; in vendar je, kot meni Nietzsche, v tej škodi nekaj blagodejnega, saj pred očmi drugih ostane skrito tisto bistveno, najranljivejše in najboljše, nekako jedro njegove misli. Nietzschejevska parafraza Wittgensteina bi se, skratka, glasila: *treba* je skriti tisto, kar se po definiciji skriva že samo.

Drugače povedano, filozof je skeptičen do duhovne zrelosti svojih sodobnikov, boji se prehitrega napačnega razumevanja; obenem pa ve, da je to nujno že prisotno. Toda to še ni razlog za obupavanje; to, da okoli vsake misli namreč sama od sebe raste maska, pomeni, da nevtralizacija njene novosti in ostrine prav tako doleti – masko.

Pri branju Nietzscheja imamo tako večkrat občutek, da bralca dejansko sam skuša speljati na napačno sled; a pri tem mora biti pazljiv; ustvariti mora masko, ki je ravno prav nepresojna, tako da bralci, ki so po njegovem okusu, vsaj deloma lahko uzrejo tudi tisto, kar se skriva za njo.

Kot je razvidno iz Nietzschejevega dela, je filozof nasploh tisti, ki najpogosteje posega po maski, in sicer še iz drugega, bolj banalnega razloga od pravkar navedenega. Filozof tudi v svoji družbeni vlogi potrebuje nekako podobo, nekaj kot kar ga bodo videli drugi, preprosto zato, da se bo lahko obdržal. Skratka, k filozofovi maski ne sodi le preoblačenje misli, temveč je sledeči Nietzschejev poziv mogoče razumeti tudi, kar zadeva vedenje v družbi: »Pobegnite in se skrijte! In nadenite si masko in finost, da vas bodo zamenjavali! Ali se vas malo bali!« (ODZ, 33). Najlažje bi bilo seveda »pobegniti in se skriti«, toda ker to vselej ne gre, je prav tako dobro, da nas zamenjajo za kaj drugega, se nas celo bojijo; za to seveda ni nobenega razloga, toda tako si izborimo zaščito pred agresivnostjo do vsega, kar je tuje in drugačno. In morda to ne velja le, kar zadeva našo misel, temveč tudi sicer. Včasih filozof masko potrebuje celo kot nekak izgovor pred samim sabo, da se sploh ukvarja s filozofijo; v njenih prvih dneh se je moral tako filozof sploh nujno kazati kot nekaj drugega, ne le zaradi skupine, temveč tudi zaradi samega sebe. Tudi asketski ideal je, mimogrede, lahko služil kot taka maska (in v tem je šlo, jasno, zgolj za videz ideala brez spremljajoče »strasti do realnega«, a videz, ki mu je »nasedel« tudi subjekt sam).

Po doslej povedanem je že jasno razvidno, v čem je pravzaprav bistvo maske po Nietzscheju: maska je – družbena vez. Je princip, ki ohranja skupino po tistem, ko se vanjo prične vpisovati delovanje nagonov, in v skladu s katerim se subjekt ravna, četudi se mu ne čuti nujno zavezan. Brez mask bi skupina ob prosti razmahnitvi agresivnosti hitro razpadla. Drži sicer, da je skupina pred subjektom in da se ima subjekt njej zahvaliti za svoj vznik; da so nagoni tisti, ki se morajo prilagoditi njej in ne obratno; vendarle pa se ne bi ohranila brez njihovega sodelovanja.

*

Subjekt tako ves čas postaja, je časoven in spremenljiv – ves čas niha med utripom skupine, ki ga vleče s sabo, in nekakšnimi osebnimi vložki, saj so nagoni nenehno na delu in iščejo, kaj od zaznanega, početega itd. bi si lahko prisvojili. Med tema dvema momentoma, kot smo videli, obstaja nekak razmak, zaradi česar subjektova osebna zgodovina – subjekt je pravzaprav postajanje-subjekta – ni le vselej časovna, temveč je njena časovnost bistveno pretrgana. Subjektovo postajanje se dogaja v nekakih intervalih, ki se mešajo med sabo in celo plastijo en na drugega – subjekt je nekaj mnogoterega, zato njegovo postajanje ni podobno vlečenju niti, temveč vlečenju in prepletanju več niti, ki se vmes lahko na tem ali onem koncu pretrga.

Na ta način, kot omenjeno, smo subjekta umestili natanko v njegove nagone; toda ali to pomeni, da je sleherna skupnost nujno obsojena na neko, četudi nehoteno, pretvarjanje? Da je zgolj lupina, ki se je subjekt ne zna ali ne more otresti, a ki so jo že povsem »izzrli« nagoni?

Z drugimi besedami, ali to torej pomeni, da je maska vendarle zgolj maska, saj dokler subjekta mislimo v njegovi subjektivnosti, torej ločeno od skupine, v interpretativni izmenjavi snovi, maska dejansko – ne obstaja, medtem ko je z vidika skupine natanko to, zgolj preobleka, sicer za skupino nepogrešljiva preobleka, konstitutivna iluzija, a vendar zgolj iluzija? Ni to razlog, zaradi katerega je bil Nietzsche tako dolgo zavezan – trganju mask? Prejšnje poglavje smo pričeli z ugotovitvijo, da je bila projektu trganja mask zavezana genealogija, medtem ko je ponujena rešitev za subjekta lahko le v tem, da prične maske znova ustvarjati. Toda kaj natanko je ustvaril novi subjekt? Na novo je, strogo vzeto, ustvaril sebe kot »stroj za interpretacije«; maske pa pri tem niso bile kaj več kot nujni stranski produkt, kot tisto, kot kar nas vidijo drugi, a je samo na sebi nebistveno. Genealogija jih je trgala, subjekt jih je v procesu samooblikovanja nujno instavriral nazaj, a maska sama nikoli ni prišla do besede. Drugače rečeno, maske lahko razumemo tudi kot nekakšne »začasne subjekte«, faze v procesu samooblikovanja, pri čemer pa je zanemarjen njihov intersubjektivni vidik.

A ta vidik je zagotovo prisoten. Nietzsche je to, kar je, prav po svoji ugotovitvi, da ne le, da ni nikakršnega nespremenljivega bista v ozadju mask, temveč obenem tudi maske nikoli niso zgolj maske. Tudi če za hip odmislimo idejo maske kot družbene

vezi, velja, da ga ni »lišpa«, ni subjektivnega določila, ki bi si ga mogel subjekt za šalo nadeti brez škode. Nobeno pretvarjanje ne ostane zgolj pretvarjanje. Kar pomeni tudi, da vsaka maska, ki si jo nadenemo, sčasoma – priraste. Ali, kot pravi v *Veseli znanosti*:

»S tem sem imel največje težave in jih imam še zmeraj: uvideti, da je neizrečeno več na tem, *kako stvari imenujemo*, kakor kaj so. Sloves, ime in videz, veljavnost, običajna mera in teža kakšne stvari – po izvoru največkrat zmota in samovolja, vržena čez stvari kakor obleka in njihovemu bistvu še celo njihovi koži popolnoma tuja – se z vero vanjo in v njeno rast iz rodu do rodu stvari postopoma nekako prirase in vrase in se spremeni v njeno telo: začetni videz nazadnje skoraj vselej postane njeno bistvo in *deluje* kot bistvo! Le kakšnemu norcu bi moglo priti na misel, da je dovolj, če pokažemo na njen izvor in megleni ovoj te blodnje, da bi *uničili* za bistveno veljavni svet tako imenovano 'dejanskost'« (VZ, 83–84).

Kot smo opozorili že zgoraj, je treba nagon in njegov izraz, četudi gre za nekaj navidez nedeljivega, obravnavati kot dva ločena momenta. Maska je zgolj izraz nagona, tisto kot kar ga vidijo drugi, in v toliko res »prazna lupina« (četudi ne brez posledic v intersubjektivnem). Če pa predpostavimo, da maska sčasoma priraste, to sicer ne pomeni, da nam je bila prej tuja, zdaj pa postane nekaj našega, temveč prej, da se tudi v omenjeno »lupino« naseli neka nova instanca. Da se neka instanca naseli tudi v ljubeznivost kot zunanji izraz agresivnosti. Toda za kaj gre; za nov nagon? Očitno ne, kajti potem bi se vanjo znova lahko umestil stari agresivni nagon in teh dveh momentov ne bi bilo več smiselno ločevati, saj bi zapadli v nekakšno slabo neskončnost podvojevanja zunanjih izrazov in instanc, ki se inkorporirajo vanje. Kaj natanko se torej zgodi, ko maska priraste?

Bistveno je, da kakor hitro govorimo o »priraščenju« maske, vselej že govorimo z – intersubjektivnega vidika. In ker, kot rečeno, naselitve nove instance v masko kot izraz nagona ne moremo pojasniti še z enim nagonom, lahko ugotovimo le, da je v našem delovanju dejansko prišlo do nekakega zamika v smeri intersubjektivnega. Da torej subjekt ni ves povzet v svojih nagonih, temveč je, kot kaže, vendarle zmožen nekakega »preboja«, premika na raven delovanja v skupnem. Toda kaj to pomeni; ali smo spet na ravni tistega nediferenciranega skupnega, iz katerega je pač izrasel

zasnutek subjekta kot en izmed mnogih »podobnih subjektov«? Ne, kajti na tej stopnji so bili tudi nagoni prisotni šele v nekakšni zarodni obliki; tu pa gre za novo fazo v razvoju subjekta, kjer so nagoni še zmeraj v polnem delovanju, le da se jim pridruži še neko drugo gonilo, rečeno s Kantom, ki pač ne sodi v krog nagona in njegovega objekta.

S tem pa se zgodi tudi, da se prej omenjeni razcep nagona in njegovega izraza sedaj naseli v samega subjekta; kajti subjekt je zdaj oboje, tako proces prisvajanja/bitosti požrt, za katerim, naj gre za še tako »vzvišeno« dejavnost, zmeraj stojijo nagoni, kot tudi izstop s te ravni na raven delovanja, ki je izpraznjeno nagona; tako agresiven kot altruističen; tako filozof kot vdani izpolnjevalec družbenih kapric. Kot vidimo, ni mogoče razsoditi v prid enega ali drugega momenta, in to niti ni potrebno; pomembno je le, da je ni maske, ki bi si bi jo bilo mogoče nadeti brez posledic, da torej v subjektu sčasoma zaživita oba momenta. Delovanje se tako znajde na križišču dveh kavzalnih verig, ki sčasoma pričneta predstavljati tudi dve instanci v subjektu. Družbena vez ni več nekaj subjektu zgolj zunanjega, denimo nujno zlo, ki ga je treba prenašati, da bi v ozadju lahko mirneje izpeljali lastni projekt, ali celo koristen pripomoček za uveljavitev njegovih ciljev. Lahko bi rekli, da intersubjektivno ni le rojstno mesto subjekta ali njegovega zametka, temveč subjektu dejansko »zleze pod kožo«, četudi gre za moment, ki mu je bil sprva pripisan, če se spomnimo gornjega citata, kot »zmota in samovolja«. Subjekt ni več omejen le na nesmiselno ponavljanje za drugimi, v katero se kasneje ugnezdi nagon, temveč postane dejanska instanca delovanja v skupnem.

Tudi tu seveda ne gre za delovanje, ki bi mu bila lastna kdovekako visoka stopnja avtonomnosti; subjekt ni dejavnik v smislu tistega, ki ima vse niti v rokah, saj, kot navajamo zgoraj, se posledice dejanj v intersubjektivnem nujno izmuznejo nadzoru, poleg tega pa je v skupnem prisotnih še nešteto drugih dejavnikov; a vendarle tudi ni samo »kolo v stroju«, saj lahko deluje tako ali drugače. Delovanje v intersubjektivnem je pač osvobodeno vpliva nagonov, glede katerega smo načelno nemočni; ali bolje, je obenem izraz nagonov in njegovo prekoračenje. In, kot še velja omeniti, subjekta delovanje v skupnem bistveno preoblikuje – prav kakor ga preoblikuje »prebava« oziroma interpretativni proces.

Vse to je pri Nietzscheju najti predvsem v nastavkih. In seveda drži, da je pri njem najti številne izraze nejevernosti do morebitnih »izhodov« iz nagonkega sveta. Takole pravi Zaratustra:

»Čigar očetje so se pajdašili z ženskami in z močnimi vini in z divjimi svinjami: kaj bi bilo, če bi tak hotel od sebe čistost?

Bila bi norost! Resnično, o takem se mi zdi veliko, če je mož ene ali dveh ali treh žensk.

In tudi če bi ustanavljal samostane in pisal na vrata: 'Pot k svetemu' – bi jaz vendar rekel Zakaj! To je nova norost!« (Z, 334).

Tu, skratka, nimamo le zglada za že omenjeno ugotovitev, da lahko postanemo le to, kar smo, da od sebe ne moremo zahtevati nečesa, za kar v nas ni nikakršnega potenciala, temveč tudi za to, da Nietzsche subjektu marsikje ne prizna možnosti preboja iz nagonkega. Naj je še tako dejaven v skupnosti, naj »ustanavlja samostane« ali kot asketski svečenik prevzame nase odgovornost za »ovčice«, to vseskozi ni drugega kot izraz prevladujočega nagona, in še perverzen povrhu.

A prav tako je pri Nietzscheju moč najti mesta, kjer predstavnike »čredne morale« poziva, naj ne odvržejo svojih vrtilin, saj so, nenazadnje, edino, kar je na njih dobrega. Kot tudi reče Zaratustra:

»Hočeš iti v osamelost, brat moj? Hočeš iskati pot k samemu sebi? Malo se še pomudi in mi prisluhni.

'Kdor išče, se lahko sam izgubi. Vsaka osamitev je krivda.' Tako govori čreda. In ti si dolgo pripadal čredi.

(...)

Si tak, da je *smel* pobegniti jarmu? Marsikdo je zavrgel svojo zadnjo vrednost, ko je zavrgel svojo ustrežljivost« (Z, 74).

Ne glede na to, da je skupnost tu pojmovana kot »čreda«, ki ji je treba uiti, je očitno, da Nietzsche tu priznava razpetost subjekta med »potjo k samemu sebi« in vrtilinami, v katerih pripada skupnemu. Če bi bila »ustrežljivost« ali katera od drugih »črednih« vrtilin zgolj odraz nagona, bi bil subjekt nekaj povsem enoznačnega, njegove

domnevne vrline pa kratko in malo izraz volje do gospodovanja in nič drugega. Nietzsche lahko poziva k ohranitvi omenjenih vrlin le v toliko, kolikor jim je res lastno nekaj, kar ne sodi zgolj v svet nagonov, oziroma kolikor sam govori z vidika intersubjektivnega. In kot sam dobro ve, vendarle ni vseeno, če krščanska agresivnost pride na dan, denimo, v obliki altruističnih prizadevanj ali v obliki Tertulijanovega izbruha. Maska je pri marsikom pravzaprav njegovo najboljšo.

Vselej, kjer se Nietzsche postavi na stran maske nasproti domnevni dejanskosti, je pravzaprav podan nastavek za to drugo rešitev, ki subjekta napravi za nekakšno sočasnost nagonskega življenja in delovanja v skupnem, ki je izpraznjeno nagona. Dokler je obstajalo samo nagonsko življenje, te dvojnosti ni bilo; kajti četudi je bilo delovanje nagona še kako preračunano na učinke v intersubjektivnem, na nagonu samem v resnici ni bilo nič takega, kar bi zahtevalo obvezno »udeležbo v skupnem«. Nenazadnje se je nagon lahko zadovoljil z dejanskim posegom v skupno ali zgolj s predstavo o čem takim; omenili smo že, da nagoni glede objektov niso izbirčni. Njihovi objekti so prav lahko tudi »virtualni«.

Subjekt kot »Rim« in soočenje z drugimi perspektivami

Subjekt, ki je iskal samega sebe, je bil obsojen na samoto, tako »zunanjo« kot siceršnjo; samota pa ni za vsakogar, in tudi Nietzschejeva etika prejšnjega poglavja je namenjena izbrancem: »V samoti raste, kar kdo prinese vanjo, tudi notranja živina. Potemtakem se marsikomu odsvetuje samota« (Z, 334). Tu je, o tem nobenega dvoma, govora o samoti kot odhodu proč od skupine, »črede«; medtem ko skupina nekako še duši glasove »notranje živine«, se ta v fizični odmaknjenosti razmahne. Očitno je torej, da vsaka gonska struktura ni taka, da bi ji smeli dati prosto pot; skupina pa v tej zvezi deluje nekako blažilno.

Toda tu nas zanima nekaj drugega, kajti v kolikor govorimo o subjektu kot »postajajočem to, kar je«, o subjektu, ki naj bi znova našel »svoje barve, čopič in platno«, govorimo vselej o subjektu interpretacije, katerega cilj je obujena in

dokončno izdelana zmožnost kreacije. Tak subjekt pa je, kot smo omenili zgoraj, obsojen na samoto preprosto zato, ker se pri njem vsak stik s svetom zgodi v modusu interpretacije.

Maske, ki jih je subjekt menjaval vtem, ko je menjaval tudi perspektive – ali pa je maska pri tem ostajala ista? – so bile tako nevažne vmesne postaje pred končnim ciljem, predpostavljeno »prvo naravo«, ki se je morala šele izgraditi. Če pa subjekta razumemo kot razcepljenega med nagonским in intersubjektivnim, med dvema aspektoma maske, predpostavka o najbolj lastnem, ki ga je treba šele doseči, izgine; kajti subjekt vseskozi že je pri svojem lastnem, in sicer sta mu lastna *oba* vidika v isti meri. Če maska »priraste«, to ne pomeni, da je postala kaj bolj naša »prva narava« od nagonov. Namesto s ciljno usmerjenim razvojem subjekta imamo tu opravka z večno postajajočim subjektom z dvema obrazoma.

Še drugače, lahko bi rekli tudi, da so bile maske v prvi zastavitvi nekako začasno spoštovanje simbolnega reda pred prelomom; lahko bi rekli, da so sodile v red nekakega agambenovskega »kakor ne«. Kot Agamben razvija svojo misel v delu *Čas, ki ostaja*, v vmesnem času po Kristusovi smrti vsa simbolna določila padejo v modus »kakor ne«; pravzaprav so še v veljavi, a so vendarle nebistvena; treba jih je spoštovati, saj brez njih življenje ne bi bilo mogoče, a nekako zbledijo, za subjekta nimajo več prave veljave. Odpre se nekak razmik, nezmožnost identitete, da bi se ujemala sama s sabo (Agamben 2008, 65). V drugi rešitvi pa maske, v kolikor jih razumemo kot tisti moment nagonov, ki se razprostira v intersubjektivno, dobijo samostojno vrednost.

Če smo Nietzscheju torej pred tem očitali, da rešitev, ki implicira »prvo naravo«, znova uvaja ciljno pogojeno gibanje subjekta in celo nekakšno »stvar na sebi«, subjekta, prečiščenega od vseh zunanjih vplivov, je tak očitek tu odveč. Prej je bil cilj subjekta, ki je nekako še vztrajal v beganju med identitetami, strogo vzeto, desubjektivacija in zlitje s svojo sicer nenehno variirajočo gonsko strukturo; subjekt naj bi takorekoč postal eno s procesom interpretacije, tako da ne bi več »štrlel« iz njega kot tisto, kar ga je vseskozi prekinjalo, ko je subjekt ugotavljal, da si svojega objekta pravzaprav ne more prisvojiti. Tu pa tovrstno »nevarnost« preprečuje prav aspekt intersubjektivnega, ki predstavlja nekak zatič, nekaj, kar tiči sredi nagonskega

življenja in subjektu preprečuje, da bi se v celoti spravil z njim. Del subjekta se vselej nekako nadaljuje v večno nepredvidljivem skupnem, katerega zakonitosti predstavljajo nekakšno protiutež pravzaprav precej bolj predvidljivemu zadovoljevanju nagonov. Del subjekta sega v polje, kjer so, za razliko od ponavljajočega se življenja nagonov, mogoče precej bolj radikalne novosti. Nobenega dvoma ni sicer, da za nagone nič ne more biti novo, in da se še dalje brez težav oprimejo večine subjektivnih dejanj; toda sama dejanja so v sebi razcepljena na nagonski in intersubjektivni vidik. Slednjemu pa ni lastno premočrtno gibanje k cilju, temveč so učinki delovanja v skupnem vedno znova razpršeni v vse smeri.

Skratka, drugo mogoče branje Nietzscheja ne krene v povsem novo smer; tako še zmeraj ostane v veljavi zahteva po menjavanju perspektiv in po restavraciji interpretativne moči. Res pa je, da ta cilj v polnosti ne more biti več dosežen; popolna ustvarjalna moč je namreč mogoča le pri nekakšnem »otroku v večni sedanosti«, ki v pozabo pahne vse, kar ne zadeva trenutnega kreativnega dejanja. Tu pa to preprečuje moment skupnega, ki naseli subjekta in ga odpre dimenziji nepredvidljivega in nikoli dokončanega.

Tako razumljenega subjekta je mogoče primerjati s Freudovo koncepcijo duševnega življenja kot Rima, v katerem se nekako nič ne izgubi; če obiščemo Rim, sredi sodobnega mesta naletimo na zgradbe iz vseh obdobj; in še bolj pravilno bi bilo reči, tako Freud, da je duševno življenje tak Rim, pri katerem sploh nič ne izgine, kjer vse dobe bivajo sočasno (Freud 2001, 10). Nekaj podobnega bi lahko rekli o nietzschejevskem subjektu, le da tu en ob drugem bivajo različni vzgibi, različna gonila, in pogosto celo na istem mestu; v nekem dejanju nagon najde zadovoljitev, obenem pa ne le, da ima posledice v skupnem, temveč se z njim subjekt tudi dejansko nahaja v polju skupnega.

Doslej povedanega pa seveda ne sme razumeti v smislu nekakšnega ponovnega padca v logiko črednega nagona, na katero je Nietzsche kajpak »alergičen«, saj ga razume kot odraz šibkosti. Močni, tako pravi, tiščijo narazen, šibki pa skupaj; slednji najdejo v čredi način, kako pobegniti samemu sebi: »Vsi bolni in bolester instinktivno težijo, iz zahteve po tem, da se otresejo topega neugodja in občutka šibkosti, k organizaciji črede...« (GM, 321). Nam pa seveda ne gre za to, da bi hoteli

pokazati, kako Nietzsche rešitev išče v vrnitvi v svet podobnih subjektov; njegov novi subjekt je enkrat za vselej zavezan »svojemu dobremu«, zaradi česar mu ne gre za to, da bi instavriral kako morebitno skupno dobro. Tu gre prej za to, da se pokaže možnost bivanja poleg drugih perspektiv, ne da bi njihova tujost pri tem predstavljala grožnjo za lastni organizem.

A pri tem maska ohranja bistveno ravnotežje med ujetostjo v lastno perspektivo, v lastni sistem nagonov, med, rancierovsko rečeno, »lastno parabolo okoli resnice« in na drugi strani javnim »se«, produkcijo podobnih subjektov oziroma »zlepljenjem inteligenc« (Rancière 2005 (b), 60–61). Glede črednega življenja bi lahko rekli, da mu je lastna prav nekakšna sila zlepljanja, ki dokončno nevtralizira teženje vsaksebi, ki je sicer lastno subjektom, kakor hitro se vanje naselijo nagoni. Tudi o maski bi lahko rekli, da deluje v smeri, obratni od sredobežne, a le z omejeno močjo; subjektov ne spoji, jih pa privede v medsebojno bližino.

O nujnosti ne le privzemanja, temveč tudi izumljanja mask Nietzsche nenazadnje govori tudi v odlomkih, posvečenih prijateljstvu in ljubezni, kjer občo floskulo »imej me rad takega, kakršen sem«, razume kot zgrešeno, kot izraz nekakšne lenobe in brezbrizne vasezaverovanosti. Kot pravi njegov Zaratustra:

»Pred svojim prijateljem ne maraš nositi obleke? Naj bo v čast tvojemu prijatelju, da se mu daješ, kakor si? Ampak zato te pošilja k vragu!

Kdor se ne prikriva, zbuja jezo: tako zelo utemeljeno se zato bojite golote! Ja, če bi bili bogovi, potem bi se smeli sramovati svojih oblek!

Za svojega prijatelja se ne moreš zadosti lepo nališpati ...« (Z, 65).

Tudi za svojega prijatelja, skratka, se je treba še ustvariti; si nadeti masko, ki je ne smemo razumeti kot golo izdajanje za to kar nismo, temveč kot nekaj, kar nujno postane del nas. Nekaj neokusnega je na tem, da drugemu pod nos ves čas tiščimo svojo »pravo naravo«. Na njej namreč po Nietzscheju večinoma vendarle ni nič zavidanja vrednega. In ker resnica po novem ni vredna nič več kot laž, si moramo ustvariti masko – natančneje rečeno, ustvariti si jo moramo, ker vtem tudi sama postane naša nova resnica. Individualno iz časa še pred masko namreč rado deluje rušilno, bodisi v pozitivnem smislu, kot velika misel, ki »pretrese« bedo črede in, če

nič drugega, vanjo vnese nek nemir in nezaupanje, bodisi v prej omenjenem negativnem smislu, ko onemogoči bližino.

Maska je način, kako je mogoče biti ob drugem; je modus biti, v katerem je mogoča intersubjektivnost. Je bodisi način navidezne nivelizacije, ki se ji podvržemo, da lahko shajamo, bodisi znak spoštovanja, umik pred drugostjo, za katero ni prav nič treba, da jo ves čas nadlegujemo s svojimi idiosinkrazijami.

Rečeno še drugače, maska je način, kako je v drugem mogoče ljubiti tisto domnevno več od njega samega; nenazadnje ga nikoli ne ljubimo zgolj zaradi njegovih pozitivnih lastnosti, temveč zaradi nekega neopredeljivega presežnega elementa, ki ga, kot se zdi, nosi s sabo, »za masko«. V kolikor pa prične vztrajno poudarjati, da se nam daje, kakršen je, brez maske, je nazadnje tudi zmožnost pripisovanja posebne vrednosti tistemu, kar naj bi se skrivalo za njo, blokirana. Kdor se hoče pokazati golega, pač ravno na vse pretege skuša dokazati, da onstran ni ničesar.

Subjekt je tako pri tem odvezan tudi zloglasnega modernega imperativa »bodi to, kar si«, saj gredo Nietzschejeve zahteve v povsem nasprotno smer od »grebenja« po sebi, da bi prišli na sled morebitnemu skriteму bistvu. Naše najbolj lastno je našemu vedenju nedostopno, a mu obenem načeloma tudi ni več pripisana posebna visoka vrednost; naše nagonsko življenje *smo*, ono je fakt, ki je vseprisoten, četudi ga ne moremo zaobjeti; toda nič manj bistven del nas ni to, kar naredimo s pomočjo mask.

Branje Nietzscheja, ki se osredotoča na ta vidik, tako razume subjekta v nenehni napetosti med dvema momentoma. Subjekt nikoli ne »pade« v zgolj enega od njiju; in če se je zmožen odpreti za tuje, vztrajati poleg tujega, vzdržati obstoj drugih perspektiv, je to zato, ker ni več *zgolj* subjekt interpretacije; pravilno je reči, da je subjekt interpretacije, *pa tudi* maska. Pri tem ga slednji moment pahne v nekakšno večno negotovost in nujnost izumljanja novih preoblek. Subjekt v intersubjektivnem stvari nikoli nima »pod nadzorom«. Seveda že v skladu s prvo rešitvijo ni bil nikakršen »gospodar samega sebe« – izgubljal se je pač v kreaciji, postajal svoja lastna stvaritev, a brez jasno izdvojenega stvarnika. Tu pa ni gospodar sebe, ali bolje rečeno, svoje situacije, zato, ker se nahaja v absolutnem »odprtem«, brez kakršnih koli vnaprej določenih navodil za delovanje in tudi brez zmožnosti predvideti

njegove posledice. Pri tem ne gre nujno za zmožnost »organizacije črede«, za politiko skupine kot skupine, temveč za zmožnost, biti v množtvu neenakih; biti »blizu nekomu«, a tako, da ne »prestopimo k njemu« (Z, 64). Rancierovsko rečeno je maska učenje jezika drugega.¹⁸

Maska pa tako vendarle predstavlja tudi nastavek za način, kako lahko z drugimi tudi delujemo; odpira možnost političnega subjekta, ki ni niti obsojen na samoto subjektivitete oziroma gibanja subjekt – objekt, niti se ne zlije s skupino.

Biti *po*leg drugega (drugih) in njegove (njihovih) perspektiv(e) tako ne pomeni, da ga kot neinterpretabilnega, kot tisti kos, ki se v interpretaciji »zatakne«, skušamo znulirati (za kar imamo žal sicer na razpolago dovolj zgodovinskih zgledov), niti ne pomeni, da skušamo prevzeti njegovo perspektivo. Ne moremo je prevzeti, in ker je ne moremo prevzeti, tudi ne moremo skupaj ustvarjati (ustvarjanje je rezervirano za enega); lahko pa jo razumemo in lahko tudi sporočamo svojo, zaradi česar lahko skupaj delujemo, ne kot podobni subjekti, temveč vsak na svojem bregu, a vendar v »navezi«.

*

Dejanje, kot vidimo, je tako nekaj, kar le redko izbruhne na dan brez preobleke; in Nietzschejeva prva naloga je bila, povsem v skladu z metafizično tradicijo, »slačenje« idealov. Tam, kjer je bilo prej videti altruizem, človekoljubje, usmiljenje, Nietzsche razkrije slabotno agresivnost resentimenta; kjer se je kazala skrb za »ovčice«, v ozadju preži želja po oblasti; tam, kjer je bila zahteva po enakosti, Nietzsche pokaže na težnjo po nivelizaciji, ki ji botruje nezmožnost, odlikovati se; kjer pa je bilo videti asketski ideal, je bila v ozadju »strast do realnega«, ubijanje naveličanosti življenja z opijem močnih občutkov v imenu nekega »zdaj gre zares«.

Vendar pa se je Nietzsche dobro zavedal, da je aktivni nihilizem le vmesna postaja, da je rušenje le predstopnja ponovnega izgrajevanja; spomnimo se, da je v *Veseli*

¹⁸ V zvezi s tem cf. Rancierovega *Nevednega učitelja*, kjer je govora o učenju jezika drugega, ki je nujno, če hočemo doseči družbeno subverzivne učinke; tako bi se moral tudi Sokrat, denimo, naučiti jezika Anita in Meleta (Rancière 2005 (b), 88–89).

znanosti zatrdil celo, da je pretirano vneto odstranjevanje navideznega oziroma mask (ki dejansko niso nič zgolj navideznega, zato to početje obenem odpravi tudi domnevno »resnično« v ozadju) nekaj, kar lahko pade na misel »le norcu«.

Pri tem pa je sam vso svojo pozornost prenesel na tisto, kar se je doslej domnevno skrivalo v ozadju; treba je samo znati brati govorico nagonov, bi morda dejal, in izkaže se, da se vse tisto, kar se je doslej skrivalo za slabotno tančico, pravzaprav kaže na površju. A pri tem bi pozabil, da se na površju kaže še nekaj drugega.

Nagonsko življenje, ko smo enkrat pozorni le nanj, tudi v resnici ne pozna nikakršne dvojnosti. Nagon nima »pravega« ali »lažnega« izraza, temveč se nenehno preoblači, in obenem vseskozi ostaja, kar je. Nietzsche je s prvo rešitvijo, kar zadeva nagone, upravičeno odpravil dvojnost resnica/laž, vendar na škodo nenagonskega momenta, ki se skriva v povnanjenju. Kljub temu, da bi bil sicer zagotovo takoj pripravljen pritrditi ugotovitvi, da je izraz nagona prav toliko bistven kot tisto, kar se »skriva« za njim, je v »praksi« dal prednost drugemu momentu, nagonskemu življenju in pozabil natanko na »priraščanje« tistega, kar bi metafizika obsodila kot videz. In pri tem noben »zaviralen« moment ni mogel ustaviti razvoja nagonskega življenja, ki na lepem ni bil več omejen zgolj na mutacije polipa ob naključnih dogodkih, temveč mu je bila dodana še smer proti izpolnitvi naše narave.

Druga nakazana rešitev uvede natanko ta moment, ki po eni strani preprečuje, da bi subjekta razumeli izključno iz njegovega nagonskega življenja – in onemogoča s tem povezano substancializacijo polipa kot skrite »zvijačnosti«, ki teži k svojemu cilju. Ves čas se moramo namreč varovati skušnjave, da bi nagon in njegov izraz razumeli kot bistvo in videz (ki sčasoma postane del bistva). To ne drži; nagon je, kot rečeno, ves v svojem izrazu; maska pa z enim delom sega iz nagonskega sveta ven. Odgovor na vprašanje »kdo smo«, se torej vendarle ne skriva zgolj v nagonskem življenju, temveč predstavlja sprego dveh heterogenih elementov. Pa tudi »priraščanje« se, v strogem smislu, nanaša na oba momenta. Ko smo v poglavju o protoetiki govorili o nezmožnosti sodobnega človeka, da bi mu prirasla katera koli »preobleka«, smo s tem seveda imeli v mislih krizo interpretacije; naša identiteta nam mora »prirasti« v tem, da si jo prisvojimo, da postane predmet uveljavitve nagonov, *pa tudi* tako, da postane samostojno gonilo našega delovanja v intersubjektivnem.

Po drugi strani pa ta rešitev seveda blokira možnost radikalnega preloma, ki pa jo vendarle moramo prištevati med enega temeljnih momentov Nietzschejeve misli.

Subjekt, ki ne more ne ubogati ...

Zadnje poglavje o Foucaultu smo končali z orisom projekta arheologije-genealogije, katerega cilj je, skozi opis diskurzivnih in nediskurzivnih praks izpostaviti trenutna ali pretekla oblastna razmerja in njihovo kontingentnost oziroma vstaviti »kamenček« v sicer gladko delujočo »mašinerijo«. Gre za pristop, ki razbija samoumevnosti, utečeni misli omogoči, da misli drugače oziroma subjektu priskrbi strateško izhodišče, mesto za morebitne preobrazbe oblastnih razmerij.

Sedaj pa je čas, da se posvetimo še vprašanju, kako iz te drže izpeljati dejavno etiko, oziroma kako je mogoč in v čem sestoji korak naprej, ko subjekt ne stoji zgolj na mestu, s katerega mu oblastna razmerja postanejo pregledna in obenem dopuščajo modifikacijo, temveč prične svoj strateški položaj tudi udejanjati. Kako je mogoč prehod od golega opisa, od vednosti, za katero smo poudarili, da ne poenoti, ne prinaša izgradnje subjekta, do subverzivnega vstopa v oblastna razmerja ter obenem do samoformacije subjekta, ki je bil doslej le produkt teh razmerij? In v kakšni zvezi je pravzaprav moment samoformacije z delovanjem v polju oblasti, torej intersubjektivnega? Ne bo za odgovor na to vprašanje, nenazadnje, na novo potrebno definirati tudi Foucaultovega subjekta? Toda še preden se lotimo tega vprašanja, lahko nakažemo, kje bomo iskali prehod med golim opisom kot protoetičnim in aktivno etiko: kot most nam bo služil koncept kritike – koncept, ki je večplasten in mu tudi sam Foucault večkrat podeli različne poudarke, ter ga moramo, če v prejšnjem delu tega nismo storili, sedaj jasno razločiti od koncepta genealogije.

Kritiko Foucault po eni strani razume kot držo, katere naloga je diagnostika sedanjosti: »Kritične ontologije nas samih seveda ne gre razumeti kot teorijo, doktrino, niti ne kot stalni korpus vedenja, ki se akumulira; treba si jo je predstavljati

kot držo, etos, filozofsko življenje, kjer je kritika tega, kar smo, istočasno zgodovinska analiza meja, ki so nam naložene, in eksperiment glede možnosti njihove prekoračitve« (VSO 158).

Kot vidimo, kritika, razumljena kot diagnostika sedanjosti, tako že sama implicira prehod, korak naprej v smeri iskanja in ustvarjanja novega s pomočjo nietzschejevskega koncepta eksperimenta.

Obenem je kritiko po Foucaultu moč razumeti še v ožjem smislu: je tudi tisto, kar si pod tem pojmom pogosto predstavljamo, in sicer operacija, ki ima za svoj predmet določeno besedilo oziroma idejo. Kritika, v kolikor jo razumemo ne zgolj kot opis diskurza, temveč tudi kot delo na diskurzu in z njim, ravno tako predstavlja korak naprej v smeri vstopa v oblastna razmerja in obenem v smeri dela na sebi. Pri tem pa najprej velja opozoriti, da ne gre za kritiko, ki se postavlja nad diskurz in ga ocenjuje, temveč za pristop, ki ga Foucault opredeli z besedami:

»Ne morem si kaj, da ne bi sanjal o kriticizmu, ki bi skušal ne soditi, temveč oživiti delo, knjigo, stavek, idejo; prižigal bi ognje, gledal rasti travo, poslušal veter, ujel morsko peno v pišu in jo razpršil. Ne bi pomnoževal sodb, temveč znamenja eksistence; priklical bi jih, jih zvelkel iz spanca. Morda bi jih kdaj izumil – še bolj« (EST, 323).

Toda kaj pravzaprav pomeni tovrstni koncept kritike, vezan na diskurz, ki smo si ga poleg kritike kot diagnostike sedanjosti izbrali za izhodišče? Kot rečeno, gre za držo, ki stori korak naprej od opisa diskurza, od odstopa pred njim kot nečim, kar je subjektu bistveno tuje. V igro vstopi neka vrsta dela na besedilu, ki že producira določene pozitivne učinke. Prav delo z besedilom – pa naj gre za branje ali pisanje – namreč Foucaultu najpogosteje predstavlja izhodiščno prakso, prvo »akcijo«, nepogrešljiv sestavni del aktivnega vstopa v oblastna razmerja.

Toda kaj je tisto, kar Foucaultovemu subjektu, ki je doslej lahko le odstopil pred vednostjo kot nečem, kar pripada redu diskurza in torej nekemu drugemu času, to sploh omogoča? Drugače rečeno, kaj je ta novi način dela z besedilom (»besedilom« tu seveda kot dovolj široko razumljenim, saj je iz zgornjega citata razvidno, da

nekako zajema celoten svet idej, govornice) lahko drugega kot prisvajanje, kot nietzschejevsko razumljena interpretacija, za katero Foucault ne sliši rad? Je emancipatorno dimenzijo dela na diskurzu sploh mogoče umestiti še kam drugam kot v aktivno prilaščanje? Nenazadnje na to namiguje tudi zgornji citat, ki govori o »oživljanju« dela, stavka, ideje; ne gre torej spet za nietzschejevsko »mešanje substanc«, igro subjekta in objekta? Toda ali je to – ne glede na vse, kar ima o tem povedati Foucault – sploh mogoče, če pomislimo na to, kar smo doslej dejali o naravi njegovega subjekta?

Kot kaže, bo v odgovor na ta vprašanja najprej treba natančneje opredeliti nastanek Foucaultovega subjekta ter njegovo razmerje do diskurzivnih in nediskurzivnih praks oziroma oblastnih razmerij.

Kot smo videli zgoraj, se Nietzsche ni ustavil pri tisti drži subjekta, ki aktivno izkuša nemoč interpretacije in se namesto izgradnje novega zateka h genealogiji kot opisni metodi nastanka starega. Momenta zavestnega odstopa pred tujim, ki nikakor ne more postati lastno, in diagnostike svoje zgodovinske situacije lahko zasledujemo tako pri njem kot pri Foucaultu, toda Nietzsche nadalje od svojega subjekta zahteva natanko ponovno aktivacijo zmožnosti prisvajanja; prav v popolnosti uspela interpretacija – in ne interpretandum, vsebina prisvojenega – postane nekak kriterij novih vrednot. »Lastno dobro« torej ni niti nekaj, za čimer bi morali »pobrskat« v sebi, niti nekaj, kar bi kot z jedilnika prevzeli od drugod. Nietzsche se tem »vilicam« sodobnega človeka izmakne tako, da iskano držo umesti na konec procesa, tekom katerega subjekt znova pridobi svojo interpretativno moč, tako da sleherno »od drugod« sedaj lahko postane »njegovo«, bodisi kot afirmirano ali zavrnjeno. Tisto »lastno dobro« ni nobena od posameznih vrednot, temveč je to vsakokratna perspektiva oziroma zmožnost vrednotenja, ki pa mora biti taka, da jo je moč v polnosti realizirati.

Oglejmo si zdaj, na kakšen način se bo omenjenih »vilic« lotil Foucault in kaj se je v vmesnem času spremenilo.

*

To, da je Foucaultov subjekt mnogoter in površinski, je dobro znano; prav tako, da je Foucault načeloma odklonilno naravnani do koncepcij subjekta, ki tega razumejo kot avtonomni center mišljenja in delovanja, kot instanco, ki konstituira svet, mu podeljuje pomen in podobno. Nasprotno subjekta sam razume kot produkt oblasti, ki ima kot tak na prvi pogled le pičle možnosti odpora, konstituirajo pa ga zgodovinsko določene govorne in negovorne prakse.

Odgovor na vprašanje, na kakšen način v mreži oblastnih razmerij nastaja subjekt, je kot nekak *by-product* najprej podan že v *Rojstvu klinike*, kjer je sicer v ospredju vprašanje razmerja medicinskega pogleda in bolezni oziroma telesa; pa vendar tudi tu kot učinki širjenja in modifikacij mreže zdravstvene oblasti od nje odpadajo izdelani subjekti, ki se rodijo iz razporejanja oziroma znamenitega »kvadriljiranja« telesa, poudarjanja skrbi za zdravje in osveščanja o epidemijah, odgovarjanja na zdravnikova vprašanja in podobno. Produciranje subjektov – subjektov-podložnikov in avtonomnih subjektov, kar je, kot bomo videli, pravzaprav isto – pa je nato postavljeno v prvi plan zlasti v delih *Nadzorovanje in kaznovanje ter Zgodovina seksualnosti I.*

Prvo delo tako obsežno slika zgodovino razmerja suverene oblasti do delinkventnega subjekta, sprva izpostavljenega karseda krutim telesnim obračunom, ki so bili toliko hujši, kolikor redkeje je kdo od kriminalcev sploh prišel pred sodišče (pri čemer do konca ni bila izključena možnost nekakega boja z zasliševalci, pa nato z rabljem itd.); obdobju mučenja pa sledijo t. i. zrcalne kazni, katerih smisel je v tem, da vplivajo na dušo prek predstave o kazni, saj mora biti podoba zločina karseda jasno zvezana s podobo tega, kar mu bo sledilo. Nato pa se v sorazmerno kratkem obdobju, ki ga ni nič napovedovalo, kot vsesplošna kazen za najrazličnejše vrste zločinov uveljavi bivanje v zaporu. Zapor seveda, pa naj na zunaj še tako skuša zbujati ta vtis, ni namenjen poboljšanju zločincev ali njihovi reintegraciji v socialno okolje, temveč prav reproduciranju kroga delinkventov, ki ga določen tip oblasti še kako potrebuje za svoje funkcioniranje. Bistveno pri tem pa je, da je zapor le ena od pojavnih oblik disciplinske oblasti, ki nenehno kopira samo sebe, tako da formo-zapor uvaja tudi v šole, delavnice, tovarne, kasarne, bolnišnice in podobno. Pri tem ne gre v prvi vrsti za to, da bi bile človeške množice v te ustanove zaprte, temveč da so izpostavljene popisu in razporeditvi – ljudje ne morejo več nenadzorovano izginjati, pa tudi ne

zbirati se v večjem številu – zatem pa vpete v postopke urjenja, učenja, preizkušanja, socializacije z drugimi in sankcioniranja tistih, ki ne uspejo doseči norme.

V *Zgodovini seksualnosti I* disciplinirajočo oblast že nadomesti bio-oblast, toda ne morda kot tip oblasti, ki je spodrinil predhodnega, temveč tako, da vsaj do neke mere obstaja vzporedno z njim. Tu ne gre za produkcijo subjekta-učenca, vojaka, delavca, bolnika ali zapornika, temveč za izzivanje rojstva seksualnega subjekta. Tudi tu kot torišče oblastnih razmerij nastopa telo, toda ne telo kot učeče se, ne kot telo, ki mora avtomatizirati določeno število postopkov, temveč kot telo, od katerega se pričakuje, da bo pričelo proizvajati seksualna vedenja. Četudi se o seksualnosti ne govori na glas – vsaj ne tako, kot si to predstavljamo danes – jo izzivajo arhitekturna zasnova, pogled, prisila priznanja, popisi navad prebivalstva in podobno.

Subjekt je torej, ponovimo, najprej mnogoter, saj je lahko obenem vpet v različne postopke discipline, poleg tega pa še v prakse, ki producirajo seksualnost; pa tudi vsak od teh oblastnih postopkov zajema najrazličnejše tehnike. Foucaultov subjekt nikoli ne postane to, kar je, zgolj po eni poti, temveč je rezultat cele palete oblastnih ravnanj.

Med njimi so seveda najbolj očitne prakse, ki zadevajo (ob) telo: telo, ki je prisiljeno v urjenje tekom ponavljanja cele vrste postopkov in s tem podrejeno natančnemu časovnemu razrezu dneva oziroma vpeto v moč navade; nadalje podvrženo preizkusom sposobnosti, ki so namenjeni odreditvi točno določenega mesta v redu mest; v skrajnem primeru pa je tudi objekt kaznovanja, denimo osamitve. Obenem pa discipliniranje z delom, predpisanim režimom druženja, sistemom nagrad in kazni in podobno, producira dušo kot, naravnost nietzschejevsko rečeno, nekaj na robu telesa, »okrog telesa, na njegovem površju« (NK, 37). Na drugi strani pa imamo, denimo, že omenjeno telo še neopredeljenih seksualnih praks, ki jih je treba nadalje spodbuditi: »Ta mnogolična vedênja so bila resnično izvlečena iz teles ljudi in njihovih užitkov; ali bolje, v njih so se strdila; s številnimi sredstvi oblasti so bila priklicana, spravljena na plano, izločena, ojačana in uvrščena« (ZS I, 52).

Na delo s telesi/delo teles se tako nenehno lepi še nekaj kot »učinki duše«, ki so proizvedeni tekom tega dela, pa tudi tekom drugih postopkov. Eden temeljnih

prijemov, ki je lasten tako disciplinski družbi kot bio-oblasti, je organiziranje prostora (pa tudi časa) tako, da ta razkriva, postavlja na svetlo, oziroma da se teles, ki ga napolnjujejo, drži nek temeljni in permanentni »biti-viden«; bistvo panoptičnega modela oblasti kajpada ni le v tem, da se subjekt tega pogleda zaveda, temveč, da sploh ni potrebno, da nadzor kdo dejansko izvaja, saj ga subjekti ponotranjijo in se obnašajo, kot da so nenehno na očeh, četudi morebiti večino časa niso. Prav panoptično razumljena oblast pri tem lepo pokaže, na kakšen način smo vsi njeni nosilci, saj je zastopnik pogleda vsak subjekt-bližnjik, ne le domnevni center oblasti. Obenem pa panoptični model razkriva še drugo, bolj paradoksnost plat tako nastalega subjekta, in sicer to, da je bistveno – avtonomen. Kot opozarja Nancy Fraser, se razmik med absolutno avtonomijo in obenem absolutno podrejenostjo lahko skrči na minimum; zlahka si namreč predstavljamo do kraja razvito panoptično družbo, kjer v oblastnih razmerjih ne bi bilo nobene asimetrije, nobene hierarhije več, saj bi prisotne norme ponotranjili do te mere, da bi jih občutili povsem kot svoje (Fraser 1994, 203).¹⁹

Zgodovina seksualnosti I raznolikost postopkov za »delanje subjektov« še bolj poudari; seksualni subjekt se namreč rodi, denimo, tudi kot subjekt nekega užitka, ki je neposredno vezan na izvajanje oblasti; oblast, ki producira seksualne subjekte, je namreč užitek izvajati, užitek pa se ji je tudi izmikati, pred njo bežati v temo, od pogledov proč (in jo na ta način ravno znova – izvajati).

Nadalje oblast zgrabi določene pomene, ki jih producira religiozni, še zlasti pa znanstveni diskurz, in jih »posadi« v realnost; že omenjena »operacija prešitja« tako določene diskurzivno skonstruirane identitete »obesi« posameznikom, ki jih bodo v bodoče poznali zgolj po tem, in še več, iz tovrstnih identitet se bodo odslej prisiljeni prepoznati in razumeti tudi sami. Drži seveda, da je za Foucaultove subjekte skoraj zmeraj značilna tudi določena mera skepse do na ta način vsiljenih identitet, in občasno se zdi, da naravnost mežikajo od začudenja nad njimi (denimo »mali ljudje« nad nenavadno zvonečimi imeni perverzij, ki so jim bile pripisane); pa vendar jih

¹⁹ Avtorica se ob tem sprašuje tudi, v imenu česa zastaviti kritiko tovrstne družbe, oziroma ali sploh obstaja še kak razlog, da tovrstno oblast zavračamo, saj je nenazadnje kompatibilna tudi z modelom dialoške politične prakse ipd. Še več, če predpostavimo, da je taka družba sporna, ker je normalizirajoča, to nujno počnemo v imenu nekega avtentičnega jedra človeka, ki pa ga je Foucault vendar zavračal.

praviloma vsaj v nekih temeljnih potezah tudi sprejemajo (tako lahko, denimo, homoseksualci zavrnejo številne posmehljivo mišljene attribute, s katerimi jih rada obklada družba, a obenem vendar brez pomisleka sprejemajo globoko ukoreninjeno idejo, da je njihova želja drugačna od želje heteroseksualca).

Slednjič seveda ne moremo mimo zelo razširjene in tudi v *Zgodovini seksualnosti* omenjene »navade« oblasti, da se prilepi na subjektovo delo na sebi. Oblastne tehnike skoraj praviloma kontaminirajo različne oblike prevpraševanja samega sebe in jih pritirajo do njihovih skrajnih možnosti; subjekt mora povedati vse o sebi, priznati ne le vsa svoja dejanja, temveč tudi motive zanje in si naložiti neskončno nalogo iskanja in spravljanja na dan resnice o sebi. Pri tem je – s tem se je, kot vemo, ukvarjal že Nietzsche – ves čas podložen najvišjemu načelu dokse, ki ni zgolj sodobna, da je namreč za svojo srečo in nesrečo odgovoren sam. Vrtanje po sebi ob tem subjekta seveda podvrže morbidnemu mehanizmu krivde in slabe vesti, blokira vsakršno drugo delovanje in tako dalje.

Tovrsten opis množstva praks, iz katerih oblastna razmerja producirajo svoje nove in nove podpornike in obenem izvajalce, pa pri tem predstavlja nevarnost, da nekoliko zamegli trenutek, v katerem se subjekt dejansko rodi. Kam natanko moramo torej umestiti dogodek nastanka subjekta – subjekta, ki ni zgolj funkcija diskurza, temveč ga opredeljuje tudi določeno razmerje do oblasti? Če vprašanje zastavimo še drugače – kakšno pravzaprav je njegovo razmerje do oblasti oziroma kaj sploh je foucaultovski subjekt?

Branje Foucaultovih del namreč, kot smo videli, ponuja izhodišča za številne mogoče interpretacije nastanka subjekta, in morda je največja nevarnost, ki smo ji pri tem izpostavljeni, prav ta, da eno izmed njih vzamemo za edino pravo, medtem ko Foucault poudarja prav množstvo in raznolikost oblastnih tehnik, skozi katere se subjekti producirajo. Pa vendar: ali bi lahko rekli, da obstaja nek skupni imenovalec vseh naštetih postopkov, ki bi nam omogočal tudi natančnejšo opredelitev subjektovega razmerja do oblasti in tega, kam ga umestiti?

Je nastanek subjekta vezan na trenutek, ko se althusserjevsko prepozna v pozivu oblasti, ko se odzove na njegov klic z nekim »aha! To sem jaz«? Bi morali subjekta

torej vezati predvsem na moment ponotranjenja pogleda? Ali pa je, nasprotno, zgolj telo, vpeto v disciplinske prakse, saj sam Foucault na nekem mestu pravi, da disciplinirajoča oblast subjekta-funkcijo priveže na neko somatsko singularnost, na telo (PP, 55)? Spet drugje je videti, da je nastanek subjekta treba razumeti iz že omenjenega vznika nečesa, čemur bi lahko rekli duša. Kot namreč zapiše Timothy O'Leary v svoji knjigi o Foucaultu, gre natanko za to, da disciplinske prakse »iz individuov vtisnejo ali pa vanje vcepijo dušo, subjekta ali sebstvo, ki zagotavlja njihovo kontinuirano subjekcijo« (O'Leary 2002, 111). Še drugače, ali je za subjekta bistveno, da operacije oblasti zgolj izvaja, ali da se z njimi tudi poistoveti? Je dovolj, da mu določeno identiteto pripisujejo drugi, ali se mora iz nje razumeti tudi sam oziroma mora postati subjekt neke vednosti, ki jo tvorijo specifične zgodovinske kategorije? Je subjekt to, kar je, ko doseže normo, ki jo vsiljuje oblast, ali pa se njegova subjektiviteta, kot meni Robert Lembke, morebiti skriva v načinu, kako uspe normo – zgrešiti (Lembke 2005)?

V poskusu iskanja prave v poplavi mogočih rešitev moramo seveda zavrniti tiste, ki subjekta iščejo neposredno v telesu ali duši, saj se, nenazadnje, Foucault ne naveliča ponavljati – tudi po Nietzschejevem zgledu – da subjekt ni substanca, temveč forma, razmerje do oblasti in do samega sebe; in to forma, ki predvsem ni identična sami sebi, saj do sebe nismo v enakem razmerju, če se konstituiramo kot subjekt resnice, politični subjekt ipd. Med temi »subjekti« sicer obstajajo povezave in prepletanja, vendar ne gre za subjekte iste vrste, poleg tega pa tudi na različne načine vstopajo v igre resnice (ŽPS, 249). Kakorkoli že, če naj subjekta razumemo kot formo, moramo zavrniti tudi predlog, v skladu s katerim bi se subjekt konstituiral predvsem kot ponotranjenje pogleda; kjer namreč ni substance, tudi ni česa ponotranjiti. Dobro; toda še zmeraj lahko rečemo, da je pogled neko razmerje subjekta (preko ovinka oblasti) do sebe. Kako naj to razmerje torej opredelimo? Pri tem, mimogrede, vnaprej lahko rečemo, da je vprašljivo tudi razumevanje subjekta iz njegove identifikacije z določeno, pripisano mu družbeno vlogo, saj je jasno, da je delovanje v skladu z določeno obliko oblasti mogoče tudi, če to vlogo sicer eksplicitno odklanjamo.

Od začetka je očitno, da imamo tu opravka z določenim tipom oblasti, ki je nagnjen k temu, da reproducira sam sebe, da kopira sam sebe oziroma ponavlja za sabo; tako se, denimo, disciplinirajoča oblast ne realizira le v zaporu, temveč tudi v šolah,

bolnišnicah itd. Toda tudi subjekt je najprej ta, ki – ponavlja za oblastjo; že kot zločinec, ki je bil izpostavljen mučenju, je moral v javnem priznanju obnoviti zločine, za katere je bil obsojen, ponoviti formulacije oblasti, ki so zadevale dejanje, krivdo in prošnjo za odpuščanje; in nato kot zapornik, šolar, delavec ponavlja postopke, ki obenem reproducirajo tudi obstoječe ekonomske strukture (denimo v primeru, ko je zapornikom za delo ponujeno plačilo).

Subjekta kot gradnika oblastnih razmerij bomo, skratka, najlažje opredelili izhajajoč iz ugotovitve, da nastane kot instanca, ki natanko ve, kaj oblast v danem trenutku hoče od nje. Subjekt postane subjekt tedaj, ko se sam prične obnašati tako, kot oblast od njega zahteva, oziroma, ker oblast ničesar »noče«, ko prične delovati kot njen podpornik. Subjekt torej ni nič predhodnega, na kar bi oblast vplivala z nalaganjem telesnih postopkov, izvajanjem nadzora ipd., temveč se šele rodi prav v teh postopkih kot njihov sestavni del. Oblast, skratka, subjektov ne »zasužnji«, ne »podvrže«, saj pred njenim delovanjem, pred udejanjanjem oblastnih razmerij sploh ne obstajajo, temveč nastajajo natanko skoznje.

Kot to držo opredeli Joan Copjec, po Foucaultu biti sovpade z ubogati; pojem krivde mu je, strogo vzeto, neznan, saj pravzaprav sploh ne moremo ne ubogati. Foucault tako zatrjuje, da zakon ni nekaj, kar prepoveduje oziroma blokira, temveč nekaj, kar proizvaja; kot opozarja Copjecova, natanko isto trdi psihoanaliza, vendar pa Foucault za razliko od nje vztraja, da želja ni le učinek, temveč tudi dejanska realizacija zakona. Želja (in s tem subjekt) je tako nekaj povsem enoznačnega, neproblematičnega; neko dejansko stanje, nekaj, kar preprosto imamo in uresničitev česar lahko prepreči le nekaj od zunaj (Copjec 1995, 24).

Subjekt tako obenem nikoli ne neha nastajati; ni nič izgotovljenega, temveč je nenehen proces. Napravili bi napako, če bi ga opredelili vsebinsko kot sveženj izsekov diskurzov in vidnosti, ki ga tvorijo; kajti tvorijo ga zgolj na ta način, da skoznje deluje. Ali bolje, ne deluje skoznje, temveč *kot* del teh diskurzov in institucij; ni nič drugega kot to delovanje samo, kolesce v oblastnem mehanizmu, del tega mehanizma (vendar spet ne del kot nekaj substancialnega, temveč del kot izsek iz njegovih delovanj); in pred tem, da je kolesce, ni nič.

Natančneje rečeno, če je subjektu pred udejanjenjem skozi oblastna razmerja sploh mogoče pripisati kakšno obliko eksistence, lahko kvečjemu rečemo, da je »material, o katerem v nekem smislu lahko rečemo, da predhodi subjektu, le grob, neorganiziran in relativno kaotičen skupek zmožnosti, moči in sil, ki jih poseduje človeška žival« (O'Leary 2002, 118). Tisto, kar je pred subjektom, je torej lahko le neurejen skupek sil, ki pa ni nič brez materiala, na katerem bi se lahko udejanjil; sile namreč lahko obstajajo le, dokler tečejo skozi nekaj drugega od sebe. Številni avtorji so tako zabeležili ta moment vzpostavitve foucaultovskega subjekta skozi drugo; kot denimo ugotavlja Judith Butler, so norme tiste, ki »v ontološkem prostoru pripravijo prostor za subjekta«, četudi ga nanje ni mogoče zvesti v celoti (Butler 2005, 9); spet na drugem mestu pa ugotavlja, da je samega sebe nemogoče spoznati in ustvariti drugače kot v procesu, v katerem se podamo izven sebe, v posredovanju, ki se dogaja zunaj nas, ob pomoči norme, ki je nismo ustvarili sami, jezika, ki je bil tu že zdavnaj pred nami – skratka, v procesu, v katerem se nikakor ne moremo prepoznati kot avtor (Butler 2005, 28).

Drugače povedano, v tem procesu pravzaprav niti ne more biti govora o lastnem in tujem, saj bi o silah, ki so subjektu predhodne, težko rekli, da predstavljajo karkoli lastnega. V ničemer namreč še niso opredeljene, so povsem nevtralne in se lahko udejanjijo na vsakem materialu, ki je trenutno na razpolago; brez njega, skratka, niso nič. Ker so sile, ki tvorijo subjekta, sestavni del oblastnih razmerij, lahko ponovimo tisto, kar je glede razmerja med diskurzi, institucijami in oblastjo povedal Deleuze; opomniti pa velja, da sil, ki tvorijo oblastna razmerja (in subjekta) ne smemo razumeti le kot nekaj, kar se udejanja na drugem od sebe, temveč nič manj ne velja, da diskurzi in institucije te sile potrebujejo kot motor, brez katerega njihovo delovanje ne more steči; tudi tu, skratka, lahko govorimo o vzajemni odvisnosti (Deleuze 2006, 68–69). Subjekt nastane z naslonitvijo sil na nekaj, kar jim je zunanje, kar je zmeraj že tam; sile se lahko udejanjijo samo na že obstoječem, torej na diskurzih (ki producirajo vednosti) in institucijah (ki producirajo vidnosti). V toliko seveda drži, da so diskurzi in institucije ontološko prvobitnejši od posameznega subjekta; poleg tega se ne ravnaajo zgolj po pravilih, v katera jih vpne oblast, temveč tudi po svojih lastnih. In vendar za to, da bi se po slednjih lahko ravnali, potrebujejo še neizdelane sile kot svoj motor. V tem prepletu nastane subjekt. Subjekt, kot smo že večkrat omenili, kot mnogoter; kajti oblast potrebuje

čim številnejše »lovke«, da preprede realnost, in zato diskurze in institucije »okuži« na karseda številne načine, pri čemer tudi nastajajo podobno raznoliki, »pisani« in vendar podobni subjekti.

Če torej povzamemo doslej povedano, se subjekt rodi kot nekako ponavljanje za oblastjo, natančneje, kot udejanjenje sil na predobstoječem materialu, pri čemer velja tudi, da se tako realizirane sile razporedijo v določeno hierarhijo. Subjekt je subjekt mnogoterih praks, a vendar ni nekaj povsem kaotičnega; nastopi tudi kot organizacijski princip udejanjenih sil.

... a kako bo ubogal, vnaprej ni znano

Toda z doslej povedanim smo pojasnili le princip subjektovega delovanja, nismo pa ponudili izhodišča, iz katerega bi lahko razumeli navidezno »notranjost« subjekta, »dušo«, ki nastane ob tem, oziroma najrazličnejša razmerja, ki jih subjekt razvije kot funkcija oblasti: razmerje do sebe, do diskurzov in institucij, ki ga pomagajo zgraditi in hkrati do oblastnih odnosov samih. Opredelitev subjekta kot spleta delovanja sil, diskurzov in institucij, kot delčka delovanja le-teh, kot kolesca v oblastnem mehanizmu, bo torej treba še dopolniti.

V zvezi z delovanjem oblastnega mehanizma obstaja podrobnost, ki jo Foucault rad tematizira: v oblastnem mehanizmu sicer obstajajo očitna kavzalna razmerja, povsem jasno jih je mogoče tudi opredeliti, vendar vselej za nazaj; gre namreč za kavzalna razmerja, ki nastajajo sproti, in ne za fiksne zakonitosti, s pomočjo katerih bi delovanje stroja lahko predvideli enkrat za vselej. Kot smo videli zgoraj, nekaj podobnega velja tudi za pravila, inherentna diskurzu.

V to lastnost slehernega oblastnega aparata pa se vpisuje zmožnost subjekta, da k oblastnim razmerjem prispeva na tak ali drugačen način, oziroma da se realizira tako ali drugače. Subjekt ima, z drugimi besedami, proste roke glede tega, kako bo ubogal oblast. Pri tem nočemo reči, da lahko različne načine udejanjenja oblastnega

mehanizma izumi sam; običajno so ti tako ali drugače že na razpolago; vendar pa so ti načini stvar njegove odločitve. Subjekt tako lahko vselej izbere tudi upor; in, kot je znano, se ti upori še preradi končajo z neko nepredvideno posledico, namreč da oblastna razmerja še dalje podpirajo, namesto da bi jih omajali. Zato bi bilo bolje reči ne, da je subjekt to, kar je, po tem, kako uspe normo zgrešiti, temveč po tem, kako je ne uspe zgrešiti; nenazadnje se zanj vedno najde mesto, če ne drugod, pa na kraju, ki je posebej namenjen za vse, ki norme ne izpolnijo. Drži tudi, da Foucault večkrat poskuša pokazati, kako se različni načini uporov konec koncev zvedejo na isto, da, skratka, sleherna akcija subjekta nazadnje pokaže isti obraz oblasti, »mašinerija« pa dalje gladko funkcionira. S svojo seksualnostjo je mogoče početi marsikaj; subjekt ni le seksualno bitje v osnovnem smislu, temveč lahko skuša iz svoje seksualnosti iztisniti resnico o sebi, lahko se jo uporno odloči popisati v knjigi ipd. Vse to so različni načini produkcije seksualnosti, ki pa dajo močno podoben rezultat. Zapornik se lahko odloči, da bo skrbno sledil pravilom institucije, ki ga je napravila za to, kar je, ali pa ne; a za delovanje zapora to nima bistvenih posledic. A naj je situacija videti še tako brezupna, je možnost izbire, ki jo ima subjekt, vendar nekaj, česar ni mogoče zanikati in česar ne gre zametavati. In kot bomo videli, Foucault, naj bodo njegove analize na prvi pogled še tako pesimistične, ravno ne misli, da je upor nekaj nemogočega, temveč nasprotno, da ni oblike oblasti, ki ne bi sama po sebi omogočala upora.

Toda če se subjekt v oblastna razmerja vselej lahko vpisuje tako ali drugače, oziroma če lahko izbere, katerega od načinov vpisa bo izbral, in ni mogoče reči, da obstajajo oblastna razmerja, ki bi dopuščala samo eno vrsto delovanja – to obenem nujno pomeni, da mora subjekt imeti določen, četudi še tako nepopoln ali celo napačen pogled na mehanizem delovanja oblasti. Pri tem ne gre za neko ideološko nujnost ukrivljenosti njegovega pogleda; sploh ne gre za to, v kolikšni meri pogled ustreza realnosti, temveč za preprosto ugotovitev neke pozitivnosti, možnosti vpogleda v delovanje oblastnih razmerij. Oziroma, ker, kot med drugim ugotavlja Deleuze, oblastna razmerja niso predmet vednosti, ima subjekt vednost kvečjemu o tistem, kar je skozi institucionalne in diskurzivne prakse vidno in izraženo, in preko tega šele posredno tudi o samem delovanju oblasti. Velja namreč tudi obratno: lahko bi rekli, da je praktično nemogoče spoznati diskurze in institucije, ne da bi vsaj malo spoznali tudi oblast.

Pri tem tudi ne gre za idejo, da se subjekt nujno tudi *razume* iz oblastnih praks, v katere ima vpogled; ta se namreč lahko razteza tudi na prakse, ki za tvorbo subjekta sploh niso bistvene. Zato bi bilo pravilneje reči ne, da ima subjekt vpogled v oblastna razmerja, temveč, da ta razmerja preko subjekta postanejo razvidna sama sebi; subjekt je, z Deleuzovimi besedami, guba, upogib oblastnih razmerij k sebi oziroma njihovo razmerje do samih sebe. Pri Foucaultu torej ne govorimo o vzniku jaza, temveč je pravilneje reči, da tako nastalo »sebstvo« »živi mene kot dvojnika Drugega« (Deleuze 2006 (a), 81). Notranjost je – nič drugega kot notranje zunanega, njegova podvojitve, njegov upogib ali, kot se pesniško izrazi Deleuze, nekaj takega, kot če bi rekli, da je ladja le upogib morja. Subjekt ni neka »vreča«, ki bi, denimo, vsebovala govore in vidnosti, zbirala vtise in podobno, temveč je zgolj upognitev praks k samim sebi. Delovanje diskurzov in institucij teče gladko, toda tako, da dela zanke.

Ni pa, to, še enkrat, nujno tudi nek proces identifikacije; ne gre toliko za to, da subjekt postane znan sam sebi, temveč, da oblastna razmerja pričnejo tvoriti neko razmerje do sebe. Subjekt, v kolikor ga razumemo kot delovanje, je najprej izvajalec oblastnih praks; identifikacija s svojo pozicijo za njegov položaj ni konstitutivna oziroma se na izvrševanje praks lahko nalepi kasneje ali pa ne.

Velja torej, da je subjekt svoboden v tem smislu, da oblast lahko uboga/se ji upre na več načinov. Vsaka odločitev, ki jo sprejme, pa da oblastnim mehanizmom neko določeno smer; subjekt oblastna razmerja s tem, ko se vloži vanje, nekako zgrabi in jih usmeri. Seveda pa je pri tem treba upoštevati prej povedano o nesubstancialnosti in pretrganosti subjekta. Tega, kar smo povedali zgoraj o rojstvu subjekta kot zanke oblastnih razmerij, njihovega upogiba k sebi – kar je pogoj za to, da subjekt oblast lahko uboga na tak ali drugačen način – ne smemo razumeti, kot da subjekt obstaja še pred delovanjem. Postavka o nesubstancialnosti subjekta hoče reči natanko to; subjekta ni pred delovanjem; to pa seveda ne pomeni, da subjekt ne misli, temveč, da je tudi mišljenje neko delovanje. Subjekt se pač *dogaja* kot upogib oblastnih praks k sebi in posledično kot omenjeno izbiranje.

Subjekt je, še enkrat, mnogoter. Obenem s tem, ko deluje skozi številne diskurzivne in nediskurzivne prakse, deluje tudi kot misleči subjekt, kar mora biti, če naj sploh izpolnjuje zahteve oblasti (četudi jih ne dojema kot take). A še enkrat, mišljenje tu ne nastopa kot nekaj predhodnega, temveč se nekako lepi na ostale prakse, se izvije iz njih. Je, ko enkrat nastopi, njihov pogoj, ne pa predpogoj. Nenazadnje vemo, da subjekt večino praks izvaja avtomatizirano. Obenem pa se iz avtomatizma vselej lahko izvije. Pri tem je bistveno natanko to, da se subjekt *večinoma* dogaja kot slepi avtomat, ki preprosto ponavlja prakse, iz katerih je izšel in ki se dogajajo okrog njega; toda obenem vselej *lahko* nastopi tudi kot instanca, ki se odloči za eno ali drugo od teh praks. Subjektov avtomatizem je to, kar je, prav zaradi tega, ker *ga lahko tudi ne bi bilo*.

Svobodo pa subjektu, še enkrat, omogoča Foucaultov model zgodovine, ki je označen kot kalejdoskopski; sedanjega vzorca ni mogoče vnaprej izpeljati iz prejšnjega (še zmeraj pa je vzorec, kar pomeni, da ga je moč analizirati). Ali, kot omenjeno, iz prejšnjega ga je moč izpeljati vnazaj. Še drugače povedano, kot opozarja Foucault, so zgodovinarji doslej premalo cenili kategorijo dogodka; sam pa ga želi ponovno vpeljati; tako, denimo, vsako izjavo razume kot dogodek, kot singularnost, ki je ni mogoče docela zvesti na pogoje, iz katerih je vzniknila, četudi zdaj lahko vidimo, *kako* je iz njih vzniknila. Kot še pravi, dogodek pomeni zlom samoumevnosti, uzrtje singularnosti na kraju, kjer je bilo doslej videti le zgodovinske konstante, očitnosti. To pa »ne pomeni, da je dogodek ali singularnost brez vsakršne kavzalne povezave z okolico, temveč uvaja množstvo vzrokov« (TFE, 76).²⁰

Na tem mestu pa se seveda velja vrniti k že prej omenjenim »težavam z oblastjo«, o katerih ni mogoče zanikati, da se pri Foucaultu pojavijo. Četudi namreč drži, kot smo ugotovili, da ima subjekt vselej izbiro glede tega, na kakšen *način* bo pomagal vzdrževati oblastna razmerja, obenem seveda ni nič manj res, da jih še zmeraj *vzdržuje*, oziroma da se iz njih nikakor ne more izviti. Pri tem pa osnovna težava ni

²⁰ Kljub tu povedanemu menimo, da je kontingentnost v zgodovini, torej nekakšen rez med vzrokom in učinkom, le nujni, ne pa tudi zadostni pogoj subjektive svobode, ki se, nenazadnje, ne dogaja kot poljubnost vzročnosti, temveč kot možnost izbire. Že v uvodu smo izhajali iz tega, da četudi je to, kar nas določa, naključno, nas zato nič manj ne določa. Foucault tako momenta svobode pravzaprav ne pojasnja; razume ga pač kot prisotni strukturni pogoj funkcioniranja oblasti, kot fakt, ne razloži pa, kako je mogoč.

toliko v tem, da je odpor vnaprej obsojen na neuspeh, temveč da nenadoma postane nerazločljiv od oblasti.

Foucault sam namreč oblast in odpor poveže karseda tesno: kot pravi v *Zgodovini seksualnosti I*, odnosi oblasti lahko obstajajo le glede na številnost točk upora (ZS I, 99). Prav kakor mreža odnosov oblasti tudi upori ne izhajajo iz enega centra; in kot oblastni odnosi oblikujejo »gosto tkivo, ki gre skozi aparate in ustanove« gre tudi »rojenje točk upora skozi družbene slojevitosti in posamezne enote«. (ZS I, 100). Ne le, da oblastna razmerja običajno implicirajo tudi točke odpora, temveč te točke odpora naravnost *morajo* obstajati. Kjer je oblast, tam je, tako Foucault, vselej po nujnosti tudi odpor. Toda če velja, da sta »upornost volje in neomajnost svobode v samem srcu oblastne povezave in jo neprestano izzivata« (VSO, 115), v kakšnem razmerju sta ti dve instanci in na kakšen način ju je sploh moč ločiti?

Prav ob tem vprašanju se ustavljajo številni Foucaultovi bralci in interpreti, pogosto pa služi tudi kot izhodišče za kritiko njegovega koncepta oblasti. Kot, denimo, meni Jean Baudrillard v svoji provokativni knjigi o Foucaultu, je, kar zadeva oblast kot mrežo, mogoče le dvoje: bodisi, da obstaja kot nekakšna infiltracija *ad infinitum* v družbeno telo, toda to bi kajpak pomenilo, da bi že zdavnaj nehala naletavati na kakršen koli odpor; bodisi je zgolj naložena na nekaj podvrženega, v tem primeru pa bi se je že zdavnaj znebili (Baudrillard 2007, 52). Ker drugo ne drži, nam ostane prvo; oblast in odpor pa sta v tem primeru tako zlita, da ju preprosto ni več mogoče ločiti.

Podoben argument izpostavi tudi Habermas, ki opozarja, da se vsaka instanca, ki jo lahko razumemo kot proti-oblast, zelo hitro prične tudi sama vesti kot oblast; se že nahaja v horizontu oblastnega sistema, ki se mu skuša postaviti po robu, ko pa zmaga, postane del oblastne mreže (četudi je vsebinsko od »stare« oblasti različna). Na njenem drugem koncu pa se pričnejo producirati spet novi odpori, ki jih čaka podobna usoda, in tako naprej (Habermas 2007, 82). Odtod pa se seveda že zastavlja vprašanje, zakaj naj bi bil novi sistem več vreden od starega oziroma, ali je pri Foucaultu edini kriterij za odpor oziroma vsa njegova vrednost njegova novost. Z drugimi besedami, kot meni Habermas, pri Foucaultu umanjajo norme, s pomočjo katerih bi en oblastni sistem lahko razumeli kot bolj zaželenega od drugega.

Skratka, »težave z oblastjo«, na katere naletimo, lahko povzamemo v vprašanju, kako sploh ločiti oblike izvajanja oblasti od oblik odpora, saj se vsak odpor – pa naj bo neuspešen ali zmagovit – nazadnje sprevrže v kolesce v oblastnem sistemu. Z drugimi besedami: kako misliti odpor, ko pa je oblast povsod? Vsekakor drži, da je od zunaj, »objektivno« gledano pravzaprav nemogoče govoriti o oblasti in odporu, saj je videti le razmerja moči v nenehnem toku, nenehnem spreminjanju; na »sceno« stopajo novi in novi dejavniki, stari pa se poslavlajo; vzpostavljajo se povezave in znova razpadajo, zatem pa nepričakovano spet vzniknejo na drugem koncu. Od zunaj oblasti in odpora dejansko ni mogoče ločiti; govorimo lahko le o nenehnem boju.

Toda ne glede na to zagato »objektivnega« pogleda ni nič manj jasno, da Foucault vendarle navede številne zglede za to, kaj pravzaprav pomeni, zoperstaviti se oblastnemu sistemu. Kajti četudi ta zoperstavitev znova rezultira le – v oblastnih razmerjih, nikakor ni vseeno, ali je kot izid boja mogoče zabeležiti kakšno novost v teh razmerjih, ali pa gre le za ohranjanje in celo okrepitev starega sistema. Ko si enkrat pridobimo približno sliko o delovanju neke specifične oblike oblasti – kar, kot vemo, zahteva kar nekaj eruditskega dela na diskurzih in institucijah, saj se oblast rada skriva – namreč brez težav lahko opredelimo tudi ravnanja, ki bodo tovrstno obstoječo oblast podpirala in jih ločimo od tistih, ki jo bodo omajala. Skratka, ko govorimo o konkretnih, specifičnih zgodovinskih oblastnih razmerjih, je povsem mogoče postaviti jasne kriterije glede tega, ali delujemo v skladu z utečenimi oblikami oblasti ali pa proti njim.

Drži sicer, da zgodnji Foucault v svojih delih orisuje predvsem prvo fazo subjektivacije, tekom katere oblastni sistem sproducira subjekta kot svojega podpornika, in zdi se, da je njena učinkovitost prav v tem, da se vsak dozdevni upor sprevrže v vzdrževanje obstoječega reda, da vsak revolucionar nujno postane reakcionar. Pisec dela *My Secret Life* se ni obnašal povsem kot ubogljivi subjekti seksualnosti, in to tudi ni bil njegov namen; hotel je prevrtni stari red, emancipirati seksualno telo, vzpostaviti govor o seksualnosti tam, kjer ga prej ni bilo. Pa vendar mu je uspelo le, da je zgradil še en podporni steber obliki oblasti, ki je govorjenje o spolnosti izzivala, ne prepovedovala. Kljub temu pa tovrstni primeri ne govorijo za to, da je upor strukturno nemogoč; možnost upora je prav mogoče razbrati tudi na

delih zgodnjega Foucaulta; in nenazadnje bi morda lahko rekli tudi, da je bil avtor omenjenega »zloglasnega« dela na dobri poti, le da je storil korak premalo.

Foucault tako ne našteva le primerov, ki dajejo misliti na brezupnost upora, temveč se ne naveliča poudarjati tudi dimenzije svobode: »Če namreč rečemo, da družba brez oblastnih razmerij ne obstaja, s tem ne pravimo, da so obstoječa oblastna razmerja nujna in nikakor ne, da oblast tvori tako fatalnost v srcu družbe, da je ni mogoče spodkopati« (VSO, 116).

Dobro, toda če vzamemo za primer *Zgodovino seksualnosti I*, kaj je subjektu, ki ga oblast »napada« od vsepovsod, sploh mogoče storiti? Ne zveni absurdno, denimo, poziv, naj se oblasti, ki izziva seksualnost, zoperstavimo z glasnim »Ne! Mene to sploh ne zanima«? Toda nenazadnje je vendarle videti, da je nekak »ne« tistemu, za kar nas napravlja oblast, nujen; da je včasih nujno prav zadržanje akcije, zamrznitev delovanja. In ali ne bi mogli reči, da je govor producirajočo oblast, ki je od njega zahtevala samoanalizo, v obup spravil tisti zločinec, ki so ga privlekli pred sodišče, da bi psihiatru, socialnemu delavcu in podobnim izvedencem podrobno predstavil svojo življenjsko zgodbo, on pa je odvrnil le: »Ne! Presodite samo moje dejanje, kakor pač mislite« (PPC, 126)?

Ne drži, skratka, da je oblike odpora nemogoče opredeliti; odpor tako lahko pooseblja preprost molk; zavrnitev identitete; lahko ga razumemo iz eksperimentiranja, ki išče nove oblike identitete ali, nenazadnje, iz poglobljenega nadaljnjega raziskovanja oblastnih razmerij samih. Ne le, da se oblast izvaja le nad svobodnimi subjekti – v nasprotnem primeru govorimo o dominaciji – temveč je tudi oblike odpora mogoče razmejiti od oblik uboganja.

Zavrni to, kar smo

Subjekt kot del vsakokratnih zgodovinsko vzpostavljenih oblastnih razmerij je kontingenten in negotov – ne dosti bolj negotov od tega sklopa oblastnih razmerij

samih. Toda prav iz kontingence izhaja tudi njegova svoboda, drugače povedano, njegova možnost samoformiranja, samopreoblikovanja in njegova sposobnost, poseči v oblastna razmerja. Subjekt je nekaj *narejenega*; je rezultat; in če se na tem mestu vprašamo, kakšno nalogo je mogoče naložiti tovrstnemu subjektu, kaj je od njega mogoče zahtevati – ta naloga ni toliko v tem, da odkrije, kaj sam je (drži, da je oblast treba preučevati, a to je le prvi korak, in nenazadnje je odgovor na vprašanje »kaj smo« uporaben le kot izhodišče za naprej, sam po sebi pa sploh ni ključen), temveč v tem, da – zavrne to, kar je. Da zavrne to, za kar je bil narejen in kar se mu sedaj vsiljuje kot nekaj navidezno nujnega; da pokaže, da se je od svojega mesta v oblastnem sistemu mogoče distancirati, ga bodisi ponovno izbrati ali pa zavrniti. Gre torej za subjekta, ki dejavno misli lastno kontingenco. Ali, kot reče O'Leary, naloga seksualnega subjekta bi bila v tem, da odpre prostor med sabo in seksualno identiteto, ki mu je bila naložena (O'Leary 2002, 31); da zavrne to, kar je, oziroma, da sam pri sebi odgovori na obrnjeno nietzschejevsko vprašanje: kako postati to, kar nismo (ibid., 169). Tudi sam Foucault izrecno pravi: »Morda danes cilj ni odkriti, kaj smo, temveč zavrniti to, kar smo« (VSO, 110).

Toda kakšno zvezo ima identiteta z oblastnim sistemom in kaj natanko tu zavračamo: identiteto ali oblastna razmerja? Kako, da smo na lepem sploh pričeli govoriti o identiteti? Kot smo videli, je eden od oblastnih posegov tudi v tem, da na realnost pripne poimenovanja, zvezana z določenimi atributi, kakor, denimo, v *Zgodovini seksualnosti I*, ko se na odru na lepem pojavi kup »perverzij« z lepimi imeni, o katerih poprej ni bilo ne duha ne sluha, sedaj pa služijo kot pojasnilo najrazličnejšim znanstvenim in družbenim vprašanjem.

Identiteta nam je torej naložena; kaj lahko pomeni zahteva po njeni zavrnitvi? In če identiteto zavračamo – ali to torej v nekem smislu pomeni, da nam je vendarle lastna? Kakšno zvezo ima pri tem zahteva, da postanemo to, kar nismo, s Foucaultovo trditvijo, da je »analiza, elaboracija in postavljanje pod vprašaj oblastnih razmerij in 'agonizma' med njimi in intranzitivnostjo svobode permanentna politična naloga, inherentna vsaki družbeni existenci« (VSO, 116)?

Kot omenjeno, je na identitetnih postavkah, s katerimi subjekta opremijo diskurzi in institucije oziroma skoznje delujoča oblast, običajno kaj, česar ta ni pripravljen

sprejeti, pa tudi kaj, v kar nekritično verjame. Toda naj bo tako ali drugače, zavrnitev identitete ni toliko zavrnitev *govorov*, ki jo opisujejo, ni toliko distanca od atributov, ki naj bi označevali subjektovo bistvo, temveč gre predvsem za zavrnitev *mesta* v oblastnih razmerjih, ki mu je s tem pripisano, in posledično za distanco od akcij drugih »kolesc« v mehanizmu, za zavrnitev reakcije oziroma izmik običajnemu in doslej samoumevnemu načinu delovanja (kajti nenazadnje oblastna razmerja niso nič drugega kot niz delovanj na druga delovanja, in prav ta ustaljeni niz delovanj je potrebno razbiti). Skratka, odmik od identitete ni nič drugega kot odmik od standardnega delovanja tistih členov v oblastni mreži, ki se zgoščajo okoli nje. Tisto, kar je na ta način zavrnjeno, so standardne operacije oblasti, v katerih smo doslej sodelovali. To ima v mislih tudi Deleuze, ko pravi, da je boj za subjektiviteto danes boj za »pravico do razlike, variacije in metamorfoze« (Deleuze 2006 (a), 87).

V tem kontekstu Foucault reče tudi, denimo, da ga zanimajo boji zadnjih časov, in sicer proti oblasti staršev nad otroki, psihiatrov nad pacienti, administracije nad načinom življenja ipd. To so boji, ki problematizirajo status individua, saj po eni strani zagovarjajo pravico do drugačnosti, poudarjajo to, kar individue dejansko dela individualne, toda v isti sapi tudi napadajo vse, kar individua sili nazaj nase oziroma ga veže na neko identiteto. Pri tem je bistveno tudi, da vse, kar individua zveja na neka fiksna določila, deluje rušilno na intersubjektivnost, saj ga s tem »ločuje, trga njegove vezi z drugimi, razbija življenje skupnosti« (VSO, 106). Trdneje kot smo torej vpeti v oblastna razmerja, bolj individualizirana je družba; in čeprav je tisto, kar nas določa, neko »skupno«, čeprav gre v družbi običajno za produkcijo podobnih subjektov, pa se skozi ta proces, paradoksnost, blokira prav možnost skupnega delovanja.

Na tem mestu se lahko vrnemo tudi k prej omenjenemu očitku, da naj bi Foucaultu edino vrednoto predstavljali novost in sprememba. Cilji, ki jih vidi v delovanju proti oblasti, so namreč običajno povsem konkretni in merijo na odpravo te ali one družbene krivice. Četudi je videti, da njegove oblastne analize pretendirajo zgolj na deskripcijo, Foucault kasneje, ločeno od njih, poudari, da so bile vendarle lansirane kot nekaj, kar ima določen impakt v družbeni realnosti, četudi vnaprej ni jasno, kakšnega. Dobro; toda še zmeraj nam manjka kriterij, po katerem se je pri tem treba ravnati. Mogoče je torej, da Foucault pokaže, da se oblastna razmerja lahko

realizirajo le med svobodnimi in celo, da je mogoče izolirati oblike odpora; toda ali so vse oblike odpora same po sebi dobre? Na kaj se pri tem nasloniti? Zdi se torej, skratka, da se Foucault pri tem znajde spet pred novo oviro, saj dejansko nikjer ne poda »recepta« za to, v katero smer si je treba prizadevati, kateri od oblik odpora dati prednost in podobno.

To, da Foucault nikjer ne pove, kako odločiti, da je nek sklop oblastnih razmerij boljši od drugega, sicer ne drži povsem, saj jasno pove, da je idealno stanje t. i. dominacijski minimum (ali maksimum svobode). Vselej moramo imeti pred očmi, da »oblast ni zlo. Oblast so strateške igre« (ŽPS, 257). Drugače povedano, oblast je zlo le v primeru, da si jo posameznik ali skupina dejansko uspe prilastiti, z drugimi besedami, da zamrzne oblastna razmerja, da lahko vpliva na delovanja drugih, ti pa ne morejo ne vplivati nazaj ne izstopiti iz kroga delovanja, v katerem so se znašli. Paradokсно je seveda, da je ravno svoboda tista, ki omogoča tudi dominacijska stanja, ki nas torej spodbuja, da si skušamo podrediti delovanja drugih. Toda to se zgodi v škodo njihove svobode, kar pa je za Foucaulta nedopustno. V toliko ga lahko razumemo tudi kot misleca zahteve po neki temeljni enakosti. Dominacijski minimum je pojem, ki ne dopušča nikakršnih skritih oblik oblasti, nikakršne »fige v žepu« igralcev oblastnih razmerij; svoboda nam je bodisi v polnosti dana, bodisi je mogoče pokazati na enostransko, zamrznjeno razmerje, ki določa naše delovanje, pa četudi je navidez prikrito.

Z drugimi besedami, kot Foucault še reče na nekem mestu, njegov moto ni v tem, da je vse slabo, temveč, da je vse nevarno; še tako prožna oblastna razmerja so v nevarnosti, da otdirajo, se pretirano ukoreninijo in postanejo samoumevna, pri čemer bo, denimo, tudi nekaterim diskurzom onemogočeno, da se razvijejo ali postanejo opaženi in podobno. To obenem pomeni, da moramo biti tudi v primeru uspeha ves čas na preži, saj oblastna razmerja nekako sama težijo k zamrznitvi: »Nikoli ne moremo biti prepričani, da ne bo prišlo do izkoriščanja. Pravzaprav smo lahko prepričani, *da se bo to zgodilo* in da bo vse, kar smo ustvarili ali dosegli, ves teren, ki smo ga osvojili, prej ali slej uporabljen na ta način. Tako je v življenju, v boju, v človeški zgodovini. Ne mislim pa, da to spodbija vsa ta gibanja ali te situacije« (ŽPS, 207).

Še zmeraj je tu seveda mogoče vztrajati pri naslednjem ugovoru: kaj pa, če bi, denimo, morali izbirati med dvema oblastnima sistemoma, ki bi oba vsebovala relativno malo dominacijskih potez? Ali, še drugače, kako naj subjekt sploh ve, kako ravnati, da bo dosegel učinke v tej smeri? Nenazadnje se lahko izkaže, da se je zmotil, da njegov poskus emancipacije ni bil tako uspešen, kot je načrtoval, in to se celo pogosto zgodi.

Toda nenazadnje subjektu tudi nič ne preprečuje, da se uči na lastnih zmotah; nastalo situacijo je vselej mogoče popraviti, saj svojo zmožnost kritičnega mišljenja zmeraj lahko aplicira na novo, oziroma bi lahko rekli celo, da se kritika dogaja natanko na način nenehnih »popravkov« uvida v situacijo, do katerih prihaja po delovanju. Kar pa zadeva norme, po katerih naj bi se subjekt ravnal, in v skladu s katerimi bi lahko izbral med dvema ali več projekti, seveda v veliki meri drži, da tudi same norme izbira glede na vsakokratno situacijo in da splošno zavezujočih norm ni (razen že omenjenega dominacijskega minimuma).

Pri odločanju se torej sicer lahko nasloni na obstoječe norme, a pri izbiri med njimi se ne more opreti na nič; od njega samega je odvisno tudi, kako jih bo uporabil. Nič mu ne preprečuje niti, da namesto starih uvede nove. Naloga moderne je pač v tem, da »izumi lastno normativnost« (Kelly 1994, 383). Vedno znova je treba eksperimentirati in izumljati. V toliko Foucault ni daleč od sartrovskega »človek si, izumi kaj!« in kot pravi tudi sam, Sartrov teoretski vpogled sprejema prav, v kolikor ta vodi v prakso kreativnosti, zavrača pa seveda njegovo idejo o avtentični ali neavtentični eksistenci (VSO, 128).

V zvezi s tem omenimo le še en mogoč očitek. Dejali smo, da je subjekt nekaj, kar ima sposobnost izbire, odločitve: deluje lahko tako ali drugače. Toda ali to pomeni, da torej premiki v oblastnih razmerjih temeljijo prav na tej sposobnosti? Je torej subjekt vendarle nekakšen atom oblasti, temeljni dejavnik v kolesju oblastnega mehanizma? Ali zgodovinsko dogajanje vendarle temelji na njem in smo mu po krivici odvzeli status gonilne sile zgodovine? V odgovoru na to vprašanje je treba upoštevati dvoje. Prvič, dejstvo je, da subjekt *lahko* deluje tako ali drugače, kar pa seveda še ne pomeni, da je vsaka njegova odločitev tudi posledica udejanjanja svobode. Z drugimi besedami, subjektova svoboda se običajno kaže zgolj na način

kontingence, naključnosti njegovega delovanja – ki je seveda vezana na kontingenco delovanja celotnega mehanizma oblasti. Seveda pa je mogoče tudi, da gre za zavestno odločitev poskusa spremembe, ki lahko spodleti ali uspe. A celo v primeru, da uspe, s tem subjekta še malo nismo naredili za »atom zgodovine«. Ne smemo namreč pozabiti, da subjekt ni nikakršen atom, saj ni substanca, temveč forma, vselej del stroja, eno izmed njegovih številnih delovanj (in četudi mu uspe povzročiti premik, bolje rečeno, lokalni zamik v novo smer, to stori le kot en od parcialnih subjektov, ki tvorijo njega samega). In kot tak je še zmeraj bistveno omejen v svojih izbirah, saj oblastnih razmerij ne more radikalno preobrniti, kaj šele, da bi se od njih povsem osvobodil. Po drugi strani pa velike spremembe, kakršna je v *Nadzorovanju in kaznovanju* opisana uvedba zapora, kot smo videli, ne nastanejo kot posledica subjektovega posega.

Dva subjekta

Še preden dodatno specificiramo, kaj pravzaprav pomeni, upreti se oblasti oziroma oblikovati samega sebe, se za hip vrnimo k Nietzscheju in njegovemu subjektu. Kot smo videli, je Foucaultu dejansko uspelo subjekta zvesti na formo v nenehnem gibanju. Subjekt je to, kar je, prav v tem, kako »teče« skozi oblastna razmerja, kako jih usmerja; toda ne v vsebinskem smislu, temveč le glede na vpliv sil, ki ga tvorijo, na druge sile. Bodo njegove sile delovale na druge, te pa znova naprej in rezultirale v sproženju neke moči povsem na drugem koncu oblastne mreže? Bodo še pred tem druge sile delovale nanje in v kolikšni meri? Se bodo upognile k sebi in delovale tudi nazaj nase? V kako široko mrežo oblastnih razmerij so dejansko vpete, v koliko pa se ji uspejo izmakniti? Bodo prispevale k temeljni enakosti med ljudmi? Opis Foucaultovega subjekta bi nekako obstajal iz odgovorov na tovrstna vprašanja. Subjekta zato, še enkrat, ne moremo enačiti z identitetnimi določili, tistim, kar »se govori« o njem in podobno.²¹

²¹ Seveda pa zato nič manj ne velja, da gre za »pozitivnega«, »polnega« subjekta, ki je ves prisoten, in ne, denimo, za razcepljenega subjekta želje ali za subjekta kot manko. Kljub temu, da je subjekt svoboden, namreč obstaja vselej kot subjekt trenutnih oblastnih razmerij in ne kot nemožnost, da bi ga katerokoli od njih integriralo; v toliko je seveda treba pritrčiti kritiki Joan Copjec (Copjec 1995, 18).

Kot smo videli, je tudi Nietzsche vztrajal na tem, da subjekt ni nič substancialnega; subjekta je razumel kot nenehno postajanje, v ozadju katerega ni nikakršnega »odra«, nobene instance, ki bi tekom vseh premen ostajala nespremenjena. Tudi sam je, nadalje, za legitimnega priznaval le tisti pojem subjekta, ki tega razume kot združbo sil; le da imajo pri njem te sile svoje ime: nagoni. Kakor pri Foucaultu tudi tu velja, da te sile niso nič brez materiala, na katerem se lahko udejanjijo: da pred udejanjenjem obstajajo le v zarodni obliki. Podobnost med filozofoma tako sicer traja kar nekaj časa in ni zanemarljiva, pa vendar se nekje konča.

Kot rečeno, po Nietzscheju nagoni niso nič brez svojih objektov; in ko nagon »sreča« objekt, pride do neke vrste spoprijema. Objekt spremeni subjekta oziroma gonsko strukturo; pa tudi sam doživi usodno »preobrazbo«, ko postane del subjektovega organizma, bolje rečeno, »velike živali nagonov«. Objekt dobesedno preide v subjekta, postane njegov del, pri čemer se oba preobrazita; v subjekta ne vstopi, kot bi bil subjekt neka pripravljena »vreča«, temveč na novo zaznamuje njegovo delovanje. Kot vemo, pri tem nekateri objekti povzročajo večje težave, drugi sploh nikakršnih, skratka, gre za nekak dejanski »boj«. In ravno ta koncept boja, spopada, daje misliti na to, da pri Nietzscheju nekako ostaja »več od subjekta«. Morda bi lahko rekli, da jedro Nietzschejevega subjekta tvori prav nek prvoten nagon po »požiranju« okolice, ki se kasneje izdiferencira v mnoštvo nagonov z različnimi objekti. Pri tem se udejanji zgodovinska dimenzija subjekta, saj ta s sabo na svet po neki skrivnostni logiki dedovanja prinese številne poteze prednikov; njegova gonska struktura je vsa popisana z njimi. Medtem pa Foucaultov subjekt, nasprotno, vselej nastane »tukaj in zdaj« in predstavlja nekak izsek iz sodobne zgodovine in nič več.

Prav tako pri Foucaultu ne gre za spoprijem, ne gre za interpretacijo, saj pri njem, kot omenjeno, ne obstaja neka napetost med lastnim in tujim. Težko bi rekli, da so sile, ki obstajajo kot nekakšna predhodnost subjekta, dejansko nekaj lastnega, saj je bistven prav moment njihovega udejanjenja. Material, ki ga potrebujejo, da se realizirajo, je tako ključna komponenta njihovega obstoja, in ne nekaj grozečega od zunaj, kar si mora subjekt bodisi prilastiti, bodisi si bo ono »prilastilo« njega, ga raztrgalo oziroma ohromilo njegovo delovanje. To, kar počne subjekt, je predvsem obdelovanje nekega materiala, pa naj to počne kot subjekt-podložnik ali kot subjekt,

ki skuša realizirati lastno svobodo. A pri tem gre za obdelovanje, ki ni vtisnjenje lastnih potez, temveč plastenje izjav in delovanj, ki po že večkrat omenjenih »zakonitostih« kontingence nastajajo iz prejšnjih.

Foucaultovega subjekta zato nekako nič ne more zares »doleteti«: katerikoli material je primeren za njegovo izgradnjo, med »dobrimi« in »slabimi« objekti ne loči, saj pri njem sploh ni govora o razmerju subjekt – objekt. Pogojno bi lahko rekli kvečjemu, da so oblastna razmerja sama svoj objekt, v kolikor, kot opisano, skozi subjekta stopajo v razmerje s sabo oziroma si postanejo delno pregledna.

Kritika in skrb zase

Na tem mestu se vrnimo k vprašanju subjektive naloge samoformacije oziroma odpora proti oblastnim razmerjem: čas je namreč, da našete operacije, kot jih razume Foucault, še nekoliko bolj vsebinsko specificiramo.

Pri tem se vračamo k v začetku analize Foucaultove misli zastavljenemu konceptu kritike. O kritiki smo dejali, da jo je mogoče videti kot nekakšen most med genealogijo in dejavno etiko, oziroma med golim opisom in »prehodom v dejanje«, posegom v dejanskost. Gre, skratka, za koncept kritike, ki se nekoliko razlikuje od kritike kot diagnostike sedanjosti, kot je opisana v spisu *Kaj je razsvetljenje* (VSO 152–158).

Pri tem smo tovrstni koncept kritike za razliko od genealogije, ki je deskriptivno naravnana, ter od diagnostike sedanjosti, razumeli kot obliko dela z besedilom; zato se je zastavilo vprašanje, ali ni delo z besedilom znova neke vrste prilaščanje, ali se Foucaultu torej ni skozi zadnja vrata vrnila neka miselna shema, ki jo je želel zavrniti.

Oglejmo si torej nekoliko natančneje delo kritike – kritike, ki, spomnimo, ne želi soditi, temveč skuša »oživiti delo, knjigo, stavek, idejo« in »pomnoževati znamenja

eksistence«. Kritika, podobno kot genealogija, prehodi diskurz, a ob tem na njem vrši še določeno število drugih operacij. Naj gre za analizo diskurza, njegovo podvajanje, meditacijo o njem, iskanje povezav z drugimi diskurzi – kritika na diskurz v vsakem primeru deluje tako, da ga ponovno vpne v oblastna razmerja oziroma ga vanja vpne na nov način. Diskurz skozi znova zaživi, pride v obtok in postane orožje v oblastnih bojih. In vendar kritika ni neko prilaščanje; subjekt za diskurz predstavlja zgolj nekak »motor«, ki mu da nov zalet. Pri tem pa se, in to ni nepomembno, skozi kritični projekt spremeni tudi subjekt sam. Tu kajpak ne gre za nietzschejevsko »utelešenje« besedila, temveč za nov način vstopa subjekta v oblastna razmerja, ki sovpadе z reaktivacijo diskurza.

Kritika torej po eni strani posega v oblastna razmerja, jim predstavlja nekakšno protiutež, ustvarja novo težišče sil. Poudariti je treba, da to načeloma velja v vsakem primeru, četudi se zdi, da gre za nepomembno »zasebno« delo na besedilu; vselej obstaja možnost, da bo to delo sprožilo reakcijo, protikritiko, drugo delo in podobno. Kot vsako drugo delovanje tudi še tako skromno delo na diskurzu lahko vpliva na druga delovanja, kar je, nenazadnje, definicija funkcioniranja oblasti. Prav tako seveda velja, da posledic nobenega delovanja ni mogoče predvideti, pa naj bi še tako hoteli; gre, arendtovsko rečeno, pač za eno temeljnih zakonitosti delovanja v intersubjektivnem. In Foucaultov subjekt praktično ne more storiti ničesar, ne da bi se nemudoma znašel v intersubjektivnem.

Kot, denimo, pravi Foucault, pred dvajsetimi leti ljudje pač niso obravnavali problemov kot je, denimo, odnos med duševno boleznijo in psihološko normalnostjo, problema zapora in zdravniške moči, odnosov med spoloma itd. na tak način, kot jih danes; in za to spremembo naravnosti se gre zahvaliti prav kritičnemu projektu številnih piscev (seveda ne kot »avtorjev«, temveč kot »delnih subjektov«, ki delajo na diskurzih). In filozofska gesta, vredna tega imena, je prav tista, ki nosi določen kritični potencial, kar pomeni: posega v samoumevnosti vsakdanjosti, ki jih podvrže določenemu »zakaj?«. Kritika kot delo na diskurzu, njegovo oživljanje, pomnoževanje znamenj eksistence – se na tem mestu znova stakne s kritiko kot diagnostiko sedanjosti, ki opozarja na predpostavke, na katerih počivajo sodobne prakse, in gre še korak naprej, saj vpelje nove teme, nove probleme in načine njihovega reševanja.

Teorija in praksa – med tema momentoma po Foucaultu pravzaprav ni več razlike, in nobenega smisla ne bi imelo govoriti o »zgolj teoriji«. Kvečjemu bi lahko rekli, da je treba ločiti med dvema momentoma tega, »kako narediti kaj z besedami«; po eni strani namreč drži, da že vznik določene vrste diskurza sam neposredno posega v oblastna razmerja (ne v smislu, da subjekt neke vednosti pri tem dobi »avtoriteto«, temveč tako, da diskurz z nekakšno sebi lastno »težo« zadobi svoj prostor med drugimi diskurzi in obenem moč, da nanje deluje); po drugi strani pa seveda velja, da je, rečeno z Deleuzom, diskurz slovita »škafca orodij« (LCP, 208), v kateri lahko vsakdo najde kaj, kar se mu zdi za neposredno rabo. Kot v zvezi s tem še pravi Deleuze v pogovoru z naslovom *Intelektualci in oblast*, je Foucault najprej napisal *Nadzorovanje in kaznovanje*, nato pa se je lotil organiziranja podporne informacijske skupine za zapornike, toda slednje bi napak razumeli, če bi rekli, da je šlo za aplikacijo teorije v praksi. Temveč je šlo preprosto za njeno navezavo v drugo sfero. Ker se ne gibljemo več v domeni reprezentacij, so vse dejanja, bodisi teoretična, bodisi praktična.

Podobno tudi sam Foucault večkrat poudari, da ne le, da nikomur noče vsiljevati takega ali drugačnega videnja svojih del, temveč je njihov namen prav v tem, da vsakdo najde kaj, za kar meni, da bi lahko služilo kot »orožje«. Pri tem, kot je videti, ga morebitno »zgrešeno razumevanje« sploh ne skrbi; v kolikor ne gre za brezplodni kriticizem (torej tisti, ki želi soditi), se zdi, da zanj sploh ne obstaja nekaj takega kot pravilno ali napačno razumevanje njegovih besedil. Njegov diskurz se vklaplja v oblastna razmerja in je kot tak izpostavljen; izpostavljen temu, da proti volji »avtorja« vpliva tako ali drugače. Tisto, kar smo lansirali v sfero intersubjektivnega, še enkrat, zadobi muhast in nepredvidljiv značaj in ima lahko povsem drugačne posledice od pričakovanih. Tako lahko, denimo, zaporniki, ki so prebrali *Nadzorovanje in kaznovanje*, v knjigi najdejo povsem jasna »navodila za uporabo«, četudi se naključnemu bralcu (ali samemu Foucaultu) zdi, da jih tam ni.

Tako ali drugačno delo z diskurzom pa, še enkrat, nujno deluje tudi nazaj na subjekta, saj ga na drugačen način vpenja v oblastna razmerja. Podobno Foucault razume tudi lastno izkušnjo pisanja – pisanja kot tudi neke vrste kritike (saj izhaja iz besedil arhiva) in njene nadgradnje. Kot sam pravi v začetku *Zgodovine seksualnosti*

II, je njegova filozofija nekak poskus (v smislu nietzschejevskega »mi smo eksperiment«!), in sicer poskus, ki ga razume kot »preoblikovalsko preskušnjo samega sebe v igri resnice in ne kot poenostavljajočo prilastitev drugega z namenom komunikacije« (ZS II, 8). Gre preprosto za to, da ko bo knjiga enkrat napisana, tudi sam ne bo več isti – in sicer do neke mere neodvisno od tega, ali knjiga eksplicitno obravnava možnosti za novo samorazumevanje, ali predstavlja možno izhodišče za samooblikovanje ali pa ne. Delo na diskurzu tako zanj osebno predstavlja nekakšno nujnost, nujni moment samoformiranja, ki nanj vpliva veliko močnejše kot katerokoli navidez bolj neposredno delovanje.

Iz povedanega pri tem ne izhaja, da naj bi imel subjekt nekakšno oblast nad diskurzom. Drži, da se lahko odloči, da bo uporabljal tak ali drugačen diskurz in da ga bo uporabil tako ali drugače; lahko sredi njega odkrije nove možnosti eksistence, z njim po nujnosti poseže v oblastna razmerja in podobno. Toda ob tem vprašanju ne smemo pozabiti, da subjekt ni nikakršna avtonomna substanca ali središče; je le eden od oblastnih dejavnikov, ki sicer prečijo diskurz, ga omejujejo, vzpodbujajo ali določajo, pa vendar gre pri tem le za pravila za diskurz, medtem ko se diskurz obenem ravna tudi po diskurzivnih pravilih, in torej ohranja lastne zakonitosti, predvsem pa lastno časovnost, ki, kot vemo, ni tudi časovnost subjekta.

*

Iz povedanega je razvidno, da kritika v nekem smislu predstavlja tudi že izhodišče skrbi zase, ali bolje, tudi sama je neke vrste skrb zase, saj delo na diskurzu ali z njim vselej implicira tudi spremembo subjekta. Kakšno je torej razmerje med tema praksama? V čem se skrb zase razlikuje od kritike in ali bi lahko rekli tudi obratno, da namreč tudi skrb zase v sebi nosi del kritične dimenzije oziroma predstavlja potencialen impakt na družbena razmerja?

Kaj vse torej obsega grški koncept skrbi zase (*epimeleia heautou*), s katerim se je Foucault nekoliko nepričakovano pričel ukvarjati v svojih poznih delih in v koliko gre za koncept, ki, kot menijo nekateri kritiki, poruši vse, kar je Foucault prej zgradil na področju teorije subjekta (bolje rečeno, prične graditi tam, kjer je prej rušil, saj naj bi ponovno vzpostavil instanco subjekta)? V tem razdelku bomo tako skušali

odgovoriti na vprašanje, v koliko pozni Foucault res predstavlja preobrat glede na zgodnja dela oziroma ali sta oba pristopa dejansko inkompatibilna.

Kajti zagotovo gre za nov pristop. Na lepem, tako se zdi, izginejo veliki mehanizmi oblasti, ki smo jim bili priča v dosedanjih slikanjih šol, norišnic, kaznilnic, tovarn; najdemo se pod milim nebom antike, ko svobodni človek, kot se zdi, ni bil podvržen praktično nobenim prisilam. Ni bil oblikovan, temveč je predvsem oblikoval samega sebe.

Tehnike skrbi zase so pri tem številne že v posameznem obdobju, še toliko bolj pa variirajo od klasičnega do helenističnega in rimskega obdobja. Ne gre, skratka, za eno samo vrsto postopka, temveč za številne prakse, o katerih na prvi pogled niti ni jasno, kaj imajo sploh skupnega. Na eni strani zadevajo predvsem telo; posameznik mora tako nase aplicirati vrsto nadrobnih, a obenem ohlapnih (saj je treba znati prepoznati, katera dejansko veljajo zanj) pravil glede prehrane, telesnih vaj in, seveda, seksualnosti. Kar zadeva slednjo, ni več sledu o nekdanjem izzivanju oblasti; telo se lahko vzpostavi kot seksualno telo, ali pa tudi ne, in različni predpisi zadevajo predvsem regulacijo seksualnosti, ne dosega pa skrajnosti zapovedi (v obeh pomenih, torej niti dejanske zapovedi, ki producira, niti zapovedi kot prepovedi, ki po ovinku ravno tako producira).

Seksualno življenje pa je predmet še druge vrste regulacije, in sicer, kolikor zadeva odnose z drugimi: moškimi, ženskami ali dečki. Skrb zase je tako vključevala tudi skrbno gojenje razmerij, ki prav tako niso bila podvržena strogim pravilom, temveč je njihovo udejanjanje predstavljalo možnost neke vrste estetike eksistence. Nič posebej moralno spornega ni bilo na tem, da mož ni bil zvest svoji ženi, a v kolikor je prakticiral zvestobo, se je lahko pohvalil z visoko stopnjo samoobvladovanja. V tem se tudi že nahajamo pri naslednji dimenziji skrbi zase, ki je politična. Nekdo, ki je namenjen vladanju polis, svoje funkcije ne more prevzeti, če ne more vladati niti sebi; zato se mora pred prevzemom žezla vsekakor posvečati tudi skrbi zase.

Skrb zase pa pri tem ni omejena zgolj na telesne vaje. Že Sokrat jo, kot vemo, priporoči Alkibiadu, pri čemer pa njegov cilj ne bo zgolj obvladanost v običajnem smislu, oziroma bo vladanje samemu sebi izhajalo iz uvida, porojenega po poti

delfskega »spoznaj samega sebe« (Platon 2004, 135). Vendar pa filozofsko spoznanje narave lastne duše predstavlja le eno od številnih praks duhovnega dela na sebi, ki jih je poznala antika, in večina od njih ni bila strogo filozofskih. Šlo je za najrazličnejše vaje, ki so obsegale prevpraševanje lastne duše po koncu dneva (praksa, ki jo Seneka navaja v delu *De ira*, in ki nima zveze z preiskovanjem duševnih motivov ali ugotavljanjem krivde, temveč gre za preprosto »inventuro« lastnih dejanj, da bi se v bodoče lahko še bolje držali principov delovanja in se izogibali nepotrebnemu); branje preizkušenih avtorjev; pisanje zapiskov o dobrih življenjskih praksah ter njihovo posredovanje v pismih; preučevanje naravnega reda (da bi lahko bolje dojeli lastno mesto v njem – že omenjena etopoetska vednost); različne asketske vaje (stoiško odrekanje dobrinam kot priprava na mogoče nesreče, vaje v »odpornosti« duše nanje in v »odpornosti« na take ali drugačne vtise); poslušanje besed učitelja-mojstra in njihovo ponotranjenje; in še in še.

Vsem tem praksam je skupno, da subjekt dela na sebi, se ukvarja s sabo oziroma oblikuje samega sebe kot »umetniško delo«. Svoji eksistenci da slog, ki ga lahko proizvede le svobodno delovanje, ne pa morebitna prisila moralnega koda. Kot vemo, je subjekt po Foucaultu svoboden, in v toliko na tem ni nič problematičnega; toda poleg tega ima svoboda tudi svoj protipol v delovanju oblastnih razmerij, in zato se lahko z vso pravico vprašamo: kje so oblastna razmerja na delu v antičnih praksah? Še drugače, glede na to, da vemo, da se oblastna razmerja običajno najraje »obešajo« prav na razmerje subjekta do samega sebe, da se prav skozi razmerje do samega sebe običajno producira subjekt podložnik (o čemer najbolj živo priča krščansko prevpraševanje duše, ki subjekta takorekoč povsem blokira), kako, da ta moment izostane, ko gre za skrb zase?

Spomnimo se še enkrat razmerja med subjektom in oblastjo. Videli smo, da je subjekt produkt oblasti, a obenem nič manj ni svoboden, da jo izvaja/uboga na tak ali drugačen način. In grško-rimska skrb zase pravzaprav ni nič drugega kot to prakticiranje svobode, kot zavestna odločitev za izbiranje. To pa obenem pomeni, da le pogojno rečeno lahko zatrdimo, da je subjekt te skrbi prost oblasti, kot sicer meni Deleuze, ki pravi, da »vaje, ki nam omogočijo vladanje samemu sebi' *postanejo odvezane* tako od oblasti kot razmerja med silami kot od vednosti kot (...) koda vrline« (Deleuze 2006 (a), 83). Toda kako naj bo subjekt prost oblastnih razmerij, ko

pa je že ob rojstvu in pravzaprav le njihov upogib? In nenazadnje, kaj so pravila za uravnavanje telesnega življenja in taki in drugačni nauki za dosego srečnosti drugega kot diskurzi, ki krožijo, in skozi katere ves čas teče tok oblasti? Po Deleuzu je sicer poudarek prav na tem, da se sila skozi subjektovo delo na sebi upogne nazaj nase (Deleuze 2006 (a), 93); v toliko res drži, da vtem, ko se dogaja upogib,²² sila ne more delovati na druge sile, da se torej izvzame delovanju v mreži oblasti, ustvari nekak »otok«. A obenem je tudi to še zmeraj dogajanje v modusu oblasti, četudi je to oblast nad sabo, saj gre za vlaganje sil v že prisotne diskurze, diskurzivno posredovane norme ipd. Še več, zanka, ki se tvori na ta način, se morda res izmakne neposrednim učinkom oblasti nanjo, a to obenem ne pomeni, da je izvzeta iz oblastnih razmerij, temveč le, da tvori neke vrste »protioblast« *glede nanja*.

Drži, ko gre za Grke, nimamo opravka z velikimi disciplinsko-panoptičnimi stroji, pa vendar subjekti niso nič manj zmeraj že produkti diskurzivnih in nediskurzivnih praks. Nenazadnje tudi sami pomenijo vložitev sil v prakse, ki so bile tu že zdavnaj prej: na drugačen način se subjekt ne more roditi. A tudi, ko dosežejo stopnjo skrbi zase, ta ne zajema povsem izoliranih subjektov, temveč jih, kot omenjeno zgoraj, obravnava v določeni družbenopolitični sredini. V skrbi zase sile, ki tvorijo subjekta, delujejo nazaj nase, vendar nenazadnje zato, da bi subjekta boljše »opremile« za delovanje v polju skupnega.

Res pa drži, da oblast v grškem času še ni tako uspešno prepredla družbenega prostora kot danes, ko so njene tehnike – tehnike za produciranje podložnikov, tistih, ki »konservativno« ohranjajo njene stare oblike – vse številnejše in se, kot ugotavlja Foucault, vedno bolj prepletajo s produktivnimi dejavnostmi in komunikacijskimi procesi. V nasprotju s tem pa zlasti grške prakse skrbi zase sicer prav tako pomenijo neke vrste navezavo subjekta na oblastna razmerja – vendar pa pri tem ne le, da ima subjekt na izbiro, kako se bo nanja navezal, temveč je v zavestno izbiro zaradi ohlapnosti pravil naravnost prisiljen. Narava pravil je že taka, da ne ponujajo nikakršne prve in najlažje poti, kako se jih oprijeti; subjekt je v začetku še povsem odprt in mora sam poskrbeti za to, da v procesu dela na sebi spozna, kako jih je najbolje uporabiti. Gre za tisto vrsto diskurzov, ki jih preprosto ni moč aplicirati, ne

²² Upogib sile nazaj nase oziroma njeno delovanje nase je treba razlikovati od momenta, ko si oblastna razmerja skozi subjekta postanejo razvidna.

da bi se odločali, tehtali, preden se, pogojno rečeno, vržemo vanje. V toliko nas tudi ne sme zavesti podobnost s tistimi praksami, ki predstavljajo sprego dela na sebi in oblik dominacije. Preiskovanje lastne duše je namreč prav lahko stvar enostavne in grobe prisile, ki oprezanje za nečistimi motivi napravi za neskončno nalogo, lahko pa se godi tudi kot golo registriranje lastnega delovanja in izbiranje med takim ali drugačnim prihodnjim ravnanjem.

Pri eni izmed tehnik skrbi zase pa se pojavi neka druga težava. Zdi se namreč, da spet zapademo v past neke dvojnosti, kjer se moramo odločiti bodisi za en ali za drugi krak vilic. Subjekt skrbi zase, kot vemo iz antične literature, običajno ravna po učiteljevih naukih, naukih uveljavljenih avtorjev, raznih priročnikih in podobno, in še malo ne gre za to, da bi principe delovanja »izumil« povsem sam. Obrača se, skratka, na avtoritete, kar je sicer znova povsem v skladu s tistim, kar vemo o nastanku subjekta pri Foucaultu (da gre za upogib drugosti). Videli smo, da se moment svobode pri tem uspe ohraniti z ohlapnostjo pravil. Toda Foucault želi poudariti, da ne gre le za sledenje avtoritetam, še drugače; večkrat navede poanto avtorjev, zlasti stoiških, da mora subjekt v tem procesu nekako postati eno z besedilom, ki mu hoče slediti. Resnice, ki naj bodo dejansko »njegove«, ki naj postanejo dejansko vodilo delovanja, se morajo dobesedno zliti s subjektom (v nasprotnem primeru bi lahko šlo pač za golo ponavljanje brez učinkov na subjekta). Kot, denimo, pravi o zapiskih *hypomnemata*, ti vplivajo na oblikovanje sebstva »zavoljo učinkov omejitve, ki so posledica povezanosti pisanja z branjem; zavoljo prakticanja raznoterosti, ki potem določa izbere, in zavoljo *prilaščanja* (poudarek E. S.) na podlagi teh izbir« (ŽPS, 228). Podobno tudi Seneka o branju in pisanju uporabi »metafore prebave«, saj pravi, da »... kar smo sprejeli vase, ne pustimo nedotaknjeno, da nam ne postane tuje. To moramo prebaviti, sicer nam bo prešlo v spomin, ne pa tudi v duha« (Seneka 2004, 74). Pisanje z branjem oblikuje neko telo, ki pa ga, kot opozarja Foucault, »ne smemo razumeti kot telo doktrine, marveč bolj kot – če se držimo tako pogosto omenjene metafore prebavljanja – samo telo tistega, ki si je s prepisovanjem svojih branj le-ta prilastil, njihovo resnico pa naredil za svojo« (ŽPS, 231).

Gre, skratka, za to, da se subjekt posveča navidez »neuglednim« postopkom, kot je prepisovanje, da se takorekoč obnaša kot »papagaj«, a v resnici prav skozi te prakse ponotranji določene principe. Toda zdi se, da se je Foucault na tem mestu znova

prisiljen zateči k procesu interpretacije, prilaščanja – kako drugače naj bi se namreč subjekt izognil nekritičnemu sledenju avtoriteti, če ne tako, da si neke resnice prilasti? Ni prav ponovna vzpostavitev prilaščanja edina alternativa praznemu »blebetanju«? Z drugimi besedami, se je torej Foucault, čim se dejansko posveti samooblikovanju subjekta, prisiljen zateči k Nietzschejevi rešitvi?

Toda kmalu postane jasno, da prilaščanje pravzaprav ne more predstavljati alternative sledenju avtoriteti, preprosto zato, ker ni jasno, v čem naj bi sploh bila razlika med obema držama; subjekt, ki njene zapovedi ponotranji, postane eno z njimi, avtoriteti zato še ne sledi manj, kot če zgolj nekritično ponavlja za njo. Dobro; toda lahko bi rekli, da Foucaultova (kakor tudi Nietzschejeva) stava ni preprosto ponotranjenje, temveč postopek, v katerem nečemu od zunaj damo lasten pečat, ga dejansko preobrazimo tako, da mu vtisnemo poteze lastnega. Toda kar zadeva Foucaulta, njegov poudarek v resnici ni na tem momentu.

Najprej v zvezi s tem lahko poudarimo neko specifičnost stoiške drže. Stoiški subjekt si dejansko (sicer prostovoljno) naloži nek (tako ali tako po definiciji tuj) diskurz, in lahko bi rekli tudi, da v tem res sledi avtoritetam. Moment svobode se pri tem skriva drugje, ne toliko v tem, da naj bi diskurz postal del lastnega telesa, temveč v tem, kaj ta diskurz omogoča. Če se subjekt namenoma udinja diskurzu, je to zato, ker mora skozi ta »avtoritarni« postopek, da bi si pridobil toliko večjo svobodo: ko se enkrat pravilom »delovanja duše« popolnoma podredi, namreč postane svoboden od sleherne zunanje prisile. Skratka, četudi stoiška etika subjekta zaveže povsem jasnim in nedvoumnim pravilom, podreditev le-tem rezultira v obliki prakticanja svobode *par excellence*, saj ne glede na nasilje, ki mu je izpostavljeno telo, duša tovrstne dogodke lahko interpretira tako ali drugače, oziroma zavzame držo »mene ni (bilo) tam«, zaradi česar lahko tudi jetnik v verigah triumfira nad tiranom.²³ Tovrstni subjekt torej, namesto da bi bil podjarmljen, predstavlja neko toliko večje žarišče moči.

A tu ne nam gre toliko za pojasnjevanje vsebinskih momentov stoiške etike, temveč smo predvsem želeli zavrniti zgoraj navedeni očitek o zahtevi po prilaščanju. In v

²³ Za detajliran prikaz stoiške etike kot prakticanja svobode glej delo Jelice Šumič Riha *Mutacije etike* (Založba ZRC, Ljubljana 2002).

zvezi s tem lahko rečemo, da pri Foucaultu v nobenem primeru ni bistveno, da si diskurz prilastimo (kar je nenazadnje stoiško, ne njegovo lastno razumevanje), temveč ga zanima predvsem, kaj iz njega naredimo, kako ga uporabimo v postopkih zgoraj opisane kritike. Subjekt je, kot omenjeno, ta, ki v diskurz vstopi, da bi ga napravil za novo težišče v oblastnih razmerjih.

Practiciranje svobode mora torej prestati prvi korak, vstop v stroga pravila samoformiranja. Vse, kar je bilo povedanega o telesu in prilaščanju, pa lahko razumemo iz že prej povedanega o vložitvi subjektivih sil v določen diskurz, ki oblikuje oba: subjekta in diskurz. Tudi v kolikor gre za skrb zase, se torej lahko izognemo pojmu interpretacije, ki bi deloval rušilno na Foucaultov pojem subjekta. Prav tako bi kot neutemeljen lahko označili očitek, da Foucault, ko govori o skrbi zase, predpostavlja substancialno sebstvo. Kot namreč opozarja O'Leary, gre za francosko formulacijo *souci de soi* (in ne *du soi*), (O'Leary 2002, 120), ki implicira zgolj upogib, ne pa dejanskega sebstva, ki naj bi se upogibalo k sebi; res pa ta moment zgreši, denimo, angleški prevod s formulacijo *care of the self*.

V zvezi z zgoraj omenjenim samoformiranjem na sicer rigoroznih pravilih omenimo še drug primer, ki ga navaja Foucault, ko piše o povsem drugačni situaciji, namreč o iranski revoluciji. Ne glede na to, ali je omenjeno dogajanje faktično ocenil pravilno ali ne, pri njem izpostavi zanimivo poanto, ki se nanaša na pretežno religiozni značaj revolucije. Ne glede na to, da so ljudje zahtevali, da je treba zamenjati režim, odstaviti šaha, prestrukturirati gospodarstvo, spremeniti zunanjo politiko itd., bi, tako Foucault, lahko rekli, da so pri tem skušali predvsem spremeniti sebe: svoj način biti, razmerja do drugih, do stvari, do boga. Drži sicer, da so se pri tem naslanjali na religijo, toda religije v tem primeru ne smemo razumeti kot nekak »opij za ljudstvo«, temveč za njegovo pravo nasprotje, namreč za izhodišče razvitja neke nove izkušnje samih sebe (PPC, 217-218). Ne gre namreč za to, da bi se subjekt preprosto oprijel religije in v nasprotju z ateistično preteklostjo sedaj zaživel v skladu z njo, temveč za to, da religiozne prakse služijo kot nekak material za obdelovanje, tekom katerega se subjektu razprejo nove možnosti eksistence. Material, na katerem se lahko udejanjamo je, skratka, mnogoter, tako od subjektive izbire kot od oblastnih razmerij, v katerih se že nahaja, pa je odvisno, na kakšen način bo vanj vpel svoje sile.

Glede na doslej povedano torej lahko rečemo, da Foucaultovo pozno delo zagotovo prinaša premik poudarka, saj se posveča dimenziji subjekta kot svobodnega, ki je bila doslej zgolj nakazana. Kljub temu pa na njem, kot je videti, ni ničesar inkompatibilnega z zgodnjimi deli, denimo, kar zadeva naravo subjekta oziroma njegovo razmerje do oblasti.

Drži sicer, da pri tem obravnava oblastni sistem, drugačen od vseh, in da ga obravnava le v neki njegovi specifikici, in sicer, v kolikor je vseboval določena pravila in tehnike, ki so s svojo nedoločenostjo naravnost spodbujala kreativno razmerje do sebe (ne glede na njihovo raznolikost jim je skupen okvir predstavljala zahteva po obratu k sebi). To pa obenem pomeni, da niso spodbujala zgolj kontemplativne drže, temveč delovanje, četudi ne nujno delovanja v nekakem »udarnem« smislu, temveč spet v smislu izgradnje sebe – seveda v razliki do kasnejših krščanskih praks. Toda kljub temu trdim, da tudi v situaciji disciplinsko-panoptične oblasti in biooblasti ni ničesar, kar bi subjektu strukturno preprečevalo tak odnos do sebe, temveč ta le ni načrtno spodbujen.

K drugemu sebi

Prehajamo na eno bistvenih potez tehnik skrbi zase. Doslej smo pokazali predvsem, da skrb zase predstavlja prakticiranje svobode, kar pa ne pomeni destrukcije oblastnih razmerij, v katera je umeščena, temveč svoboda obstaja prav v tem, da subjekt na način, ki ga izumi sam, vstopi v oblastna razmerja in jim pri tem da določen drugačen poudarek. Toda na kaj se to prakticiranje svobode nanaša oziroma v čem se, še enkrat, skrb zase razlikuje od kritike, ko pa smo videli, da obe posegata v oblastna razmerja? In v kakšni obliki je skrb zase mogoča danes?

V zvezi s tem se velja vprašati tudi, kako da Foucault v isti sapi predstavi grško skrb zase kot nekak idealni model samoformiranja, kjer odpadeta tako moment prisile kot tudi splet zakona in krivde (ter užitka), hkrati pa sam poudari, da Grkov ne gre jemati

za zgled (kar je, nenazadnje, tudi nemogoče). Zakaj je torej skrb zase za nas sploh zanimiva (če upoštevamo, da Foucaultov namen zagotovo ni bilo zgolj nekoristno eruditstvo, inštaliranje vednosti, ki naj bi bila sama sebi namen)? Izkaže se, da Grki v nekem smislu vendarle služijo kot zgled, toda ne, v kolikor bi posameznik skušal posnemati partikularne prakse, temveč v kolikor so prvi udejanjali nenapisano univerzalno zapoved, da posameznikovo delo na sebi ne pomeni sledenja ukoreninjenim družbenim vlogam in identitetam, temveč suspenz njihovega avtomatizma, obrat k svoji svobodi in možnost uporabe sicer predobstojećih norm za vzpostavitev novega sebe. Pri tem gre, kot vidimo, za nenavadno mešanico zavrnitve tradicionalnega, predobstojećega, vsiljenega (grški subjekt, denimo, odkloni, da bi se razumel kot vladar zgolj po rojstvu, temveč mora to šele postati) in njegovega sprejemanja (določena pravila za življenjske prakse služijo kot »odskočna deska« za subjektovo svobodno samoformiranje, kot tak pa lahko služi celo rigorozen religijski nauk, v kolikor se subjekti nanj zgolj naslonijo, v kolikor vidijo ne njega, temveč *skozenj* v neko novo obliko eksistence).

Na ta način se Grki, kot omenjeno, izmaknejo po eni strani pastem etike zakona, po drugi strani pa nič manjšim težavam, ki pestijo subjekta, postavljenega pred absolutno svobodo nekega »delaj, kar sam hočeš«, ki je subjekt nikakor ne more prepoznati kot svobodo.

Pri tem pa ukvarjanje s tovrstno zgodovino prinese še nekaj drugega; v kolikor v njej namreč ne iščemo potrditve ali zametka obstojećih identitet, temveč njihovo razkrojitev in pojav nečesa povsem drugačnega pod istim imenom, ta postopek predstavlja tudi koristno »miselno vajo« in obenem dejanski osvoboditveni potencial, saj »misli omogoči, da bi mislila drugače« (ZS II, 8).

Misel je sicer po definiciji nekaj, kar lahko – misli drugače, četudi se lahko zgodi, da ta zmožnost ostane skrita. Misel je po Foucaultu pravzaprav nekaj oprijemljivi zastopnik subjektive svobode, saj je v nekem smislu neodvisna od diskurza, ki jo nosi; misel ni niti sestavni del diskurza niti reprezentacija: »obstaja neodvisno od sistemov in struktur diskurza« (PPC, 155). Misel, skratka, se obnaša podobno kot tisto, kar arheolog imenuje izjava; njenega obstoja ne moremo po nikakršni nujnosti izpeljati iz predobstojećih struktur, niti nima nujno oblike, ki bi izvirala neposredno

iz danega vprašanja ali problema (za primer Foucault navede nadvse različne odgovore, ki jih 19. stoletje da glede zdravljenja norcev ali reorganizacije azilov). To sicer ne pomeni, da je misel nekaka »stvaritev iz nič« absolutno svobodnega subjekta, uteleša pa določen razmak med obstoječim in tistim, kar sredi njega lahko vznikne.²⁴

Prav zahvaljujoč možnosti prakticiranja svobode skozi misel lahko tudi sami sledimo Grkom, zavrnamo to, kar smo in na novo izumimo svojo identiteto.²⁵ Misel je ta, ki je zmožna udejanjiti razmik med uveljavljenimi identitetami, ki se nas »držijo«, in njihovo arbitrarnostjo. Podobno tudi Rancière v *Nerazumevanju* pravi, da »delavci« in »ženske« na prvi pogled niso nič nenavadnega, saj »vsakdo ve, za koga gre«, toda politična subjektivacija jih tej samoumevnosti iztrga. Vsaka subjektivacija je obenem dezidentifikacija, je iztrganje naravnosti mesta, zaradi česar ni nič nenavadnega, da pride do policijskega zgražanja, češ da emancipirane ženske sploh niso več ženske ipd. (Rancière 2005 (b), 50). Po drugi strani pa drži, da foucaultovska subjektivacija oziroma samoformiranje ne poteka le kot nekako odlepljenje od mesta, ki smo mu prej pripadali, da bi se postavili v neko drugo sfero, sfero, kjer ni več mest in »lastnega«, temveč starta prej na drugačno razporeditev mest in odprtje novih. Subjekt lahko odpre praznino med sabo kot formo in pozitivnimi določili, ki se lepijo nanjo, toda le, da bi dosegel spremembo forme, spremembo svojega mesta in načina delovanja sredi oblastnih odnosov (pri čemer se bodo nanj nalepila tudi spet nova pozitivna določila). Sleherni odstop od identitete se torej lahko zgodi le kot moment prehoda k novi; a tudi ta ni stalna, temveč Foucault stavi natanko na njeno nenehno izgrajevanje v menjavi odstopanja in izumljanja novih določil.

²⁴ V trditvi, da je misel nekaj, kar vznikne na mestu, kjer prej še ni bilo nobene sledi o njej, lahko prepoznamo sorodnost z badioujevskim konceptom dogodka. Kontingentnost izjave/misli je pri tem treba razumeti drugače kot kontingentnost oblastnega sistema (ki se lahko nepredvidljivo vzdržuje po tej ali oni poti ali se tudi nenadoma spremeni). Misli pa je lasten nek svojski modus obstoja in vznikne kot nekaj nepričakovanega prav glede na obstoječi oblastni sistem.

²⁵ Zgoraj smo sicer omenili, da se subjekt rodi predvsem kot izvajalec določenih praks, in šele nato morda tudi kot nosilec določene identitete, da je torej za gladko delovanje oblasti prej nujno, da subjekt pozna oblast (torej ve, kaj ta hoče od njega), kot da pozna samega sebe. A današnje delovanje oblasti po Foucaultu v primerjavi z disciplinskim modelom v mnogo večji meri počiva prav na operacijah, v katerih se subjekt(a) razume izključno iz neke specifične, že izdelane identitete. Zato tudi sleherni odmik od identitete obenem predstavlja iztrganje oblastnim razmerjem.

Tu se torej na skrb zase naveže prvi od dveh v začetku razdelka o Foucaultu omenjenih konceptov kritike, in sicer kritika kot ne le analiza tega, kjer smo, temveč tudi kot eksperimentiranje v smeri novega.

Foucault kot primer odtrganja od lastne in oblikovanja nove rad navaja gejevsko identiteto. Nemudoma zavrne zahtevo »bodi to, kar si«, saj, kot pravi, nikakor ni jasno, kaj naj bi, denimo, pomenilo »gejevsko slikarstvo«, in nobenega smisla ni, da bi se spraševali, kako naj zadostimo svoji gejevski identiteti, saj homoseksualec nisi, temveč postaneš. Gre za način življenja, ki ga je treba šele ustvariti; in seksualnost nasploh je »veliko bolj naša lastna stvaritev kakor odkritje skrivne plati naše želje« (ŽPS, 203). Foucault v intervjuju, naslovljenem *Seks, oblast in politika identitete*, nadalje z nekakšnim osebnim navdušenjem nad lastnim odkritjem pojasnjuje, kako si predstavlja neobremenjeno odkrivanje različnih oblik telesnosti, ki ima obenem emancipatorno dimenzijo, saj pomeni prostor za stvaritev nečesa novega, za nek nov način udejanjanja sebe.²⁶

O tem, da na identiteti, kakor jo razumemo danes, ni nič fiksnega, pričajo tudi raziskave, opravljene v *Zgodovini seksualnosti II* in zlasti *III*, kjer je jasno pokazano, da so se od grške klasične dobe in helenizma spremenili praktično vsi atributi »homoseksualcev«; to preprosto niso več isti ljudje. Prav na tem primeru pa je tudi jasno, kako samoumevno običajno tudi sami sprejemamo določene identitetne postavke oziroma, kje je treba misel spodbuditi, da misli drugače.

Kot namreč glede misli še dalje pravi Foucault, velja, da kakor hitro o rečeh ne moremo več misliti, kot smo nekoč, transformacija postane »zelo nujna, zelo težka in povsem mogoča«. (PPC, 155). Misel mora torej nujno delati na sebi, »načini mišljenja, to se pravi, načini delovanja«, se morajo modificirati, saj jih bodo v nasprotnem primeru pogoltnila določena vedenja oziroma institucije, ki težijo k temu, da vseskozi ostajajo nespremenjene.

²⁶ Na tem mestu si ne moremo kaj, da ne bi navedli absolutnega protizgleda glede na zgoraj povedano o oblikovanju gejevske identitete; v mislih imamo delo francoskega ministra za kulturo Frédéric Mitterranda *Slabo življenje (La mauvaise vie)*, ki bi Foucaulta nedvomno spravilo v slabo voljo. Že naslov da misliti natanko na tisto, čemur se je Foucault izognil, namreč na uživanje v občutku krivde, o čemer so pričale tudi kasnejše ministrove izjave, ko se je skušal izkoptati iz škandala, ki ga je povzročil z opisovanjem svojega spolnega turizma; po eni strani je tako zatrjeval, da se svojemu početju ne namerava odpovedati, po drugi strani pa dajal opravičujoče izjave tipa »morda sem res delal napake, nisem pa kriminallec« ipd.

Kar velja za homoseksualce, seveda nič manj ne velja za druge identitete – ne le spolne, temveč poklicne, socialne in nenazadnje družinske – ki danes morda še toliko bolj potrebujejo prevpraševanje in kreativen poseg posameznika. Splošno sprejete predpostavke v zvezi z njimi pa služijo kot izhodišče, material, na katerega se lahko opremo, ko jih skušamo definirati na novo – seveda ne za to, da bi znova služile kot kalupi za uvrščanje posameznikov, temveč le kot prvi korak nikoli dokončane naloge.

Intersubjektivnost

Zgoraj smo na nekem mestu poudarili, da je foucaultovski subjekt zmeraj že v skupnem; da se mu v nobenem, še tako zasebnem dejanju, strogo vzeto, ne more izmakniti, saj dela bodisi z diskurzom, ki je bil tu že dolgo pred njim, bodisi nastopa v nediskurzivnih praksah, ki so nujno prakse neke oblasti, ki subjekta na ta način proizvaja. Subjekt, skratka, nastane kot upogib Drugega in obenem kot kolesce v oblastnih mehanizmih, ki ne poznajo nobenega »zunaj«. Na ta način smo zavrnilo tudi trditev, da je grški subjekt skrbi zase prost oblasti.

Vendar pa se je kasneje izkazalo, da je moment vselejšnje vpetosti subjekta v skupno v procesu samoformiranja razpadel na dva momenta, na kritiko in skrb zase; a če se subjekt takorekoč ne more niti »premakniti«, ne da bi »premaknil« tudi mašinerijo, katere del je, kako da sploh ločimo operaciji kritike in skrbi zase? Če je subjekt tako enoznačen, bi morala tudi ta postopka, tako se zdi, pravzaprav sovpasti. Kritika bi bila vselej tudi skrb zase in obratno.

Ko smo zgoraj zavrnilo postavko, da je Foucaultov subjekt iz *Zgodovine seksualnosti II* in *III* prost oblasti, smo imeli pri tem v mislih predvsem zavrnitev inkompatibilnosti z njegovimi zgodnjimi deli; oblast v najširšem smislu je na delu tudi v grških diskurzivnih in nediskurzivnih praksah in tudi v tehnikah dela na sebi subjekt v bistvu »obdeluje« sebe kot nekaj, kar je bilo ustvarjeno v polju skupnega.

Kljub vsemu pa se ločevanje med kritiko in skrbjo zase izkaže za upravičeno, in sicer zato, ker moramo razlikovati med dvema vrstama delovanja v oblastnih mehanizmih. V širšem smislu je subjekt res vselej že v skupnem; pri sebi je lahko le v skupnem; diskurzivne in nediskurzivne prakse ga producirajo, obenem pa sam vanje vlaga svoje sile in prispeva k njihovem vzdrževanju. Seveda pa vsaka taka praksa še ne pomeni tudi izvajanja oblasti kot *delovanja na druga delovanja*. Še ne posega nujno v skupnost.

Kritika pa tu, nasprotno, predstavlja primer operacije, ki je eksplicitno usmerjena na skupnost; izvaja se jo z namenom prevpraševanja sedanjih samoumevnosti, problematizacije pojmov in brskanja po preteklosti, da bi misli omogočili, da misli drugače. Pri tem subjekt torej eksplicitno cilja na delovanja drugih; ne sicer na ta način, da bi jim skušal dati specifično smer in vsebino, temveč prej, da bi jih iztrgal iz ustaljenih tirnic. A ta projekt seveda nič manj ne deluje nazaj na subjekta samega; njegovi učinki z enako hitrostjo doletijo njega. Pa vendar se kritika ne zlije s skrbjo zase; nenazadnje zato ne, ker so njene operacije omejene na eno od področij, vplivajo torej le na enega »delnih subjektov«. Kritika je pač prvenstveno usmerjena na oblastne prakse, kakršne v skupnosti obstajajo v karseda široki rabi.

Tudi v zvezi s skrbjo zase smo zgoraj poudarili, da tu subjekt seveda ni razumljen kot izoliran od družbenega in političnega okolja. Kot je jasno razvidno iz *Zgodovine seksualnosti II* in *III*, skrb zase avtomatsko vključuje tudi pestrost razmerij, ki jih preseva oblast: v tem primeru gre za razmerja z ženo, dečki in tudi s širšo politično skupnostjo. Vemo, kako problematično je bilo razmerje do dečkov v starogrški in starorimski skupnosti in kako premišljeno ga je bilo treba načrtovati; glede politične vloge individua pa se spomnimo samo lepega poglavja o političnem življenju v helenizmu iz *Zgodovine seksualnosti III*, ki opisuje, kako negotova so v tem času postala družbena razmerja in kako težko se je sredi njih znajti. Ob tem pa je glavni nasvet, ki so ga tudi tu dobili politični akterji ta, naj se ne identificirajo s prirojenim položajem, temveč, namesto da bi zdrsnili v določene vloge (vključno z vlogo »špice« piramide, cesarjem), ostanejo »pri sebi«, »gojijo sebe«. Skrb zase, skratka, pomeni delo na sebi v vseh dimenzijah, v katere sega subjekt.

Podobno lahko ugotovimo tudi glede zgoraj povedanega o sodobni »skrbi zase« oziroma zavračanju identitetne politike; kot smo že omenili, je prav zvajanje subjekta na fiksna določila operacija, ki ga ločuje od drugih, individualizira; demonstracija variabilnosti identitet kot nečesa, kar je mogoče oblikovati, pa obenem pomeni delo na *skupnem*, katerega rezultat smo, in ima hkrati, nenazadnje, potencial za učinke na *skupnost*.

Seveda pa pri tem velja, da skrb zase, četudi zajema vse subjektivne vidike, ne pove kaj dosti o tem, koliko naj bi teh vidikov pravzaprav bilo; z drugimi besedami, v primeru, da gre za subjekta sredi živahnega družbenopolitičnega življenja, se pač nanaša tudi nanj, ni pa nobenega razloga, da skrbi zase ne bi mogel prakticirati tudi nekak samotarski, od družbenih razmerij ločen subjekt. Drugače povedano, četudi skrb zase običajno zajema subjekta, vpetega v družbene relacije, pa ne vsebuje momenta nujnosti vstopa vanje.

Ključni »naboj« skrbi zase za razliko od kritike ni v njenem delovanju na druga delovanja, temveč je predvsem v tem, kot pravi Deleuze, da gre za delovanje sile nase samo, za upognitev sile nazaj nase (Deleuze 2006 (a), 93). Subjekt torej ni le upogib Drugega, mesto, kjer si oblastna razmerja postanejo pregledna, temveč je lahko tudi upogib sile, ki vtem deluje nase samo, ki v neprenehnem bežanju »lovi svoj rep«. Ker si torej subjekt tu za »material« vzame lastno postajanje, pa seveda velja tudi, da skrb zase vsaj v načelu skuša subjekta zajeti čim bolj vsestransko, v nasprotju s kritiko prežeti vse vidike njegove eksistence.

Tako skrb zase kot kritika sicer nosita močan potencial, da se razširita druga na drugo, ni pa to nujen potek. Četudi je subjekt sicer res vselej vpet v neko socialno stvarnost, ni povsem nujno, da skrb zase zajema tudi socialni angažma, kar je jasno vidno v nekaterih antičnih težnjah po distanci od politike in njenih pasti. Skratka, skrb zase sicer lahko v polnosti zadosti zahtevi po samoformaciji etičnega subjekta, je zadostna za uresničitev zgoraj omenjenega projekta dezidentifikacije – samoizgradnje, kljub temu pa se zdi, da ji je treba pridružiti še operacijo kritike oziroma poskus vpliva na oblastna razmerja sama, ki ga Foucault implicitno zahteva v zgodnejših delih. In obratno, operacije kritike same najdejo svojo nadgradnjo v skrbi zase. Zgodnjega in poznega Foucaulta je treba brati kot dopolnjujočo se celoto.

Lahko bi rekli tudi, da je razlika med operacijama v poudarku; kritika se prvenstveno ukvarja s transformacijo oblastnih razmerij in pri tem nehote proizvede tudi drugačnega subjekta, medtem ko skrb zase »cilja« prvenstveno na subjekta, a ne more nič za to, da kot stranski produkt povzroči tudi spremembe v oblastnih razmerjih.

Zdi se torej, da je pri zgodnjem Foucaultu, vključno s spisi, ki dodatno osvetljujejo glavna »zgodovinopisna« dela, najti premočan etični naboj, da bi ga z nastopom poznega Foucaulta preprosto pozabili. Naša teza je, da je treba operacije kritike kot prvenstveno družbenopolitičnega delovanja in skrb zase misliti skupaj, deloma zato, ker sta ena brez druge na šibkih nogah oziroma imamo ves čas občutek, da jima nekaj manjka, deloma pa tudi zato, ker obe vrsti praks dejansko prispevata k etičnemu imperativu, da se oblastna razmerja – in z njimi vred subjekta – zamaje v ustaljenih tirnicah. Še natančneje rečeno, tako pojmovanji kritike kot skrbi zase sta teoretsko seveda povsem vzdržni tudi vsaka zase, a ker Foucault obenem za vsako že ponuja komplementarni vidik, ni nobenega razloga, da ga ne bi sprejeli.

*

Foucaultova rešitev ni v preprosti zamenjavi mest, kjer bi do oblasti po novem prišli tisti, ki je prej niso imeli. Ne gre za to, da se oblast nekemu vzame in drugemu podeli, temveč, da se vsem omogoči enako participacijo na moči kreiranja novega, ki jo lahko da ravno oblast. Videli smo, skratka, da je pogoj za to stanje t. i. dominacijskega minimuma, kjer vsakdo – četudi o nesvobodi praktično ni mogoče govoriti niti v stanju dominacije – lahko razpolaga z nekakim maksimumom svobode. A v tej zvezi je nanj mogoče nasloviti še nek očitek. Eden od zgledov, kako se je po Foucaultu mogoče zoperstaviti oblasti, je formiranje kontra-diskurzov, ki s svojo lastno težo predstavljajo nekak izziv preostalim diskurzom in dosedanjo govorico oblasti postavljajo pod vprašaj. Toda, kot pravi Joan Copjec, je nekaj povsem običajnega, da družba lahko obstaja kot »streha« za vsa mogoča protislovja, ki se skrivajo pod njo, saj temelji prav na njihovem nepripoznanju. Nenazadnje ameriška družba ni nič drugega kot absolutna raznolikost diskurzov, pa vendar to

nanjo v ničemer ne vpliva, saj se skrbno pazi na to, da njihova medsebojna protislovja ne pridejo do besede (Copjec 1995, 154–156).

Foucault bi na to najverjetneje najprej na kratko odvrnil, da preobrazba celotne družbe nikoli ni mogla biti njegov cilj, saj kot naloga deluje smrtonosno na projekte, kakršnih se skuša oprijeti sam: »Pripravljeni smo verjeti, da je najmanj, kar lahko pričakujemo od naših izkušenj, dejanj in strategij to, da se nanašajo na 'celotno družbo'. To se za njihov obstoj zdi naravnost bistveno. Toda menim, da je to precejšnja zahteva, da predstavlja nemogoč pogoj za naše delovanje, saj omenjeni pojem deluje tako, da onemogoči aktualizacijo, uspeh in trajanje teh projektov. 'Celotna družba' je nekaj, o čemer ne bi smelo biti govora, razen kot o nečem, kar je treba uničiti« (LCP, 233).

Projekti, o katerih govori, so torej lahko le partikularni; vendar pa to po Foucaultu ne pomeni, kot meni Copjecova, da gre za preprosto demonstracijo raznolikosti, ki značaja celote v ničemer ne spreminja. Ne gre namreč zgolj za to, da se, denimo, formirajo kontra-diskurzi, temveč za to, kaj je z njihovo pomočjo mogoče narediti. Kontra-diskurzi kot primer žarišč odpora niso zgolj nekaj, kar se preprosto pojavi, temveč predstavljajo dejanski subverzivni potencial, tako v svoji lastni teži kot tudi na način »škatile orodij« za uveljavitev lokalnega odpora – odpora, ki lahko uveljavi majhne premike v diskurzivni (ali kaki drugi) politiki, za katere pa je bilo vendarle potrebno dolgotrajno delo. Kot namreč Foucault še pravi na nekem mestu, sam nikakor ne misli, da je sposoben subverzije vseh kodov, dislokacije vseh redov vednosti ali prevrata sodobne kulture, temveč je njegova naloga veliko skromnejša: »odpraviti določene samoumevnosti, kar zadeva norost, bolezen, zločin; omogočiti, da določenih stavkov ne bo več mogoče z lahkoto izgovoriti, da določena dejanja ne bodo več z lahkoto izvedena« (TFE, 83).

Za konec

Zgoraj smo se torej vprašali, na kakšen način se Foucault za razliko od Nietzscheja izmakne »vilicam« sodobne etike, namreč izbiri, katere alternativni sta obe »slabši«: bodisi naj bi vodilo za delovanje iskali znotraj sebe kot nekaj, kar je zmeraj že bilo prisotno, le izkopati ga je treba iz globin sebstva, bodisi naj bi ga prevzeli po zgledu drugih. Morda nas bo presenetilo – ali pa tudi ne – da Foucaultova rešitev pravzaprav znova močno spominja na Nietzschejevo.

Oba filozofa namreč v svoji zgodovinski situaciji detektirata neko bistveno nezmožnost ustvarjanja novega, ki ji je treba najti »zdravilo«. In četudi Foucault ustvarjanje novega vidi tudi v družbenopolitičnih okvirih, pa za oba velja, da dobro veda, da o »novem« ni moč govoriti kot o »modnih muhah«, ki se ves čas porajajo na sceni in z enako hitrostjo ugašajo; faktičnih novosti v tem smislu naši dobi seveda ne manjka, a njihova moč vplivanja je pri tem ničelna. Pod soncem ne more biti nič »radikalno« novega, vse dokler se ta zahteva ne zveže z etičnim pozivom, da je »novo« lahko le tisto, kar nekako »premakne« subjekta: nova drža.

Res je sicer, da je Nietzschejevi rešitvi, vsaj tisti, ki v prvi vrsti cilja prav na vzpostavitev subjekta interpretacije, do neke mere mogoče očitati esencializem oziroma nekako substancializacijo »najbolj lastnega«, ki potrpežljivo čaka v ozadju, da bo »prišlo do besede«. Pa vendar ob tem velja tudi, da »najbolj lastno« ni nekaj, kar bi lahko odkrili tako, da neposredno ciljamo nanj v nekakem procesu samospoznanja, temveč nekaj, do česar je mogoče priti le po ovinku, na katerem se ozremo od sebe proč oziroma po poti, katere cilj ne more biti znan. Še več, tisto »lastno« dejansko nikoli ni predmet spoznanja, le uveljavi se, subjekt *postane* svoja »prva narava«, ji sledi, a ne, da bi to stanje lahko tudi povsem ozavestil.

Foucaultova taktika je podobna; tudi sam ne izbere nobenega od obeh krakov vilic, temveč kakor Nietzsche stavi na dejavno preoblikovanje naključnega materiala, ki nam je dan od zunaj, od drugod, a smo sami obenem nekako njegov del. V kateri smeri bo to preoblikovanje potekalo, kje bomo našli nove poudarke, nove načine udejanjenja identitet, vrednot, idej, pa je seveda prepuščeno naši sposobnosti »izumljanja«, ki ji ni mogoče ničesar predpisati. Pri tem pa seveda velja, da je za Foucaulta v nasprotju z Nietzschejem to pot, ki se ne more izteči v nikakršno končno stanje.

Razlika med obema filozofoma je namreč tudi in predvsem v tem, da Foucault nikakor ni mislec preloma, saj po njegovem ni smiselno govoriti o subjektivaciji zunaj oblastnih razmerij, teh pa tudi ni mogoče »revolucionirati«. Drži seveda, da tudi Nietzsche, ko napoveduje Dogodek in prelom, nima v mislih neke »revolucije« oblastnih razmerij s strani subjekta, temveč vzpostavitev neke posebne subjektivne države, boljše, modusa subjektive eksistence, ki pa obenem implicira, da oblastna razmerja postanejo irelevantna – nietzschejevski novi subjekt pač ni zgolj kolesce v oblastnih razmerjih. Po Foucaultu pa radikalen prelom, četudi na osebni ravni, ni mogoč, ker so naloga subjekta le modifikacije oblastnih razmerij, katerih sestavni del je, ne pa njihova absolutna prevrnitev (Foucault se, kot smo videli, izrazi negativno o možnostih preobrazbe celotne družbe), sploh pa ne izstop iz njih. Nietzsche, po drugi strani, prelom veže na znova obujeno subjektivno kreativnost, na ponovno oživilo interpretativno moč, pri čemer bi morda lahko rekli tudi, da možnost tovrstnega novega subjekta ni povsem neodvisna od upoštevanja poziva po nevpletenosti v družbenopolitično dogajanje.

Navedimo torej značilen citat, v katerem Nietzsche skoraj v eni sapi »rohni« proti kapitalizmu, pa tudi proti pozivom k izstopu iz njega, socialističnim zahtevam po prevratu: »Nasprotno bi si moral vsak pri sebi misliti tole: 'Raje se odselim in poskusim postati sam svoj *gospodar* v divjih in svežih predelih sveta, raje se selim iz kraja v kraj vse dotlej, dokler mi še maha kakršno koli znamenje suženjstva, raje se ne ogibam pustolovščin in vojn in sem v najslabšem primeru pripravljen celo na smrt: samo da ne bom več prenašal tega nesposobnega suženjstva, samo da ne bom več postajal kisel, strupen in zarotniški!'« (JZ, 157). Prav »kislost, strupenost in zarotništvo« so, če kaj, znamenja slabe prebave in z njo povezane velike nezmožnosti, ustvariti novo, ki jo je Nietzsche beležil pri evropskem človeku.

Nietzscheju v toliko zagotovo ne moremo očitati, da se ni zavedal subjektivne usodne vpetosti v aktualna razmerja moči; kaj, če ne to, je nenazadnje odgovorno za njegovo šibkost? Toda prav zato po drugi strani veliko bolj kot Foucault stavi na izgradnjo subjekta kot samostojnega, kreativnega centra moči, ki se ne izgublja v trenutnem, temveč se podaja na negotovo pot »člaščenja neznanega boga« oziroma iskanja tistega, kar v njem že vseskozi čaka, da se bo realiziralo. To seveda velja, v kolikor

se osredotočimo na tisto razumevanje Nietzschejeve filozofije, za katerega je, kot menimo, pri njem najti največ nastavkov, in ki je pozorno predvsem na nastanek novega subjekta. Kot smo videli, je pri Nietzscheju sicer mogoče najti tudi nastavke za delovanje v skupnem, ki pa jih nikoli ni razvil.

Nasprotno, kot smo videli, pri Foucaultu ne more priti do etičnega samoformiranja zunaj oblastnih odnosov; ne le subjektivacija, temveč tudi samoformiranje se godi le v razmerju do oblasti, kar izhaja iz Foucaultovega razumevanja subjekta kot delca oblastnega mehanizma, katerega naloga je lahko le, da se distancira od njega kot tistega, kar ga je proizvedlo, ter skuša v njem ustvariti malenkosten premik v drugo smer. Subjekt, skratka, je vseskozi vezan na oblastna razmerja, in tudi, če se dogaja kot upogib sile nazaj nase v skrbi zase, se še zmeraj dogaja ob pomoči nekega materiala, diskurza, norm, ki ga že prečijo oblastna razmerja; dogaja se kot nekak krog, v katerem se sila sicer vrača k sebi, obdeluje sebe, a v gibanju, ki je najprej usmerjeno od sebe proč.

Lik, ki se morda še najbolj v polnosti uspe umakniti oblastnim efektom, je lik norca, ki pa ima to težavo, da tudi sam ne more delovati kot efekt; v začetku *Zgodovine norosti* tako Foucault, denimo, omeni blazneža, ki je popisal na tisoče strani, ki pa so bile vnaprej obsojene na to, da ostanejo brez odmeva, saj jih prav nihče ni bral (HM, 44). Po drugi strani drži, da norca ni mogoče vpeti v disciplinske prakse, ni mogoče doseči, da bi iskal po sebi ali se s čimerkoli identificiral; res je morda le, da do neke mere odgovarja na »izzivanja« pogledov in podobno. Toda temu zgolj minimalnemu uspehu oblasti, da ga je vpela vase, odgovarja njegova nemoč, da bi produciral diskurze in dejanja, ki bi delovala kot kontra-diskurzi oziroma kontra-dejanja oblastnemu sistemu. Oblasti prosto je pač natanko tisto dejanje, ki – ne more imeti nobenega vpliva na dejanja drugih.

Subjekt, skratka, moč za delovanje lahko črpa natanko iz oblastnih odnosov, ki so ga ustvarili; dejstvo, da je produkt predobstoječega mehanizma, lahko v marsičem obrne tako, da dela zanj. Rečeno s Hannah Arendt, »moč je tisto, česar ima vsak človek nekaj po naravi in kar zares lahko ima za svoje lastno; oblasti pa ne poseduje nihče, temveč nastaja med ljudmi, kadar skupaj delujejo, in izgine, kakor hitro se spet raztepejo« (Arendt 1996, 212). Četudi bi Foucault morda dejal, da oblast ni vezana

toliko na skupno delovanje ljudi kot na v veliki meri avtonomna delovanja, ki jih ljudje le pomagajo poganjati, pa bi najverjetneje sprejel trditev, da »kdor se hoče izolirati in izločiti iz skupnosti, mora vedeti vsaj to, da se odpoveduje oblasti in da je izbral nemoč, ne glede na svojo individualno krepkost in upravičenost svojih razlogov« (ibid.).

*

Razmišljanje o možnosti etike pri Nietzscheju in Foucaultu smo pričeli z demonstracijo svobode; a svobode, o kateri se je najprej izkazalo, da je na strani »sistema«, »realnosti« in ne – posameznika. Prakse, ki so rojstno mesto subjekta, variirajo in se razvijajo bolj ali manj naključno; in delovanja, ki jim je zapisan subjekt, so rezultat tega »meta kock«, katerega rezultat *je bil* sicer lahko tak ali drugačen, a *je zdaj* nujen. Vprašanje se je torej glasilo: kako to dvoumno svobodo prenesti s strani realnosti na stran posameznika?

Z drugimi besedami, pričeli smo z ugotovitvijo o utekočinjenosti identitet, o individuu, ki je »na sebi« od vsakega izmed svojih določil sicer odvezan, a ker hkrati ni nič izven njih, ga ona temu navkljub še dalje konstituirajo. Tako bi bilo povsem na mestu vprašanje, kako lahko identitete proglasimo za zgubljene, ko pa vendar delujejo? Drži morda, da identitete niso nič fiksnega več, a glede na to, da delujejo, jih je vendarle treba razumeti predvsem iz tega delovanja. Pri ukvarjanju s to težavo pa nismo imeli opravka le s »klasičnim« determinizmom, z dejstvom, da je posameznik pač del praks, iz katerih izrašča, temveč tudi – če ni to isto? – z njegovo nepripravljenostjo, da bi priznal, da je to le prikladen izgovor za nerealiziranje svoje svobode. Negotovost identitet, zahvaljujoč kateri jih je mogoče na novo oblikovati, je morala, skratka, postati »za sebe«.

Pri tem nas ne sme zavesti, da je pri Nietzscheju določena identiteta pravzaprav vidni izraz gonske strukture, ki jo je deloma mogoče »uganiti«, a transparentna ne bo nikoli. Tisto, kar je vidno na zunaj, je resda trdno zvezano z »lastnim« posameznika, njegovimi gonskimi vzgibi. A obenem spet ni nekaj, na kar bi bil posameznik obsojen, saj je svoboden, da se podvrže nadaljnjim vplivom tujega.

Med posameznikom in določeno identiteto tako obstaja razmak; oziroma, ker posameznik ločeno od svojih identitetnih določil ne obstaja, bi bilo bolj pravilno reči, da zaradi zgoraj omenjene fluktuacije nobena identiteta ne sovpade sama s sabo. Toda niti Nietzsche niti Foucault pri tem od subjekta ne zahtevata, da mora vztrajati v tej praznini; nasprotno, tako absolutno poistovetenje kot tudi nenehno beganje med različnimi subjektivnimi določili sta pravzaprav dva obraza istega. Prava pot realizacije omenjenega razmaka je tako lahko le v tem, da se subjektu strogo vzeto zunanji »material«, ki tvori določeno identiteto – norme, vrednote, pravila za delovanje, najrazličnejše prakse – prične »obdelovati«, seveda brez vnaprejšnjega recepta, v negotovosti in na način izumljanja. Subjekt ni niti eno s tistim, kar ga določa, niti nekaj, kar bi ostajalo »na varnem« zunaj vseh določil: temveč obstaja skozi lastna subjektivna določila kot zmožnost njihovega dejavnega preoblikovanja. Tekom tega procesa se zgodi, kar je prej umanjalo: da se subjekt, ki je prej vztrajal bodisi pri fiksni svojih določil oziroma popolnem zlitju z njimi, bodisi pri njihovi ničnosti, znova prične spreminjati. In prav to je tisto, v kar sta na tistem verjela oba filozofa: da se posameznik lahko spreminja.

UPORABLJENA LITERATURA

SEZNAM CITIRANIH NIETZSCHEJEVIH IN FOUCAULTOVIH DEL Z UPORABLJENIMI KRATICAMI

NIETZSCHE

- ČP: *Človeško, prečloveško*, Slovenska matica, Ljubljana 2005;
ČNR: *Času neprimerna razmišljanja*, Slovenska matica, Ljubljana 2007;
EH: *Ecce homo*, Slovenska matica, Ljubljana 1989;
GM: *H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana 1988;
JZ: *Jutranja zarja*, Slovenska matica, Ljubljana 2004;
ODZ: *Onstran dobrega in zlega*, Slovenska matica, Ljubljana 1988;
VDM: *Volja do moči*, Slovenska matica, Ljubljana 1991;
VZ: *Vesela znanost*, Slovenska matica, Ljubljana 2005;
Z: *Tako je govoril Zaratustra*, Slovenska matica, Ljubljana 1984.

FOUCAULT

- AV: *Arheologija vednosti*, Studia humanitatis, Ljubljana 2001;
- BC: *The Birth of the Clinic*, Vintage Books, New York 1994;
- EST: *Ethics: Subjectivity and Truth* (ur. Paul Rabinow), New Press, New York 1997:
- The Masked Philosopher;
- FL: *Foucault Live* (ur. Sylvère Lotringer), Semiotext(e), New York 1996:
- History, Discourse and Discontinuity;
 - Truth is in the Future;
- FR: *The Foucault Reader* (ur. Paul Rabinow), Penguin Books, London 1991:
- What is an Author?;
- HM: *History of Madness*, Routledge, London in New York 2006;
- HS: *The Hermeneutics of the Subject*, Picador, New York 2004;
- LCP: *Language, Counter-Memory, Practice* (ur. Donald F. Bouchard), Cornell University Press, Ithaca 1980:
- Intellectuals and Power;
 - Revolutionary Action: »Until Now«;
- NausF: *Nietzsche aus Frankreich* (ur. Werner Hamacher), Europäische Verlagsanstalt, Berlin in Dunaj 2007:
- Nietzsche, die Genealogie, die Historie;
 - Nietzsche, Marx, Freud;
- NK: *Nadzorovanje in kaznovanje*, Krtina, Ljubljana 2004;
- OT: *The Order of Things*, Routledge, London in New York 2002;
- PP: *Psychiatric Power*, Picador, New York 2008;
- PPC: *Politics, Philosophy, Culture* (ur. Lawrence D. Kritzman), Routledge, New York in London 1990:
- Practicing Criticism;
 - Iran: the Spirit of a World Without Spirit;
 - The Dangerous Individual;
- TFE: *The Foucault Effect* (ur. Graham Burchell et. al.), The University of Chicago Press, Chicago 1991:
- Questions of Method;
- VSO: *Vednost – oblast – subjekt* (ur. Mladen Dolar), Krt, Ljubljana 1991:
- Kaj je razsvetljenstvo?;
 - O genealogiji etike: pregled dela v nastajanju;

- Red diskurza;
- Subjekt in oblast;

ZN: *Zgodovina norosti v času klasicizma*, Založba /*cf., Ljubljana 1998;

ZS I: *Zgodovina seksualnosti 1: Volja do znanja*, ŠKUC, Ljubljana 2000;

ZS II: *Zgodovina seksualnosti 2: Uporaba ugodij*, ŠKUC, Ljubljana 1998;

ZS III: *Zgodovina seksualnosti 3: Skrb zase*, ŠKUC, Ljubljana 1993;

ŽPS: *Življenje in prakse svobode* (ur. Jelica Šumič Riha), Založba ZRC, Ljubljana 2007:

- Analitična filozofija politike;
- Etika skrbi zase kot prakticiranje svobode;
- Michel Foucault, intervju: seks, oblast in politika identitete;
- Pisava sebstva.

OSTALA LITERATURA:

Adorno, Theodor W.: *Problems of Moral Philosophy*, Polity Press, Cambridge 2000;

Agamben, Giorgio: *Čas, ki ostaja*, Študentska založba, Ljubljana 2008;

Arendt, Hannah: *Vita activa*, Krtina, Ljubljana 1996;

Babich, Babette E.: *Nietzsche's Philosophy of Science*, State University of New York Press, Albany 1994;

Badiou, Alain: *Sveti Pavel*, Analecta, Ljubljana 1998;

Badiou, Alain: *Zgodovino sveta prelomiti na dvoje?*, v: *Filozofski vestnik* 3/2000;

Bataille, Georges: *On Nietzsche*, Continuum, London in New York 2004;

Baudrillard, Jean: *Forget Foucault*, Semiotext(e), Los Angeles 2007;

Bernstein, Richard: *Foucault: Critique as a Philosophic Ethos*, v: Critique and Power (ur. Michael Kelly), The MIT Press, Cambridge in London 1994;

Butler, Judith: *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York 2005;

Copjec, Joan: *Read My Desire*, The MIT Press, Cambridge in London 1995;

Dean, Mitchell: *Critical and Effective Histories*, Routledge, London in New York 1994;

Deleuze, Gilles: *Foucault*, Continuum, London in New York 2006 (a);

Deleuze, Gilles: *Nietzsche and Philosophy*, Continuum, London in New York 2006 (b);

Derrida, Jacques: *O gramatologiji*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1998;

Detel, Wolfgang: *Foucault and Classical Antiquity*, Cambridge University Press, New York 2005;

Dolar, Mladen: *Užitek brez želje, univerzalnost brez zakona*, v: Problemi – Razprave, 2-3, 1989;

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

Figl, Johann: *Interpretation als philosophisches Prinzip*, Walter de Gruyter, Berlin in New York 1982;

Fraser, Nancy: *Foucault: A Young Conservative?*, v: Critique and Power (ur. Michael Kelly), The MIT Press, Cambridge in London 1994;

Freud, Sigmund: *Nelagodje v kulturi*, Gyrus, Ljubljana 2001;

Geiß, Karl-Heinz: *Foucault – Nietzsche – Foucault*, Centaurus-Verlagsgesellschaft, Pfaffenweiler 1993;

Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007;

Heidegger, Martin: *Nietzsches Metaphysik*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 2007;

Himmelman, Beatrix: *Freiheit und Selbstbestimmung*, Verlag Karl Alber, Freiburg in München 1996;

Hough, Sheridan: *Nietzsche's Noontide Friend*, The Pennsylvania State University Press, University Park 1997;

Kant, Immanuel: *Kritika praktičnega uma*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2003;

Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, F. Meiner, Hamburg 2003;

Kelly, Michael: *Foucault, Habermas and the Self-Referentiality of Critique*, v: *Critique and Power* (ur. Michael Kelly), The MIT Press, Cambridge in London 1994;

Klossowski, Pierre: *Nietzsche And The Vicious Circle*, Continuum, London in New York 2005;

Kofman, Sarah: *Nietzsche and Metaphor*, Stanford University Press, Stanford 1993;

Lembke, Robert: *Der Mensch als Untertan*, v: Tabvla Rasa, 23/2005, spletni naslov: <http://www.tabvlarasa.de/23/lembke.php>;

Marx, Karl: *Manifest komunistične partije*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1947;

Nehamas, Alexander: *Nietzsche: Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge in London 1985;

Nietzsche aus Frankreich (ur. Werner Hamacher), Europäische Verlagsanstalt, Berlin in Dunaj 2007;

O'Leary, Timothy: *Foucault: The Art of Ethics*, Continuum, London in New York 2002;

Platon: *Zbrana dela*, Mohorjeva družba, Celje 2004;

Rancière, Jacques: *Nerazumevanje*, Založba ZRC, Ljubljana 2005 (a);

Rancière, Jacques: *Nevedni učitelj*, Zavod EN-KNAP, Ljubljana 2005 (b);

Salomé, Lou: *Nietzsche*, University of Illinois Press, Urbana in Chicago 2001;

Schrift, Alan D.: *Nietzsche's French Legacy*, Routledge, New York in London 1995;

Seneka: *Naturales quaestiones*, Harvard University Press, Cambridge (Ma) 1971;

Seneka: *Pisma prijatelju Luciliju*, Modrijan, Ljubljana 2004;

Shapiro, Gary: *Archeologies of Vision*, University of Chicago Press, Chicago 2003;

Shapiro, Gary: *Nietzschean Narratives*, Indiana University Press, Indianapolis 1989;

Sheridan, Alan: *Michel Foucault: The Will to Truth*, Tavistock Publications, London in New York 1980;

Šumič Riha, Jelica: *Mutacije etike*, Založba ZRC, Ljubljana 2002;

Vattimo, Gianni: *Nietzsche – An Introduction*, Stanford University Press, Stanford 2001;

Zupančič, Alenka: *Nietzsche – Filozofija dvojega*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2001.

Povzetek: Samoformiranje etičnega subjekta pri Nietzscheju in Foucaultu

Zastavek pričujoče disertacije je pokazati, da je tako Nietzscheja kot Foucaulta mogoče brati kot misleca določene etične drža: formiranja samega sebe. Gre za držo, ki se pri obeh filozofih pojavi na poti iz zagate ujetosti med relativizmom (kot posledico smrti boga kot garanta reda vrednot in fiksnih identitet) in determinizmom (saj je subjekt pri obeh rojen in določen iz nečesa, kar je bilo »na sceni« že dolgo pred njim).

V etičnem univerzumu, ki je izpraznjen slehernega zavezujočega vodila za delovanje, ima, tako se zdi, subjekt proste roke, da namesto avtoritetam končno lahko sledi lastnemu dobremu. A že naslednji hip se znajde pred vprašanjem: kaj je pravzaprav – lastno? Ko ga skuša odkriti, se vedno znova znajde pred nečim nelastnim; česar koli se dotakne, se izkaže za tuje, za nekaj, kar je bilo tu že davno pred njim; in nazadnje prične sumiti, da sam ni nič drugega kot produkt tistega, s čimer navidezno razpolaga: diskurzov, norm, praks.

Pri tem pa ni problematično le to, da, strogo vzeto, tisto najbolj lastno subjekt vselej išče zama (saj Nietzsche subjekta razume kot rezultat dolge verige zgodovine, čigar telo je povsem popisano z gonsko strukturo, podedovano od prednikov, Foucault pa kot produkt sočasnih diskurzivnih in nediskurzivnih praks, bolje rečeno, kot njihov del, kot nekaj na teh praksah). Težava je tudi v tem, da zgodovina, ki ga je proizvedla – četudi je njeno dogajanje kontingentno, brez fiksnih zakonitosti – obenem določa njegovo delovanje. Subjekt se morda čuti svobodnega, da izbira, a pri tem se izkaže, da ga je delovanje vselej že prehitelo. Z drugimi besedami: četudi imamo morda opravka zgolj z interpretacijami, pa to, kako bomo interpretirali, nikakor ni poljubno.

Treba je torej pokazati, kako lahko »svoboda« sistema, kontingentnost njegovega razvoja (katerega zakonitosti je mogoče razbrati šele vnačaj; četudi namreč določeno stanje lahko razumemo kot nujno, ko je enkrat že vzpostavljeno, pa so v posameznem trenutku vse možnosti njegovega razvoja odprte) preide na stran subjekta: kako lahko ta udejanji arbitrarnost svojih identitetnih določil. To nalogo pa otežuje subjektov konformizem: izražanje iz določenih praks, vpetost vanje namreč implicira tudi določeno nepripravljenost, da bi svojo svobodo realiziral. In tako bodisi poljubno menjava norme in vrednote ter, nenazadnje, identitete, bodisi trmasto vztraja pri eni izmed njih. Tako Nietzsche kot Foucault skušata najti pot iz te izbire, katere alternativni sta obe »slabši«. Pri tem, kot bomo videli, ves čas sledita istemu vodilu: če se hočemo izogniti nemogočemu iskanju lastnega, je lastno treba šele – ustvariti.

*

Pri Nietzschejevem pojmu subjekta – tudi, kar zadeva njegovo zmožnost samoformacije – se vse vrtili okoli enega procesa: interpretacije. Vse živeče interpretira: sleherni organizem si prisvaja dele okolice, jih asimilira, vključuje v lastni sistem in se pri tem tudi sam spreminja. Gre za proces, ki zajema najbolj različna dogajanja od prehranjevanja primitivnih organizmov do zavestnih procesov, vključno s tistimi povsem na koncu razvojne verige, denimo mišljenjem. Moč ali šibkost organizma se pri tem razumeta prav glede na interpretativno zmožnost: kajti proces interpretacije je lahko uspešen ali pa ne, in vselej se lahko zgodi, da se del tistega, kar si je organizem skušal prisvojiti, v njem nekako »zatakne«, vztraja

»neprebavljeno« in povzroča težave v njegovem funkcioniranju. Zmožnost organizma, da si prilagaja tuje, pa je odvisna od več dejavnikov: osnovni je njegova podedovana gonska struktura, kajti ti, ki interpretirajo, so vselej nagoni. Vendarle pa omenjena struktura ni povsem nespremenljiva, saj vsaj njena površina variira glede na doživeto, se dalje spreminja glede na to, ali je bil interpretativni proces uspešen ali ne in kateri nagon je bil pri tem zadovoljen.

Zmožnost, locirano v mikroraven telesa, pa zlahka najdemo tudi v njeni preslikavi v makroraven zgodovine; Nietzsche loči cela obdobja moči in šibkosti interpretativne sposobnosti. Pri tem verjetno ni treba posebej poudarjati, da svoj lastni čas diagnosticira kot nezmožen interpretacije. Tej nezmožnosti botruje, na kratko rečeno, kaos vrednot, norm in identitet, v katerega pade človek 19. stoletja, ki ne razpolaga več z nobenim merilom, s pomočjo katerega bi lahko izbral med njimi. Od njega je zahtevano, da je sposoben menjati poklicne in družbene vloge, kot pač narekuje trenutna potreba; sam pa se nikjer ne počuti doma, sooča se z zagato, da mu »nič ne pristoji«. Seveda pa je treba poudariti, da je za tako širok horizont, spričo katerega si je nemogoče karkoli prisvojiti, pravzaprav krivo mnoštvo nagonov v njem. Zunanji kaos je posledica notranjega; v subjekta se steka mnoštvo nagonov prednikov, ki pa so vsi enako šibki in med sabo ne uspejo vzpostaviti hierarhije.

Nietzsche poleg drže igralca, ki nenehno kameleonsko menja identitete, omenja še drugo tipično držo, ki ravno tako predstavlja odgovor na omenjeni kaos podatkov: objektivnega učenjaka. Ta svojo nezmožnost interpretacije kaže tako, da interpretativni proces eksplicitno zavrača, saj se skuša otresti slehernega osebnega posega v material, ki ga obdeluje; govoriti hoče z nemogočega gledišča nikogar, biti zgolj ogledalo. Še drugače, objektivni učenjak je zelo nenavadna kreatura, saj je dejansko iznašel nekako »nulto stopnjo« interpretacije, interpretacijo brez interpretacije. Poleg sebe tako kopiči gore »neprebavljenega« materiala, ki si ga ne niti ne prilasti niti se ne pusti od njega vplivati.

Na tem mestu pa se velja vprašati, kakšno zvezo ima omenjeni pojav učenjaštva s Foucaultom; je objektivni učenjak preživel dovolj dolgo (zadnji človek namreč živi najdlje), da se je znova uspel utelesiti v Foucaultu, v kolikor tega razumemo predvsem iz projekta arheologije kot nezainteresiranega proučevanja diskurzov?

Foucaultovi interpreti namreč arheologovi drži radi očitajo odsotnost emancipatorne dimenzije, saj se arheolog posveča izjavam kot samostojni domeni, ki jo opredeljujejo lastne zakonitosti, na katere subjekt – ki ni nič drugega kot funkcija izjave – ne more vplivati. Prav tako arheolog zavrne možnost interpretacije; subjekt si diskurza ne more prisvajati, saj je le njegov pozno nastali del. Vanj lahko le zmeraj znova vstopa. Foucault tako od nas zahteva, da dojamemo diskurz kot veliko, samostojno »mašinerijo«, in ne kot orodje za podeljevanje pomena, s katerim bi lahko »spremenil svet«.

Z drugimi besedami, Foucault orisuje doživetje odstopa pred tujostjo diskurza; diskurz lahko le »pretečemo«, ne moremo pa mu vtisniti nikakršne svoje sledi. A prav v tem se tudi izogne očitku objektivnega učenjaštva; objektivni učenjak je namreč predvsem nekdo, ki se ne zaveda tujosti obravnavanega materiala, temveč ga ima za najbolj znano in domače. Prav tako te drže ne moremo zamenjevati z željo, da bi bil »ogledalo«, saj Foucault nikjer ne zatrjuje, da piše s povsem neobremenjenega in nevtralnega gledišča.

Še več. Prav na tem mestu se moramo znova vrniti k Nietzscheju, ki, kot se izkaže, za pot iz zgoraj orisane krize interpretacije ponudi močno podoben »recept«. Dekadence po njegovem namreč ni moč premagati na ta način, da bi se vrnili k preteklim formam mišljenja, k ozkim, a produktivnim horizontom preteklosti; niti od nas ne zahteva, da si znova pričnemo prilaščati na silo in da se poistovetimo s prvim projektom, ki »pride mimo«. Nasprotno: od nas – podobno kot Foucault – pričakuje le, da se soočimo s poplavo tujega, ki nikakor ne more postati lastno, da torej aktivno izkusimo odsotnost interpretativne moči. Ali, v primeru drže popotnika, ki ima nekaj te moči še ohranjene, da se ne ustavimo pri nobenem prepričanju, pri nobenem projektu, temveč ga zapustimo, ko nam je najljubše. Treba je namreč biti polifoničen subjekt, se odpreti za vse tuje, dati kaosu v sebi prosto pot in - kot pri Foucaultu – predvsem pogledati od sebe proč.

To zahtevo po subjektovem aktivnem izkušanju lastne situacije – ki, navsezadnje ni drugega kot zavestno stopanje po poti, po kateri vselej že stopa – pa je treba dopolniti še z nekim drugim vidikom: vidikom vednosti in oblasti.

Dimenzija oblasti ni odsotna niti v Foucaultovi *Arheologiji vednosti*, v območje diskurza pa jo še eksplicitneje vpelje v svojem predavanju *Red diskurza*, kjer se izkaže, da diskurz po eni strani res sledi lastnim pravilom, a nič manj niso v njem prisotni tudi posegi oblasti, ki bi jih lahko imenovali pravila za diskurz. Odnos med poljema diskurza in oblasti je kompleksen in vzajemen: če oblastni odnosi niso drugega kot določeno razmerje sil (ki obstajajo le v svojem delovanju na druge sile), potem oblast za svoje udejanjenje nujno potrebuje določen material – diskurze in institucije. A ti po drugi strani, dokler vanje ne vstopi oblast, ostajajo natanko to: inertni material, ki potrebuje nekaj, kar bo »stroj« pognalo v tek. Če smo torej v postopku arheologije posege oblasti začasno postavili v oklepaj, da bi dobili vpogled v avtonomno delovanje ravni izjav, moramo na ravni genealogije pravila obeh ravni misliti skupaj – kot medsebojno pogojujoča, pa tudi omejujoča se.

Tudi ob poskusu odmišljenja oblastnih razmerij se izkaže, da ta ponovno vzniknejo v srcu diskurza. Vendar pa diskurza ne analiziramo zato, da bi ponovno nekritično mislili v okvirih oblastnih posegov, temveč natanko zato, da pokažemo, kje in na kakšen način je do teh posegov prišlo. Ko opisujemo diskurz, torej vselej opisujemo tudi del oblastne mašinerije, ki ga preči. In prav po poti te deskripcije se oblikuje tudi uvid, četudi po definiciji parcialen, v delovanje oblastnih razmerij in v naš lastni položaj v njem. Gre za uvid, ki že sodi na protoetično raven, implicira odkritje strateškega položaja za morebiten upor proti temu, kar nas je proizvedlo, in predstavlja prvi »kamenček« v sicer gladko delujoči oblastni mašineriji. Pri tem pa ne gre le za to, da opozorimo na delovanje oblasti tam, kjer ga morda nismo pričakovali; skozi naš opis se namreč izrisuje tudi že omenjena kontingentnost oblastnih razmerij, vključno s kontingentnostjo omogočanja diskurzov.

Genealogija, kot jo razume Nietzsche, ima s tem postopkom marsikaj skupnega, saj gre za model pisanja zgodovine, ki nekako ustreza prej omenjeni »polifonični« drži.. Nietzsche se tako pritožuje, da so vsi filozofi doslej skušali moralo utemeljiti, nihče pa se ni zadovoljil s skromno nalogo opisa dosedanjih vrednostnih sistemov. Z zahtevo po opisu se pridružuje Foucaultu; in četudi bi vendarle težko rekli, da Nietzsche zgolj opisuje, saj moralne sisteme sproti tudi vrednoti, vendarle še ne poda nikakršne lastne rešitve, nikakršnega »recepta« za delovanje. Tudi njegovo delo je najprej prehodjenje preteklega – proces, skozi katerega se rodi tudi uvid v lastni čas

oziroma diagnostika sedanjosti. Poleg tega je tu tako glede Nietzscheja kot glede Foucaulta treba omeniti še sloviti »misli omogočiti, da misli drugače«, da torej ob stiku s preteklimi sedanjimi miselnimi kategorijami ne razumemo več kot samoumevnih in splošno veljavnih.

*

Poti filozofov pa se razcepita v polju etike, pri naslednjem »poglavju« samoformiranja subjekta. Če je šlo doslej zgolj za to, da subjekt dobi uvid v lastni položaj in s tem strateško izhodišče za zoperstavitev tistemu, kar ga je proizvedlo, mora zdaj izpeljati še naslednji korak, »skok« v delovanje.

Poudarili smo že, da Nietzsche pri tem od subjekta zahteva soočenje z nezmožnostjo, da bi se s čimerkoli poistovetil, »potovanje« med različnimi vrednotami, vlogami, identitetnimi potezami; natančneje, zahteva menjavanje perspektiv. Toda kaj to pravzaprav pomeni in ali je perspektive sploh mogoče menjavati na ukaz?

Kaj sploh je perspektiva? Treba je ločevati med perspektivo in glediščem ali stališčem; medtem ko je slednje mogoče reflektirati, saj je odvisno od določil, kakršna je zgodovinska in geografska umeščenost, lastne perspektive ne moremo poznati, saj gre za naše videnje sveta, kakor ga po »zakoličenju« s strani čutov dodatno opredeli naša gonska struktura. Menjavanja perspektiv zato seveda ni mogoče zahtevati; perspektiva se pač spremeni s spremembo gonske strukture, z drugimi besedami, v teku procesa prisvajanja oziroma interpretacije. To z drugimi besedami pomeni, da smo se znašli pred enim temeljnim nietzschejevskim paradoksom: od subjekta ni mogoče zahtevati ničesar, razen tistega, kar že ima; in če naj premaga krizo, mora vseskozi vsaj do neke mere že razpolagati s tistim, kar si mora znova pridobiti: z interpretativno močjo. Ko krizo začnemo premagovati, mora vsaj deloma že biti premagana.

Edini Nietzschejev imperativ tako ostaja, da je treba »vso površino zavesti (...) ohranjati čisto pred vsakršnim velikim imperativom« (EH, 190). Bistveno pri tem je, da vsaka partikularna zahteva že pomeni zamrznitev v eni sami perspektivi, enostranski razvoj in blokado vseh preostalih možnosti. Edina zapoved, ki si jo

nietzschejevski subjekt tako lahko naloži in si jo obenem mora naložiti, je zahteva po tem, da ne vztraja pri nobeni partikularni interpretaciji, da je vedno znova »iztirjen« iz že znanega.

Aktivnemu izkušanju krize tako sledi proces menjavanja perspektiv, do katerega pride, ko subjekt uspe vsaj za silo regenerirati interpretativno moč. Medtem ko namreč bega od impulza do impulza, ne da bi si karkoli prilastil, se mora omenjena sposobnost v nekem trenutku nekako ponovno »vklopiti«; v tem subjekt znova prične vrednotiti; z drugimi besedami, ne ve le, da noben objekt ni pravi, temveč tudi, če nič drugega, vsaj to, zakaj ni pravi.

Kdaj in kako se to zgodi, je odvisno od nečesa v subjektu samem, o čemer pa ta ne more vedeti ničesar. Še več, od določene zasnove v subjektu je odvisno tudi, kako in če sploh se bo proces menjavanja perspektiv končal. Kajti ko beremo Nietzscheja, se vendarle ni mogoče izogniti ugotovitvi, da predpostavlja nekakšno končno stanje, v katerem »postanemo to, kar smo«. Z drugimi besedami, zdi se, da iz subjekta že vseskozi govori nekaka »prva narava«, s katero se mora le poistovetiti. Toda kaj to pomeni in kakšen smisel sploh ima menjavanje perspektiv, če pa lahko postanemo le to, kar smo?

Na to vprašanje ni mogoče odgovoriti drugače kot s predpostavko, da je tudi naše najbolj lastno, ki ga je treba doseči, naša »prva narava«, nekaj, kar se v omenjenem procesu šele razvija. In četudi se ne razvija v poljubno smer, ampak glede na že prisotno zasnovo, se to postajanje lahko v polnosti realizira pa ne. Subjekt se bodisi lahko vedno znova odpre tujemu ali pa nekje spotoma »zamrzne« v eni sami perspektivi.

Toda kaj za subjekta pravzaprav pomeni doseganje lastne narave, kakor je mogoče razumeti dogodek, ki ga oznanja Nietzsche? Gre za konec procesa menjavanja perspektiv, v katerem se je subjekt slednjič dokopal do tiste »prave« perspektive, do svojega principa vrednotenja, ki mu omogoča, da si vse, kar mu pride nasproti, znova v polnosti prilagaja. Subjekt je samega sebe znova ustvaril kot ustvarjajočega; interpretirati namreč ne pomeni drugega kot ustvarjati. Pri tem pa velja poudariti, da to ne pomeni, da se je subjekt ustavil pri zadnji, dokončno najdeni perspektivi in se

dokončno zrasel z njo; nasprotno, ta je šele prva v vrsti mnogih novih, od katerih bo ob svojem času vsaka prava. Subjekt onkraj točke preloma – kajti tu gre za prelom – se je predvsem znova zmožen spreminjati, je znova vstopil v proces »izmenjave snovi« s tujim.

Obenem pa gre za držo, ki je posledica radikalnega reza v osebno zgodovino subjekta. Sleherno povsem uspelo dejanje interpretacije namreč implicira moment pozabe; in absolutno kreativnemu subjektu lahko odgovarja le časovnost nekakih plastečih se večnih sedanjosti. Subjekt v celoti postane interpretacija; ves je v svojem vsakokratnem prilaščanju, mirno sledi svoji poti od objekta do objekta, ki je zdaj ne zmotijo nikakršni »slabi« objekti več. Njegova distanca do samega sebe povsem umanjka.

Na tem mestu se zato lahko vprašamo, ali ni bilo Nietzscheju po krivici očitano pozivanje k »veliki politiki« in ali mu ne bi morali pravzaprav očitati nasprotnega: odsotnosti dimenzije političnega in izolacijo subjekta. Toda še predno to storimo, velja omeniti še drugo mogočo rešitev, ki jo pri Nietzscheju sicer najdemo predvsem v nastavkih in ki jo bomo izpeljali iz pojma maske.

Kaj je maska? Maska je način povnanjenja nagonov, način, kako je njihovo delovanje vidno v intersubjektivnem, in obenem simbolni mandat, ki nam ga podeli družba. Nietzsche dobro ve, da nagoni znajo kalkulirati in da v primeru, ko njihov izraz od zunaj ni dobro sprejet, zaradi česar nagonu grozi celo zatrtje, poiščejo drug način uveljavitve. Znamenit primer je krščansko sočutje, ki po Nietzscheju v večini primerov ni nič drugega kot prikrita agresivnost, način, kako drugega napravimo neškodljivega po družbeno sprejemljivi poti. A ta dvojnost obstaja le z vidika skupnega; nagon namreč ne pozna »primarnih« in »sekundarnih« načinov uveljavitve in v vsakem primeru ostane, denimo, nagon agresivnosti. Po drugi strani pa maska ne skriva nujno le negativnih impulzov, temveč tudi tisto, kar je v subjektu dragocenega. Nietzsche dobro ve, da njegov čas ni naklonjen vsakršnim novim idejam; zato okoli misli filozofa, ki je pred svojo dobo, vselej nehote raste tudi maska, torej način, kako jo razumejo (oziroma ne razumejo) drugi. In morebitne sovražne reakcije tudi v tem primeru doletijo – masko. Maska torej sama po sebi ni

nič pozitivnega ali negativnega; je le način, kako je mogoče biti z drugimi. Je sinonim za družbeno vez.

A to še ni vse. Nietzsche dobro ve tudi, da si nobene maske ni mogoče nadeti brez škode, da torej vse, kar privzamemo kot videz in preobleko, sčasoma priraste, postane naše lastno v enaki meri kot tisto, kar je bilo tam že prej. To pa lahko pomeni le, da se prej omenjena dvojnost sčasoma naseli tudi v samega subjekta; da subjekt vendarle ni zgolj sveženj nagonov, temveč se neka instanca naseli tudi v prej votlo lupino delovanja v intersubjektivnem. V subjektu tako po novem obstajata dve instanci, dve gonili; za vsakim njegovim delovanjem še zmeraj stojijo nagoni, a obenem tudi že dosega raven delovanja, ki je nagonov izpraznjena. Intersubjektivni moment pa s svojo nepredvidljivostjo tudi blokira gibanje nagonov proti enemu cilju; kakor hitro ga vpeljemo, postajanje subjekta ne implicira nobenega končnega stanja več.

Obenem pa je skozi pojem maske razvidno, da je pri Nietzscheju vendarle mogoče misliti tudi delovanje subjekta v skupnem, ki ne pomeni nujno delovanja v »čredi« podobnih subjektov. Maska je najprej način, kako je mogoče biti ob drugem, saj nas v modusu maske tuje perspektive ne ogrožajo več kot nekaj, kar si je treba prilastiti, ali pa si bo ono prilastilo nas. Predstavlja pa tudi možnost skupnega delovanja, kjer subjekt sicer ostaja na svojem bregu, a vendar deluje v navezi.

*

Če je za Nietzscheja proces samooblikovanja nujno povezan s ponovno obuditvijo interpretativne moči, pa gre pri Foucaultu v drugo smer, ki ne more več temeljiti na interpretaciji. Da pa bi razumeli, kaj samooblikovanje sploh omogoča, si najprej oglejmo naravo Foucaultovega subjekta.

Vemo, da je subjekt zanj najprej produkt diskurzivnih in nediskurzivnih oblastnih praks; te prakse pa so mnogotere in tudi subjekt, ki se rodi iz njih, ni nič manj mnogoter. Zajemajo tako telo (disciplinske prakse v vojski, šolah, tovarnah, zaporih) kot dušo; od subjekta zahtevajo bodisi slepo ponavljanje, bodisi identifikacijo z določeno družbeno vlogo, ponotranjenje očesa oblasti, prevpraševanje lastne duše v

iskanju morebitne krivde in še in še. Toda kje natanko se v teh postopkih rodi subjekt? Subjekt, ki ne pri Nietzscheju ne pri Foucaultu ni substanca, ni ne duša ne telo, strogo vzeto pa se ne rodi niti iz identifikacije z lastno pozicijo, temveč v trenutku, ko se prične obnašati tako, kot oblast od njega zahteva. Ali, če smo natančnejši, ker oblast ničesar noče, ko prične ponavljati njene prakse, postane njen podpornik. Toda ker aparati oblasti, kot smo že omenili, ne delujejo po nikakršni nujnosti in njihovega razvoja vnaprej ni mogoče predvideti, se v to njihovo lastnost vpisuje tudi zmožnost subjekta, da omenjene prakse realizira na tak ali drugačen način. Z drugimi besedami, subjekt ima vselej proste roke glede tega, na kakšen način bo »ubogal« oblast; ni namreč oblastnega sistema, ki ne bi puščal prav nobene izbire. Še več, vselej je mogoče izbrati tudi odpor – kljub številnim znanim primerom, ko se izkaže, da je bil domnevni odpor samo nov prispevek k vzdrževanju obstoječih oblastnih razmerij. Foucault je morda res pesimist; a kljub temu ali morda prav zato še toliko močneje poudarja, da se oblast lahko vrši le nad svobodnimi subjekti in da pravzaprav »odnosi oblasti lahko obstajajo le glede na številnost točk upora« (ZS I, 99). Svoboda subjekta izhaja iz kontingentnosti funkcioniranja oblastnega sistema, ki je sicer njen nujni, ne pa tudi zadostni pogoj. Slednji pri Foucaultu ni podan.

Težava pa se pojavi še drugje; kot Foucaultu očitajo številni bralci, je oblike odpora pogosto težko ločiti od oblasti, saj gre že v izhodišču za nekakšno proti-oblast, ki se v primeru uspeha sama prične vesti kot oblast. Poleg tega se dozdeva, da je edini kriterij, ki ga Foucault glede uspešnosti odpora ponudi, njegova novost glede na obstoječe stanje.

Pričnimo z očitkom, da je oblike odpora nemogoče opredeliti. Foucault nanj odvrne s številnimi protiprimeri; odpor tako lahko poseblja preprost molk nasproti oblasti, ki nas sili, da govorimo; zavrnitev identitete; lahko ga razumemo iz eksperimentiranja, ki išče nove oblike identitete ali, nenazadnje, iz poglobljenega nadaljnega raziskovanja oblastnih razmerij samih. Poleg tega gre za delovanje, ki ima povsem konkretne cilje in meri na odpravo te ali one družbene krivice, na zavrnitev utečene miselne sheme in podobno. Seveda še vedno ostane vprašanje, kako se odločiti med več oblikami odpora, oziroma na kaj se pri delovanju sploh opreti; a tu je edini

odgovor lahko le, da splošno zavezujočih vodil za delovanje pač ni, da moramo svojo normativnost šele izumiti in smo torej obsojeni na eksperimentiranje.

Opredelili smo torej možnost odpora proti tistemu, kar je subjekta proizvedlo; toda kakšno zvezo ima odpor s samoformiranjem? Da bi odgovorili na to vprašanje, si moramo поблиže ogledati dve obliki procesa samoformiranja, in sicer kritiko in skrb zase.

Kritiko je po Foucaultu mogoče razumeti na več načinov, a tokrat izhajamo iz enega njenih osnovnih pomenov: kritiko bomo razumeli kot delo z besedilom, ki pa, kot pripominja Foucault, ne skuša soditi, temveč »oživiti delo, knjigo, stavek, idejo« in »pomnoževati znamenja eksistence« (EST, 323). Naj gre za analizo diskurza, njegovo podvajanje, meditacijo o njem, iskanje povezav z drugimi diskurzi – kritika na diskurz v vsakem primeru deluje tako, da ga ponovno vpne v oblastna razmerja oziroma ga vanja vpne na drug način. Diskurz skozi znova zaživi, pride v obtok in postane orožje v oblastnih bojih. In vendar kritika ni neko prilaščanje; subjekt za diskurz predstavlja zgolj nekaj »motor«, ki mu da nov zalet. Vse to velja tudi za, denimo, navidez nepomembno »zasebno« delo z besedilom, saj vselej obstaja možnost, da bo tudi to nekoč naletelo na odziv. Mogoča pa je seveda tudi mnogo bolj neposredna uporaba nekega dela kot »škafle orodja«, v kateri vsakdo najde kaj, kar se mu zdi za rabo, kot denimo v primeru zapornikov, ki so brali *Nadzorovanje in kaznovanje*. Pri tem torej dela na diskurzu ne gre razumeti kot dajanja prednosti teoriji pred prakso. Delo na diskurzu je samo neka »akcija«, je delovanje, ki vpliva na druga delovanja.

Pri tem pa se, in to ni nepomembno, skozi kritični projekt spremeni tudi subjekt sam. Tu kajpak ne gre za nietzschejevsko »utelešenje« besedila, temveč za nov način vstopa subjekta v oblastna razmerja, ki sovpade z reaktivacijo diskurza. Kritika se tako že sama po sebi približa skrbi zase.

Kako torej razumeti sloviti koncept »skrb za zase«, ki v klasični in helenistični dobi antike, kot vemo, zajema najrazličnejše prakse od sledenja strogemu režimu glede seksualnosti in prehrane do vaj v zmernosti, večernega prevpraševanja duše, branja in pisanja, do pokoravanja besedam učitelja? Zakaj ga Foucault pravzaprav uvede, ali

se s tem dejansko izneveri svojemu pojmovanju subjekta kot kolesca v oblastnem mehanizmu? In, nenazadnje, kako antične prakse aplicirati na sodobnost?

Naša teza se glasi, da je treba zgodnjega in poznega Foucaulta brati skupaj, in da antike ni potrebno razumeti kot obdobja, kjer naj bi se subjekt oblastnim razmerjem povsem izmaknil; temveč je le v polnosti udejanjil možnost izbire, o kateri smo govorili prej (čemur lahko dodamo kvečjemu še, da je bil oblastni sistem take vrste, ki je to izbiro spodbujal). Antičnih praks v sedanost seveda ni mogoče prenašati, vendarle pa Grki na nek način služijo kot zgled, in sicer v kolikor so prvi udejanjali zapoved, da delo na sebi ne pomeni sledenja ukoreninjenim družbenim vlogam in identitetam, temveč suspenz njihovega avtomatizma, obrat k svoji svobodi in možnost uporabe sicer predobstoječih norm za vzpostavitev novega sebe.

Že Foucaultu je tako dobro znana kasnejša Rancièrova misel, da je vsaka subjektivacija tudi dezidentifikacija, iztrganje naravnosti mesta, na katerem se nahajamo, in udejanjenje arbitrarnosti identitete. Gre za proces, ki sicer res poteka na predobstojećem materialu, ki pa se ga obenem aktivno preoblikuje. Foucault kot primer odtrganja od lastne in oblikovanja nove rad navaja gejevsko identiteto. Nemudoma zavrne zahtevo »bodi to, kar si«, saj, kot pravi, nikakor ni jasno, kaj naj bi pomenilo, denimo, »gejevsko slikarstvo«. Homoseksualec nisi, temveč postaneš; gejevski način življenja je treba šele ustvariti. Povedano pa seveda ne velja nič manj za druge spolne, poklicne, socialne in druge identitete; vsa identitetna določila je treba prevprašati, z njimi eksperimentirati in jih izumljati na novo. Vtem, ko določeni identiteti uspemo podeliti nov označevalec, ko njeno razumevanje zamaknemo v novo smer, pa vselej delujemo tudi že v skupnem. Ne le, da se kritika vrši tudi kot skrb zase, ampak velja tudi obratno; tudi skrb zase se ne more dogajati povsem izolirano.

Foucaultov subjekt ni, kot omenjeno, nič substancialnega; je le, deleuzovsko rečeno, upogib Drugega; in kot tak se zmeraj že nahaja v skupnem. Kljub temu pa je med procesoma kritike in skrbi zase treba ločiti, saj vendarle ne moremo poistovetiti delovanja v skupnem v širšem smislu, kamor bi sodilo, denimo, preoblikovanje določene identitete, in neposrednega delovanja na druga delovanja. Če je osnovna

lastnost skrbi zase delovanje sile nase samo, je osnovni cilj kritike sprememba oblastnih razmerij oziroma delovanje sile na druge sile.

Oba momenta se lahko razširita en na drugega, ni pa to nujno. Za oba velja tudi, da sta tudi vsak zase teoretsko vzdržna, a ker Foucault za vsakega od njiju ponudi še komplementarni moment, ni razloga, da ga ne bi upoštevali.

*

Tako Nietzsche kot Foucault pot samoformacije razumeta kot postopek, v katerem subjekt prvenstveno ni obrnjen proti sebi, temveč proti praksam in diskurzom, ki jih sicer občuti kot tuje, a ga vendarle v veliki meri določajo. Dela na sebi tako nikoli ni moč razumeti neposredno; gre predvsem za delo na določenem predobstoječem materialu. Pri tem pa se subjekt ne more opreti na nič drugega kot na svojo zmožnost izumljanja; pristati mora na to, da je eksperiment (»in ne eksperimentator«, bi dodal Nietzsche). Oba filozofa pri tem stavita na subjektovo udejanjenje možnosti izbire; ne glede na njegovo določenost s predobstoječim in na dejstvo, da mimo vseh svojih določil zagotovo ne more, še zmeraj lahko bodisi izbira in tako obenem izbere tudi proces samoformacije ali pa se temu odreče.

Razlike med filozofoma, po drugi strani, izvirajo iz različnih pojmovanj subjekta in njegovega mesta v mreži oblastnih razmerij. Ne glede na to, da je subjekt pri obeh razumljen predvsem iz delovanja, bi lahko rekli, da pri Nietzscheju vendarle ostaja »več od subjekta«, saj je cilj procesa samoformacije natanko reaktivacija »izmenjave snovi« z okolico. Pri tem – vsaj, kar zadeva prvo omenjeno rešitev – pa subjekt pristane v nekaki izolaciji, ki jo prinaša v polnosti aktivirana interpretativna moč.

Po Foucaultu, nasprotno, tako radikalen prelom na ravni subjekta ni več mogoč, saj je ta vselej vpet v oblastna razmerja, vsak poskus iztrganja iz njih pa lahko prinese le nemoč in oznako norosti. Tisto, na kar Foucault predvsem cilja, je odprava nekaterih samoumevnosti v mišljenju in nenehna pozornost, ki naj prepreči njihovo vrnitev. Za oporo si pri tem lahko vzamemo stanje dominacijskega minimuma, kjer vsakdo razpolaga z enakimi možnostmi poseganja v oblastna razmerja. Pri tem pa Foucaultu seveda ni mogoče očitati, da, denimo v procesu kritike, znova skrivaj uvaja koncept

interpretacije. Njegov subjekt je povsem »ploščat« in si ne more ničesar prisvojiti, temveč lahko svoje sile zgolj vpne v določene prakse in povzroči zamik njihove smeri.

Subjekt pri Nietzscheju in Foucaultu ni niti eno s tistim, kar ga določa, niti nekaj, kar bi ostajalo »na varnem« zunaj vseh določil: temveč obstaja skozi lastna subjektivna določila kot zmožnost njihovega dejavnega preoblikovanja. Tekom tega procesa pa se zgodi tudi nekaj bistvenega, na kar stavita oba filozofa in kar je v času krize umanjalo: subjekt se znova prične spreminjati.

Summary: Self-formation of the Ethical Subject in Nietzsche and Foucault

The event of the death of God, that Nietzsche so often proclaims, introduces the beginning of a new ethical universe, in which not only God as a guarantee of the order of values and of fixed identities is absent, but that also lacks the ultimate criterion of truth: it consists of a multiplicity of interpretations without the final interpretandum. In other words, the subject of the modern world knows no absolute norms and/or values that would guide its actions; it seems to be free from traditional authorities and as such able to follow its very own values, to pursue its own good in accordance with the well-known »be yourself« imperative. But it soon falls into a trap: where exactly is it to find its »self«? And what does it mean to speak of one's *own* good?

The all-embracing relativism should, as it seems, also introduce total freedom, but instead it only leads into a situation where nothing remains by which man can orient himself. As soon as there are no universal ethical norms, against which individual beliefs can be measured, and one can only speak of various interpretations, there are also no clear reasons due to which one should prefer a certain lifestyle, system of values etc. over another. Even worse, we are quite entitled to suspect that none of the

options correspond with what is considered to be our »own« good; we find nothing that we could understand as our own, and we only keep encountering the foreign that has been here long before us. The faith in an assumed essence of an individual turns out to be but a product of authoritative practices that have always already constituted this very individual.

The subject in Nietzsche, as well as in Foucault, comes in existence as a product of something that has been »on the scene« long before it. According to Nietzsche, an individual's body carries various traits of its predecessors; the instinctive structure that governs its behaviour is to a great extent inherited. Its body is covered with signs of its history. Foucault, on the other hand, conceives of the subject as a result of contemporary discursive and non-discursive practices that follow their own laws but are also interwoven with procedures of power. The subject in Nietzsche and Foucault is therefore far from being absolutely autonomous; its first action is repetition; and although we may have to do only with interpretations, is our own specific mode of interpretation far from arbitrary. In other words, we might feel free to choose between different options, but before we choose, we have always already acted. Our actions are always a step ahead of us.

The aim of this dissertation is therefore to demonstrate how the modern subject is able to offer resistance to what produced it; in other words, how to overcome determinism without slipping into relativism.

It also tries to determine the ground on which Nietzsche, as well as Foucault, can constitute an ethics. Both philosophers will have to find a way to avoid a specific dilemma of the modern man who can either choose the norms and values arbitrarily and shift them at will, or undertake the less conformist but hopeless enterprise of finding its own values, its own identity that supposedly hides deep within oneself. Instead, they will have to show that »the own« is not to be discovered, but is yet to be created in process of self-formation that both philosophers understand as the foundation of the only possible ethical attitude.

*

According to Nietzsche, the main characteristic of every living being – and thus also the basis of self-formation – is its ability to interpret its surroundings. Interpretation is the basic expression of life itself, the appropriation and assimilation of foreign elements that can be understood as an entirely corporeal process, but also extends over all of the so-called higher conscious processes. To interpret means to digest; to incorporate a part of the outside world into one's own system. On the other hand, the interpreter himself also changes during the process.

This process can be more or less successful. The organism actually faces constant threat from what is to be interpreted; parts of the outside can always remain undigested inside the organism and cause a »trauma«. The interpretive capability is therefore to be understood as the strength or weakness of the organism.

The interpretive capability of all organisms, including men, is reliant on several factors. First, it depends on the instinctive structure that is, as already mentioned, to a great degree inherited. Strictly speaking, the ones that interpret are always the instincts, and the hierarchy of our instincts mirrors our ancestors' instincts. The instincts thoroughly examine each impulse (meaning they actually interpret corporeal events and not the outside itself) to find something they might use as »food«. None of our sensations is thus »pure«, as the work of instincts has always already been done. The inherited instinctive structure is thus only partly unalterable; its surface actually changes all the time, as each of the instincts grows or diminishes in process of interpretation that either satisfies them or not.

The capability to interpret is, however, also historically dependent. There are periods of great interpretive capability and ones where it is weak; and it is not difficult to guess that Nietzsche diagnosed his own time with incapability of appropriation. The cause of this incapability is first of all the above mentioned crisis of values and identities; as soon as absolute values and fixed identities are dismissed as illusions, the individual has lost the only guidelines it has ever had. Nietzsche's historical time thus had enough strength to destroy, but lacked the power to create anew. The typical late nineteenth century man was supposed to be able to take up different roles, to shift identities, to be as flexible as possible; but this state of mind (and body)

corresponded to a chaos of instincts, none of which was able to acquire priority over the others.

The chaos of instincts and the consequential inability to appropriate any of the circulating beliefs, values and identities can result in the attitude of an actor that can put on any mask but is unable to turn it into one of his own features. However, another attitude is possible: that of the so-called objective scholar who not only lacks interpretive ability but also strictly renounces everything that could help to regain it. The objective scholar rejects interpretation altogether, as he tries to achieve a detached, disinterested stance that by definition excludes any personal intervention into an event, a text etc. Nietzsche never tires in mocking this infamous creature, that is, after all, also extremely unusual; through its works, full of »objective facts«, it has managed to invent the zero-degree of interpretation, an interpretation without interpretation.

Instead of striving to regain the interpretive capability (which is also, as will be shown, the aim of Nietzsche's ethics) the objective scholar tries to be but a mirror of the outside world. Like all the representatives of the »last man« species, he is extremely long-lived; and almost a century later, Foucault confronts a similar reproach of unengaged scholarship. Especially his early work that reaches its peak in *The Archaeology of Knowledge* seems to lack an emancipatory dimension, its aim being only to describe the level of the enunciations, or to discover the structural rules that govern discourse alone. The archeologist is interested neither in the dimension of the author or meaning (as the subject being only a function of the discourse), nor in the dimension of the signifier. The realm of discourse is alien to us, it obeys its own laws, and we cannot master it; that is why archeologist's method consists in pure description. No interpretation is possible, since the subject is but a small part of discourse; it is born out of it and therefore cannot impose its own laws onto it.

However, Foucault demands of the archeologist not only to reproduce enunciations, but to be able to experience the very foreignness of the discourse as well as our incapacity to govern it; the objective scholar, on the contrary, knows nothing of that; he produces piles of foreign, »undigested« material that he cannot appropriate, and yet he treats it as absolutely familiar. Foucault's position is therefore, in a way, much

more radical (and, as we will see, much closer to Nietzsche) than the »objective« one; he explicitly rejects the idea that discourse could be used as a tool to change the meaning of the world. The subject is not an author and discourse is not at its disposal. Besides, to mention another difference from the objective scholar, Foucault, although he denounces interpretation, never claims to be a mirror, never strives to speak from an entirely neutral position.

Taking a closer look at the solution Nietzsche offers in reference to the crisis of interpretation, it turns out that his view is not far from Foucault's. What does Nietzsche actually demand of the modern man with a thousand instincts whose interpretive capacity has grown extraordinarily weak? Nietzsche does not expect him to appropriate the world at any cost or, in other words, to forcibly adopt an identity, a lifestyle, a table of values. The solution can also not consist in returning to a partial, one-sided view that helps to protect life and its interpretive power and that Nietzsche so enthusiastically outlines in his second *Untimely Meditation*. The horizon of the modern man is the world itself, including its historical dimension. The modern man is surrounded by a mass of present and past beliefs, norms, values and identities but lacks the criterion to choose between them. Thus he has to admit to himself: I have no other option but to change masks all the time, knowing that at the moment none of them can fit.

The crisis of interpretation can thus not be overcome by returning to the past modes of thinking/interpreting, but by actively experiencing it. It does not suffice to simply be an actor, to shift identities; we have to be conscious of the fact that due to our weak interpretive power none of them can be appropriated, that we are nowhere at home, although this may cause great distress.

Another possible attitude is that of the wanderer. The wanderer possesses some more interpretive capability, and is therefore still able to appropriate beliefs, ideas, projects. However, he must not allow himself to be tied to any of them; he must force himself to leave behind even the favourite idea, to always depart for new experiences. Nietzsche strived to be such a »polyphonic« subject, in accordance with Zarathustra's words that »one must still have chaos in one, to give birth to a dancing star«. We can only overcome decadence by undergoing constant change, in other

words, by facing our own inability to fully appropriate our surroundings. On the other hand, Foucault offers a similar »recipe« by demanding us to confront discourse as foreign, as »indigestible«, although there are other reasons for this; it is not indigestible due to its great mass, but due to the fact that its nature is thoroughly different from the nature of the subject, who only enters the discourse as something already present. Appropriation of the discourse is impossible due to the Foucauldian subject that is but a part of surface on which it emerges; it is, to put it this way, absolutely »flat«, while Nietzschean subject still preserves some of the »depth« that potentially allows him the process of »substance exchange«. Both philosophers are conscious of the interpretive crisis; however, according to Nietzsche is this situation only temporary and sooner or later has to end with restoration of interpretive capability; in Foucault's view, however, it is permanent.

Both Nietzsche and Foucault thus expect from us to consciously follow the way we have always already followed. It does not suffice that the subject has a vague feeling of its situation; it has to fully experience it. However, there is another dimension to this attitude; the dimension of power and knowledge.

Even when reading the *Archaeology of Knowledge* we cannot help noticing that the dimension of power is not absent from the supposedly pure description of discursive events. The aspect of power is then explicitly introduced in *The Order of Discourse*, where Foucault complements the notion of discourse as independent and following its own laws. He now distinguishes between discursive rules and interventions of power (which we might call »rules for discourse«); in order for discourse to function, both types of rules must be present. In other words, it is necessary that we achieve the level of discourse, free of categories such as »author«, »discipline«, »true« and »false«, in order to show that discourse also evolves in accordance with its very own laws. However, it turns out, that it also cannot develop without interventions of power. The relation between both types of rules is quite complex. According to Deleuze, raw forces that run through relations of power need a certain material to actualize themselves; on the other hand, discourses and institutions also cannot function properly without an intervention that would »start the mechanism«. Both types of rules are interdependent, yet they also preserve each their own character.

Interventions of power are therefore not external to discourse; and as soon as we describe the discourse, we also outline the power relations that run through it. Through the process of description we thus gain an insight – although only a partial one – into the functioning of power. This insight, however, already belongs to the level of protoethics.

As is well known, Foucauldian subject emerges in the middle of power relations as a cog in its machinery. In order to make the running of the »machinery« less efficient, it must first achieve at least a partial insight into its mode of operating. However, its task is not only to reveal the power relations at work even where we would not expect them and to demonstrate how power relations invade discourses and institutions. In this procedure, we can see the opening of an empty space between the given power configuration and the corresponding discursive and non-discursive practices; the power configuration can of course render possible a new discourse, but the nature of this new discourse can never be foretold in advance.

Archeology and genealogy can thus not be separated, and Foucault's notion of genealogy is not far from the one used by Nietzsche. Nietzsche's aim was to invent his own model of history writing that would correspond with the above mentioned attitude of the subject with »a thousand eyes«. As he complains in *On the Genealogy of Morality*, the majority of philosophers so far only strived to found a morality instead of taking on the much humbler task of describing the value systems. Nietzsche's aim is thus to describe and evaluate the past and present moral codes without offering his own answer to questions of ethics. He does, however, use the descriptions to give a diagnosis of the present. This dimension may seem less explicit in Foucault, at least when considering his historical writings, but is of key importance in his critical essays and interviews. Both philosophers were engaged in the past, partly in order to be able to understand the processes that have continued until the present day, partly in order to »enable the thought to think differently«, that is, not to take present categories of thought for self-evident. Genealogy demonstrates certain historical continuities as well as the contingency behind the apparently teleological happening. Both philosophers, finally, delineate the birth of the subject as part of an already existing mechanism, a late offspring of already present practices.

The attitude that could be designated as protoethical is thus based on establishing a knowledge, an insight that would make the running of the »machinery« less smooth, but that, however, still offers no recipe for any further action. But it is important not to consider this knowledge as a unifying factor that would restore the lost autonomy of the subject (or at least a hierarchy of forces that constitute it). This knowledge is of a non-unifying type. However, it represents the first step of self-formation. The next step will already be taken on the level of ethics, where the two philosophers also begin to differ.

*

As is well known and has already been mentioned above, Nietzsche insists on changing perspectives as the only way out of the all-embracing decadence. But what does it actually mean to change perspectives and is this something we can demand? What stance does Nietzsche, after all, take against demands, commandments, the law?

Nietzsche is, on the one hand, well aware of the fact that many great works were achieved through following an inner law, as freedom is »a virtue for slaves«, and even the infamous bad conscience is according to him an illness that resembles – pregnancy. However, elsewhere he also insists on the necessity of avoiding fanaticism, of not adopting any great project, not following any imperative, in other words, of being neutral. Any particular demand would, after all, mean that the process of changing perspectives has ceased, that we have adopted a single perspective and the rest of our potentials was blocked. We could, therefore, summarize Nietzsche's only imperative as the necessity of not insisting at any particular mode of interpretation, at any momentary truth, at any single demand. Wherever his subject is placed, it should always be ready to depart for the next perspective. Nietzschean subject is, of course, prone to comfort; even when it comes to perception, our eye tends to reproduce old images instead of accepting new impressions. But this is exactly the danger we should avoid by always being ready to accept the new and the foreign, to be »thrown off the beaten track«.

But is it possible to influence our own perspective and can our own perspective be known? It is important that we distinguish between a perspective and a point of view; while the latter is dependent on subjective attributes such as location, age, gender, historical period etc. and can as such be made conscious, is the former the image of the world, constituted first by our senses and, after the senses have done their work, by our instinctive structure. It thus cannot be an object of knowledge and it changes as soon as the instinctive structure is changed, that is, through the process of interpretation.

We have thus reached one of the most paradoxical views in Nietzsche; in order to overcome the crisis, to restore the capability of appropriation – we already have to possess at least a part of this capability. It is not enough to experience the crisis; it must always already be partially overcome.

The subject that follows the imperative of changing perspectives, is thus driven from impulse to impulse, and somewhere during this process it begins to evaluate, it restores its interpretive capability (in other words, the identities, norms, beliefs it encounters, may still not »fit«, no object is yet characterized as the right one, but the subject can at least tell, why). How and if that happens, depends on a certain potential of the subject, that can of course not be made conscious.

The process of changing perspectives is, however, not endless. In Nietzsche's view, one ought to become what one is, although the aim of this process cannot be known in advance. Many passages from Nietzsche's works give an impression that he presupposes a certain »first nature« of an individual, although this original nature – that could, after all, be understood as the instinctive structure – is not an object of knowledge. But if we presume that one cannot avoid the realization of certain dispositions within, why act at all? Why change perspectives and be open to the new, if all one can achieve is something already given? We can only solve this problem by presupposing that even one's first nature is subject to change; and that one may not be free to evolve into anything, but still can choose to either follow the path of encountering the foreign and thus realize one's potentials or no.

However, the aim of this process, the full realization of our first nature, also implies a break: it may not be a historical break, but it is nevertheless a break in the personal history of the subject. The project of self-formation that starts with the demand of perspective changing can only end in reaching »the right« perspective, in other words, in restoring one's interpretive power and being able to create again. The subject has created itself anew – as a creator. And as the power to interpret also includes the ability to change (which the subject has lacked so far), the perspective that was discovered as »the right one« is, in fact, only the first one in the series of right perspectives.

This new attitude, however, is also to be considered as a break with the previous situation. As the interpretive capacity has been fully restored, there are no »bad« objects left that would threaten the »digestion« and the subject itself. But this also means that the subject is fully occupied in the process of appropriation, that it only exists for the present object and thus insists in a kind of eternal presence. Its distance towards itself and its personal history is gone.

To create or to interpret means basically: to be alone, isolated from the world, as one encounters its surroundings only in the form of an object, an interpretandum that has to be appropriated. It becomes impossible to insist beside other perspectives, because anything that remains foreign, unabsorbed, threatens the subject. We should thus ask ourselves, whether we are entitled to ascribe to Nietzsche the aim of the so-called »great politics«, in other words, whether we should not criticize him for excluding the dimension of the intersubjective, the political?

However, before we do that, it would be necessary to search through Nietzsche's thought for other possible solutions. In order to demonstrate another solution, or another possible reading of Nietzsche, that insists on changing perspectives as an endless process, without presupposing a certain final state, the notion of the mask has to be introduced.

What is a mask? A mask is an outer expression of the way an instinct reaches satisfaction. All instincts are self-interested and know how to calculate; that is, they use socially acceptable ways to assert themselves. If aggression proves to be

ineffective and its consequences even threaten to suppress the given instinct, the instinct will find another way to achieve satisfaction, for example through compassion (that, according to Nietzsche, is in many cases but aggression in disguise). However, this duality only exists from the intersubjective point of view; the instinct itself knows no »primary« and »secondary« ways of expression, and regardless of the way it manages to assert itself, it always remains what it is, e. g. the aggressive instinct. However, from the common point of view, compassion may still have certain positive consequences.

Another use of the notion of mask appears in Nietzsche. The mask is not only used in order to cover negative aspects, but also to conceal from the others what is of greatest value to us, for example, the core of philosopher's thought. Nietzsche was well aware of the fact that the society may not always be friendly to new ideas; it is, therefore, advisable to express these thoughts in a way that their sense will only be accessible to few, while the hostile reaction of the others will only reach the mask.

What is hidden behind the mask can be considered either positive or negative, but the mask itself is actually neither. It simply represents the way we can be with others. In short, the mask in Nietzsche can be understood as a synonym for the social bond.

However, the mask is more than a simple illusion that helps to maintain the society and prevents it from falling apart because of the ever-present aggression of its members. Nietzsche himself never tires emphasizing that no mask can be put on without consequences. Even more, there is no point in distinguishing between a mask and the essence that supposedly hides behind it. Nietzsche was always the first to reject the idea of an essence behind appearance; appearances are all we have ever encountered, and putting on a mask causes that it becomes an integral part of us that is no less our »original nature« than what was there before it. An individual is thus always more than a bundle of instincts; since the mask (as an intersubjective moment) slowly becomes a part of it, is the individual also pulled into the intersubjective. It is still the subject of instincts, but it is also a factor in the intersubjective and as such instinctless. Saying that a mask becomes a part of us does not mean that it used to be a foreign element that has now become our own, but that something has invaded the formerly hollow shell; that the aggressive subject (of the

instincts) has *also* become the compassionate subject (of the intersubjective). Both aspects are now equally proper to it. The above mentioned duality has now become a part of the individual itself that still acts on instinctive basis, but has also managed to break through to the intersubjective dimension. Its action is situated on the crossroads of two causal chains.

Acting in the field of the intersubjective, is, however, far less predictable than instinctive acting. That is, we have to take into account other factors whose actions are equally contingent; besides that, the consequences can never be predicted in advance and can reach far beyond the time and space of the acting individual. The dimension of the common, of the intersubjective thus impedes the movement towards the »original nature« of the subject; it disturbs the smooth progress of the instincts towards a single goal.

The mask thus allows one to dwell in the intersubjective, beside other perspectives. It makes it possible to co-operate with others without becoming part of a herd of similar subjects. Thus it seems that in the former solution, in emphasizing the need to restore our creativity, the notion of the mask was neglected. However, this new proposed reading of Nietzsche excludes the aspect of the break that nevertheless seems to be a key moment of his thought.

*

Our previous analysis of Foucault's ethics has finished with genealogy, with subject's insight into its own position. However, we now have to proceed to the process of self-formation itself. In order to be able to understand it, we first have to outline the process in which Foucauldian subject is born.

We have already pointed out to the fact that Foucault's subject is a plurality of forces and that it is not a substance; it only exists as long as it acts. Besides that, it is born out of discursive and non-discursive practices and functions as their part. But when exactly does it emerge, when do we begin to speak of the subject? The practices of power are manifold; they affect either the body (disciplinary practices at school, in the army, in prison, in factories etc.) or the soul; they may demand of the subject to

identify itself with a certain position, to internalize the »eye of power« or to blindly repeat certain actions; they may require of it to scrutinize its own soul in search of guilt or to subordinate to procedures of arranging the population in a certain space. However, Foucault's subject coincides neither with the body nor with the soul; having in mind disciplinary forms of power, it does also not emerge in the moment of recognizing itself in a certain identity, imposed by power. The subject is born in the very moment in which it knows what power expects of it. To be more accurate, as power does not »expect« anything, the subject is born as soon as it starts acting as a factor that supports the existing power relations, that repeats the given practices of power. The Foucauldian subject is thus never finished; it has to be understood as a process and is as such always part of a much larger »machinery«.

The functioning of this machinery is, however, always contingent; it is impossible to predict its future development, and its causal relations can only be defined retrospectively. And, what is important, due to this characteristic of power relations is the subject itself also free to follow the given practices one way or another. There are no power relations that would leave the subject without a choice. It can always choose resistance; and although resistance is known to frequently end up supporting the power system (as in the case of a 19th century Victorian writer who decides to give a detailed account of his sexual life, not noticing that he does not act as a rebel but follows the demand to speak of one's sexuality), this is not the necessary course of events. Although Foucault's analyses can be pessimistic, he does not find resistance impossible; on the contrary, where power relations exist, resistance also exists. Otherwise we do not speak of power relations, but of domination. An individual's freedom is thus conditioned by the contingency of power relations, although the sufficient cause of one's ability to decide one way or another is never given.

If, however, the subject can obey »the rules« one way or another (since power relations allow of many ways of acting), it needs to have a certain insight into the mechanisms of power, although this insight does not have to be complete or perfectly accurate. It is also not necessary that the subject understands itself from the power relations. Since its insight can also extend to practices it is not a part of, it might be

more accurate to say that through the subject power relations become evident to themselves. Thus, in Deleuze's view, is the subject but a fold of exteriority.

However, many readers point to the fact that it is difficult to distinguish between power and resistance, since resistance is only possible in relation to the current power relations that can never be completely overturned; besides that the rebels, as soon as they are successful, tend to follow the patterns of power. Of course every mode of resistance introduces new practices, new discourses; but is novelty and change the only criterion of its success? Foucault rejects these critical remarks, demonstrating that it is nevertheless always possible to define the modes of resistance as different form power relations, either as a simple »no« to power that makes us speak, as rejecting one's identity, experimenting in search of new identities or as an investigation of the power relations themselves. The goals that can thus be achieved, are quite concrete, and usually aim at dealing with a social injustice or at least at changing a supposedly natural pattern of thought.

However, there can be no criteria for choosing between different modes of resistance. The only demand Foucault gives is the »minimum of domination«, that is, equality in being able to participate in power relations and in modifying them. Beside that, one is forced to invent, to, in Nietzsche's fashion, experiment and learn from experimentations.

How, then, is resistance connected with the process of self-formation? Foucault distinguishes between two procedures of resistance, that is, between critique and the care of the self. Both concentrate on the subject as well as on power relations, but they are nevertheless not the same. Critique has more than one meaning in Foucault, but here we will focus at critique as work on texts: critique as analysis of a certain discourse, as its doubling, meditation over it, search for its connections with other discourses etc. In all of these cases, critique »revives« discourse, makes it a part of power relations or gives it a greater weight in the power system. Critique thus always influences the relations of power; it represents a kind of counterbalance, even if it appears as an unimportant private work on a text. To work on a text always means to act in the realm of the intersubjective; one never knows when a response in the form of another work, of another action will be given. However, we should not understand

the critical project in terms of pure theory as opposed to practice. Writing itself is never merely theoretical; it stimulates thought to think differently, problematizes the supposedly evident and, after all, has the power to initiate action, the course of which can never be foretold in advance.

The act of critique thus always has an effect on the writing subject; intervening in the power relations also affects the one that intervenes, since nobody is positioned in a sphere outside power. Foucault illustrates this thesis on his own experience of writing *The History of Sexuality*, which he calls an experiment after which he will not be the same either. A finding that is fully in accordance with Nietzsche's view that one is an experiment, not an experimenter.

It should also be explicitly mentioned that critique is a work on text that does not imply its appropriation. To write or to work on a previously existing text means simply to give it the potential to influence other actions and not to appropriate it to one's own measures.

Critique is thus also a way of self-formation, one of the techniques of the care of the self. In what way is then the care of the self an independent procedure and why does Foucault feel the need to introduce it? It is well known that the care of the self is a notion that belongs to antiquity and that includes various techniques of working on oneself: meditation, examining one's actions at the end of the day, careful planning of one's sexual life, mental exercises etc. But is Foucault actually trying to show that the Greeks were able to create a space outside the power relations? Is Foucault's early and late work really as incompatible as it seems? And, all in all, how can these practices be applied to the present?

The Greeks, of course, did not »escape« the power relations; they only fully realized the above mentioned potentiality to follow the rules one way or another, in other words, they chose the ability to choose. Thus they lead a lifestyle in accordance with the aim of creating oneself as a work of art. Of course, the techniques they invented cannot be transferred to present; instead, we have to invent our own.

As one of the possible modes of self-formation Foucault offers not the attitude of »becoming, what one is« but, instead, of first »refusing what one is«. We should not trouble ourselves about living in accordance with a certain identity but try to create an identity ourselves. In other words, one has to put into effect the arbitrariness of an identity (as an illustration, Foucault likes to bring forward the gay identity, that has absolutely no fixed attributes, but yet waits to be invented ever anew. However, the same can be said about other sexual, as well as social, professional etc. identities that have to be questioned and re-created in the same manner). This mode of self-formation, however, cannot be understood as purely private, as it always happens in the realm of the common; it represents an intervention into a generally accepted symbolic form.

The Foucauldian subject is to be understood as a mere folding of the Other and as such it is always found in the realm of the common. One cannot affect the realm of the common without at the same time influencing oneself, and vice versa: one can only work on oneself indirectly, in a sphere exterior to oneself, that is, through work on discursive and non-discursive practices. And yet, the process of self-formation consists of two moments: critique and the care of the self.

To act thus always means to act in the intersubjective; however, one has to distinguish between acting in the realm of the common in the above mentioned broad sense and acting as influencing other actions. The care of the self does not necessarily include the latter mode of action; it does not apply merely to an isolated subject, but nevertheless there is no reason why a subject cut off from the social world could not practice it. Its key characteristic is, following Deleuze, a relation which the force has to itself, its power to affect itself. On the other hand, critique influences the subject but is primarily concentrated on power relations (in Deleuzian terms, it represents the power of the force to affect other forces).

Both critique and care of the self can potentially, but not necessarily, lead to one another. The care of the self may be sufficient for the process of self-formation, but the ethical moment that critique bears in itself is nevertheless too strong to be neglected. Both positions can be understood independently, but as Foucault offers a complementary aspect of each, there is no reason it should not be accepted.

*

Both Nietzsche and Foucault had to avoid the double trap of modern ethics, the choice in which both alternatives are »worse«. One should look for norms that can guide one's actions neither in the depths of the self nor by simply following the others. The solutions the two philosophers offer are surprisingly similar; and although Nietzsche, to a certain extent, can still be reproached for substantializing the subject's »original nature« that patiently awaits its own realization, can this aim nevertheless not be reached directly, but only through movement outside of oneself. In Foucault, the process of self-formation also takes place through transformation of a coincidental »material« that is external to us, but that we nevertheless are a part of. However, Foucault's thought, as opposed to Nietzsche's, does not presuppose an end state that would finish the above mentioned process.

The difference between the two philosophers stems from the fact that for Foucault the idea of a radical break is untenable as the processes of subjectivation and self-formation cannot take place outside the power relations. The power relations can always be modified, but hardly »revolutionized« and never abolished. The new subject as apprehended by Nietzsche, however, appears after a break with its personal history and finds itself in a mode of existence where power relations have become irrelevant. As the interpretive capability is fully restored, the subject resembles a child playing in eternal presence.

The process of self-formation, however, in both philosophers causes the subject – that previously insisted either on being one with a certain identity or on not being able to adopt any of the given identities – to act in a creative, inventive way: to be able to change again. And that, finally, is what both philosophers agreed upon: that one is able to change.