

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Robert Bobnič

**Foucault in mediji: transpozicija Foucaultove izkušnje na polje medijskih in novinarskih
študij**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2016

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Robert Bobnič

Mentor: doc. dr. Luka Zevnik

Somentor: doc. dr. Dejan Jontes

**Foucault in mediji: transpozicija Foucaultove izkušnje na polje medijskih in novinarskih
študij**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2016

Luki, Dejanu, Andreji, Mitji, Ireneju, Brigiti in Alji.

In še posebej staršem in stari mami.

Iskrena hvala za čezmerno podporo in neverjetno potrpežljivost.

Foucault in mediji: transpozicija Foucaultove izkušnje na polje medijskih in novinarskih študij

Na podlagi branja t.i. poznega Foucaultovega obdobja, ki je v nalogi bran predvsem skozi njegovo genealogijo subjekta, prvi del naloge rekonstruira Foucaultov koncept izkušnje, kar je hkrati eno izmed prvih konceptualizacij tega koncepta v slovenskem prostoru. Pri tem se izhaja iz ugotovitve, da gre za Foucaultov najmanj tematiziran koncept, hkrati pa tudi njegov najbolj kompleksen in vseobsegajoč koncept, s katerim lahko najprecizneje mislimo Foucaultov miselni (u)stroj. Tovrstna teoretska konstrukcija, ki ji je posvečen prvi del diplomskega dela, poteka skozi genealogijo koncepta izkušnje pri Foucaultu, zlasti skozi problemske metamorfoze konceptov episteme in dispozitiv. Drugi del naloge na podlagi prvega in preko genealogije teoretskega polja medijskih in novinarskih študij problematizira transpozicijo Foucaultovih konceptov na omenjeni polji. Delo izhaja iz premise, da je raba Foucaultovih konceptov eden izmed konstitutivnih elementov sodobnih medijskih in novinarskih študij, vsaj če jih razumemo genealoško. Toda ta raba se bolj ali manj napaja na rabi Foucaultovega koncepta diskurza, nanašajočega se na koncept episteme, manj pa upošteva konceptualno metamorfozo diskurza v dispozitiv in še manj dispozitiva v izkušnjo. Temu sledi vprašanje, kaj pomeni za razumevanje medijskih in novinarskih praks, kolikor jih razumemo skozi Foucaultov koncept dispozitiva, predvsem pa skozi koncept izkušnje. Tako je bistveni cilj in teoretski prispevek – kajti diplomsko delo je izključno teoretske narave – naloge poskus razumeti medijske in novinarske prakse kot (foucaultovsko) izkušnjo, kar odpira nove možnosti in nujnosti razumevanja medijev in novinarstva.

Ključne besede: Michel Foucault, subjekt, historično singularna forma izkušnje, tehnologije sebstva, mediji, alternativni mediji, novinarstvo.

Foucault and Media: transposition of Foucault's experience to the field of Media and Journalistic Studies

Based on reading Foucault's late writings - predominantly through the lens of his genealogy of the subject - the first part of the dissertation reconstructs 'experience', one of the least thematized yet most complex and all encompassing of all Foucault's concepts, one that enables us to think through his body of thought with great precision. This work is one of the first conceptualizations of this idea within the Slovenian-speaking area and it is accomplished via a genealogy of the said concept coupled with a discussion about the metamorphoses of prominent accompanying notions, the episteme and the apparatus (dispositif). The second part of the dissertation builds on that and combines it with a genealogy of the fields of Media and Communication and Journalism Studies (MC&JS) to arrive at a problematization of the transposition of said concepts to the said fields. The writing starts with the premise that the use of Foucault's concepts is one of the constitutive elements of MC&JS, at least understood in the genealogical sense. Yet the literature is predominantly fuelled by Foucault's thoughts on discourse, disregarding the subsequent metamorphoses of discourse into apparatus and the apparatus into experience. What does this lapse mean for MC&JS? What could MC&JS gain if these developments were taken into account? Considering this, the principal goal of the dissertation is a laying of groundwork for the understanding of media and journalistic practices as Foucauldian experiences. It is a theoretical contribution making way for new possibilities and urgencies when it comes to understanding media and journalism.

Keywords: Michel Foucault, subject, historically specific form of experience, technologies of the self, media, alternative media, journalism.

Misliti ne tolaži in ne osrečuje.
(Michel Foucault, *Theatrum philosophicum*)

KAZALO

1 UVOD	7
2 FOUCAULTOVA IZKUŠNJA IN NJENA ZGODOVINA	11
2.1 FOUCAULT, FILOZOFIJA, ZGODOVINA	11
2.2 KONCEPTI	18
2.2.1 EPISTEME (DISKURZ)	22
2.2.2 DISPOZITIV	26
2.2.2.1 VLADATI IN BITI VLADAN. TEHNOLOGIJE OBLASTI (Kratka genealogija vladnostnih procesov I.)	32
2.2.2.2 VLADAJ SI SAM! TEHNOLOGIJE SEBSTVA (Kratka genealogija vladnostnih procesov II.)	44
2.2.3 HSFI	52
2.2.4 FOUCAULTOVA IZKUŠNJA IN NJENE TRANSGRESIJE	58
2.3 PRIPIS: ESTETIKA EKSISTENCE PO FOUCAULTU (Kratka genealogija vladnostnih procesov III.)	66
3 FOUCAULT IN MEDIJI	75
3.1 PRVA TRANSPOZICIJA: DISKURZ	78
3.2 DRUGA TRANSPOZICIJA: DISPOZITIV	86
3.3 TRETJA TRANSPOZICIJA: IZKUŠNJA	95
3.3.1 NOVINARSTVO KOT (FOUCAULTOVSKA) IZKUŠNJA	97
3.3.2 MEJNE MEDIJSKO-NOVINARSKE IZKUŠNJE	104
4 SKLEP	109
5 LITERATURA	112

1 UVOD

Naslov pričujočega diplomskega dela, *Foucault in mediji*, naznanja določeno prešitje. Pri čemer to prešitje natančneje določa podnaslov naloge, *Transpozicija Foucaultove izkušnje na polje medijskih in novinarskih študij*, ki skuša pokazati, da pri tem ne bo šlo za iskanje mest znotraj Foucaultove misli, ki bi se nanašala na medije in komunikacijske prakse, temveč za vprašanje, kako skozi nekaj, kar imenujemo Foucaultova izkušnja, ali izkušnja, ki nosi ime Foucault, misliti realnost medijev in komunikacijskih praks.

Foucault namreč ni ime nekega teoretskega sistema, ampak prej ime določene diskurzivnosti, kot je sam trdil za Marxa, Nietzscheja, Freuda. »Posebnost teh avtorjev je, da niso le avtorji svojega opusa, svojih knjig. Ustvarili so nekaj več: možnost in pravilo za nastanek drugih besedil. V tem smislu so na primer precej drugačni od avtorja romanov, ki je v bistvu vedno le avtor svojega besedila. Freud pa ni samo avtor *Interpretacije Sanj* ali *Vica*; Marx ni samo avtor *Komunističnega manifesta* ali *Kapitala*: vzpostavila sta neskončno možnost diskurza« (Foucault 2008, 53). Ko bomo govorili o Foucaultu, tako ne bomo skušali sintetizirati njegovo misel pod določeno identiteto avtorja, kar je precej značilno za filozofski diskurz, temveč bomo to ime mislili kot ime neke avtorske funkcije, izhajajoče iz diskurzivnosti, ki nosi Foucaultovo ime. Na branje Foucaultovega arhiva bomo aplicirali pojmovanje avtorstva, kot ga sledeč Foucaultu vpelje Agamben, po katerem avtor predstavlja mesto, kjer se neko življenje zaigra v nekem diskurzu, zato se vedno nahaja na samem robu diskurza. »Ravno zaradi tega avtor označuje mejo, onkraj katere ne more seči nobena interpretacija. [...] Kajti ravno kakor je nelegitimno poskušati konstruirati osebnost avtorja skozi delo, tako je nelegitimno poskušati narediti iz avtorjeve geste skrito šifro branja dela« (Agamben 2006, 16). Agamben skuša s konceptom avtorja kot geste, kot temu pravi, nasloviti domnevno aporijo Foucaultove misli, ki nas bo tu še posebej zanimala. Pri Foucaultu naj bi subjekt kot živeči individuum bil na eni strani priosten le skozi objektivne procese subjektivacije, ki ga konstituira, na drugi pa poudarja subjektu lastne procese, s katerimi se konstituira sam.

Subjekt [...] ni nič takega, kar bi lahko neposredno dosegli kot neko substancialno realnost, ki je prisotna na nekem kraju; ravno nasprotno, subjekt je tisto, kar izhaja iz srečanja in dvoboja z dispozitivi, skozi katere je bil postavljen na kocko – se je postavil na kocko. [...] Kakor mora avtor ostati neizražen v delu, a vendarle prav na ta način izpričuje svojo neizprosno navzočnost, tako se subjektivnost kaže in upira z največjo močjo prav v točki, kjer jo dispozitivi najbolj zajemajo in

postavljajo na kocko (prav tam, 16–17).

Na tej gesti zaigranega življenja se po Agambenu snuje možnost neke etike kot oblike življenja. Prav tovrstna miselna linija, ki se posveča večnivojskemu problemu subjekta, kakor ga je zastavil Foucault, in ki ga skuša Agamben razrešiti s konceptom dispozitiva, nas bo pri obravnavi Foucaulta tudi zanimala. Foucault temu problemu doda odgovor, ki bistveno razširi samo pojmovanje dispozitiva, to je koncept izkušnje. Tako Foucault ni ime teoretskega sistema in ni le ime neke diskurzivnosti, temveč je tudi ime neke izkušnje. Kot pravi nekje, ga ne zanimajo avtorji, katerih problem je bil konstrukcija teoretskega sistema, ampak konstrukcija osebne izkušnje (Foucault 2002, 241). Tako se sploh ne moremo čuditi, če Foucault poleg vseh velikih konceptov, ki jih je tvoril, naposled tvori koncept izkušnje, ki retroaktivno zaznamuje tudi vse njegove prejšnje velike koncepte. Natanko o tem bomo tudi govorili, o Foucaultu kot tvorcu konceptov, in sicer v pomenu, ki ga tvorjenju konceptov pripišeta Deleuze in Guattari (Deleuze in Guattari 1999).

Na podlagi tovrstne perspektive bo eden izmed ciljev tukajšnjega dela konstrukcija Foucaultovega koncepta izkušnje, kar bo eno izmed prvih konceptualizacij tega koncepta v slovenskem prostoru, vsekakor pa ne prvo.¹ Pri tem se bo izhajalo iz dejstva, da gre za Foucaultov najmanj tematiziran koncept, kot na večih mestih opozarja O'Leary (O'Leary 2002; 2008; 2009; 2010). Toda hkrati gre hkrati tudi za njegov najbolj kompleksen in vseobsegajoč koncept.

Foucaultovo miselno polje je danes figurativno mišljeno skozi razrez na tri temeljne osi ali na tri problemske vektorje, kot to na primer pove naslov zbirke Foucaultovih tekstov *Vednost – oblast – subjekt* (Foucault 1991; 2008). Od tod tudi težava, »kako misliti vse troje skupaj« (Dolar 1991, vii), ki nas bo še posebej zaposlovala in ki ji bomo dali karseda jasen odgovor. Tri osi, med katerimi subjekt ni enostavno subjekt, temveč sebstvo, ireduktibilna dimenzija vsakega subjekta, bomo združili v koncept izkušnje, historično singularne forme izkušnje (HSFI), kar je bila ena izmed Foucaultovih sklepnih potez. Iz tega izhaja tudi hipoteza, ki ji bomo sledili, da se namreč subjekt konstituiral skozi tridimenzionalni koncept izkušnje, pri čemer ima dominantno mesto dimenzija sebstva. Hkrati pa hipoteza, da je razmerje med subjektom in izkušnjo ključna problemska napetost Foucaultovega miselnega (u)stroja, izkušnja pa je ključen in najbolj kompleksen koncept celotne

1

Za eno poglobljenih in holističnih konceptualizacij – ki mu sledimo tudi v tem delu – Foucaultovega koncepta izkušnje glej Zevnik 2011.

Foucaultove misli, kajti ne le, da je predmet njegovih posamičnih zgodovinskih analiz, temveč tudi najboljše pojasnjuje in zajema njegovo metodologijo in politično-epistemološko-etično naravnost.

(Re)konstrukcije koncepta izkušnje se bomo lotiti na Foucaultu imanenten način, z metodo problemsko naravnane genealogije, ki je hkrati, tako trdimo, tudi njegova najpomembnejša metoda. Problematizacija terja minuciozno (re)konstrukcijo, genealogijo koncepta izkušnje skozi metamorfozo dveh drugih velikih Foucaultovih konceptov, diskurza in dispozitiva. S tem da ta in takšna genealogija ni in ne more biti ločena od Foucaultovega eksistenčno-miselnega angažmaja, od življenja samega. Izkušnja je tako predmet kot cilj Foucaultove misli, tako mesto koncepta kot mesto življenja.

Foucaultova izkušnja nas bo tako zanimala, prvič, kot bistven Foucaultov koncept, in drugič, skozi transpozicijo na polje medijskih in novinarskih študij, kjer ima Foucault, predvsem preko koncepta diskurza, izjemen vpliv, ki pa nikoli ni upošteval njegovega miselnega preskoka h konceptu izkušnje. Problem, ki ga bomo postavili skupaj s Foucaultom, je problem epistemoloških in konceptualnih izhodišč za razumevanje medijev in institucionalizirane informacijsko-komunikacijske forme novinarstva. Odgovor na ta problem bo sledeč Foucaultovim konceptualnim arhitekturam dvojen. Prvič, koncepcija medijsko-novinarskih komunikacijskih form in njih učinek skozi vednost, ideologijo, reprezentacijo, čemur ustreza Foucaultov koncept diskurza. Drugič, koncepcija medijsko-novinarskih komunikacijskih form skozi tehnologijo, čemur ustreza Foucaultov koncept dispozitiva. Tretji odgovor pa bo postavljen kot vprašanje: kaj pomeni, če medijsko-novinarske komunikacijske forme koncipiramo kot izkušnjo?

Kolikor Foucaultova izkušnja preko specifične formacije subjekta predstavlja zglob misli in življenja, se z vpeljavo tega koncepta na polje medijskih in novinarskih študij na to polje vpeljuje tudi problem subjekta, ki je v še danes prevladujoči modernistični paradigmi novinarskega sporočanja, kar bomo imenovali kar dominantna izkušnja novinarstva, odsoten in zastrt. Tako da bi lahko rekli, da genealogija medijsko-novinarske izkušnje in nje subjekta še ni bila napisana. In če medijsko-novinarska kriza, o kateri se govori zadnja leta, ni le politično-ekonomska in politično-etična, temveč predvsem kriza dominantne modernistične paradigme novinarskega sporočanja, ali z drugimi besedami, kriza epistemološkega stroja, s katerim ta paradigma deluje (Jontes 2010, 132; Vobič 2004, 7), potem je skromen teoretski poskus pričujočega dela nakazati nove možnosti in nujnosti razumevanja medijev in novinarstva. Kot bomo pokazali, na zgodovinsko-empiričnem

terenu na tovrstno nujnost opozarjajo mnogotere medijsko-novinarske prakse, pogosto podvzete pod koncept alternativnih medijev, tu pa jih bomo razumeli kot določene transgresivne medijske izkušnje, na teoretskem in novinarsko-pedagoškem nivoju pa temu ni nujno tako.

Predmeta tega dela sta torej dva: *Foucault in mediji*; hkrati pa je predmet te naloge tudi samo eden: Foucault *in* mediji. Temu sledi tudi organizacija dela: prvi sklop predstavlja mapiranje Foucaultovega polja, drugi sklop predstavlja mapiranje polja medijskih in kulturnih študij skozi tam (ne)delujočo rabo Foucaultovih konceptov. Oba sklopa sta pravzaprav napisana na način, da se lahko bereta tudi povsem samostojno, kar še posebej velja za prvi, foucaultovski del, toda učinek dela je ravno njuna hkratnost. Kajti konec koncev to delo, ki preko izkušnje in subjekta temelji na tematizaciji preseka teorije in prakse, misli in življenja, izhaja – in se tja tudi vrača – iz neke specifične medijsko-novinarske izkušnje in neke specifično teoretske izkušnje avtorja samega; deluje namreč kot njegova tehnologija sebstva. Zato je smisel in delovanje pričujočega diplomskega dela določen iz etično-epistemološke perspektive, ki bo, upamo, tudi zadostno konceptualizirana.

2 FOUCAULTOVA IZKUŠNJA IN NJENA ZGODOVINA

2.1 FOUCAULT, FILOZOFIJA, ZGODOVINA

Nietzsche je tisti, ki v *Onstran dobrega in zlega* zapiše: »Kaj je filozof, se je zato težko naučiti, ker se ne da učiti: to je treba 'vedeti' iz izkušnje – ali pa moramo biti toliko ponosni, da tega *ne* vemo« (Nietzsche 1988, 123). Če je Foucault filozof, potem je filozof v odrejenem ničejanskem pomenu, kajti njegova filozofija je filozofija (iz) izkušnje; in obratno, njegova izkušnja je izkušnja (iz) filozofije. Ob tem O'Leary povsem pravilno ugotavlja, da je natanko izkušnja tista, ki izmed vseh centralnih konceptov Foucaultove misli prejme najmanj pozornosti, čeprav Foucault že v *Zgodovini norosti* norost razume kot neko točno določeno zgodovinsko izkušnjo. Namreč že v uvodu piše, da je »treba vnovič najti to ničelno točko zgodovine norosti, kjer je norost nediferencirana izkušnja, izkušnja, ki še ni ločena od ločitve same« (Foucault 1998a, 5). Kar pomeni, da imamo opraviti z dvema izkušnjema norosti. Prvič, izkušnja norosti kot način, na katerega je fenomen norosti viden in način, na katerega je konceptualiziran in spoznan. Drugič, izkušnja norosti kot mejna izkušnja, kot gesta, s katero je norost izključena in konstituirana kot Drugo (O'Leary 2002, 78–79). Ker med eno in drugo izkušnjo ni ločnice, tako da norost obstaja le kot mejna izkušnja, Foucault o norosti govori kot o zgodovini Drugega. Nasproti temu pa v *Besedah in rečeh*, postavi izkušnjo reda reči kot zgodovino Istega, kajti izkušnja reda reči temelji na Identiteti (Foucault 2010a, 16). Kljub temu da z redom reči in norostjo, zgodovino Istega in zgodovino Drugega, Foucault začrta epistemološko-politični teritorij, na katerem bje svojo filozofsko bitko, o izkušnji kasneje ne govori več. Vse do zadnje velike zgodovinske analize, zgodovine seksualnosti, kjer tovrsten predhodni poskus izdelave koncepta izkušnje označi za teoretsko šibkega (Foucault 2000a, 200), zato izdelava kompleksnejši in dodelan koncept: historično singularno formo izkušnje (HSFI).

Govorjenje o 'seksualnosti' kot o zgodovinsko posebni izkušnji je predpostavljalo tudi to, da lahko razpolagamo z orodjem, ki je primerno za analizo posebne narave in medsebojnih povezav treh osi, ki sestavljajo to izkušnjo: prva os je oblikovanje znanj, ki se nanašajo nanjo, druga sistemi oblasti, ki določajo njeno uporabo, tretja pa oblike, v katerih se posamezniki lahko in morajo prepoznati kot subjekti te seksualnosti (Foucault 1998b, 5).

Preden je Foucault o seksualnosti začel govoriti kot o zgodovinsko singularni izkušnji, je o seksualnosti govoril kot o dispozitivu, kot o produkciji resnice o subjektu, vključujoči določen

režim oblasti. Foucaultov kasnejši sklep je jasen: seksualnost moramo razumeti kot HSFI, ne pa kot dispozitiv, ki oblike, s katerimi se posamezniki lahko in morajo prepoznati kot subjekti seksualnosti podredi zgolj problemu vednosti in oblasti; prav tako seksualnost ne moremo razumeti kot episteme, ki problem oblasti podredi vednosti. Posledično je jasno tudi to, da je HSFI povezava treh komponent: vednosti-oblasti-sebstva. HSFI na popolnoma historičen in popolnoma singularen način veže osi vednosti-oblasti-sebstva, ki jih Foucault postopoma odkriva in razdeluje. Kot piše O'Leary: »Prav zares, če druga faza ne doda toliko moči vednosti, kolikor predstavi nov koncept – vednost-oblast – lahko rečemo, da finalna faza predstavi še en nov koncept – vednost-oblast-sebstvo. Pomembno pa je, da lahko temu novemu tripartitnemu konceptu damo preprosto ime – izkušnja« (O'Leary 2009, 80). V tem smislu je težava, »kako misliti vse troje skupaj« (Dolar 1991, vii), pravzaprav težava, kako misliti historično singularno formo izkušnje, zanimivo pa je, da so spopadi s to težavo redki.

Ko se vprašamo, kaj je izkušnja, lahko odgovorimo, da je to najprej dispozitiv, toda glede na sestavo pojma dispozitiv je tudi nekaj več kot le dispozitiv, saj ta ne vključuje dimenzije sebstva, tako da je dispozitiv le dispozitiv neke izkušnje; hkrati pa je tudi dispozitiv najprej episteme, a vendar nekaj več kot episteme, saj je episteme le specifični diskurzivni dispozitiv. Episteme in dispozitiv sta dva različna načina, kako konceptualizirati določene komponente neke historične izkušnje bodisi da gre za izkušnjo norosti bodisi za izkušnjo reda reči bodisi za izkušnjo kaznovanja bodisi za izkušnjo seksualnosti. HSFI pa je način, kako konceptualizirati izkušnjo kot tako, kot tridimenzionalen historično-ontološki kompleks, ki pogojuje in producira določeno subjektiviteto. HSFI je odgovor na čisto določen problem in smisel Foucaultove misli. »Moj smoter je bil napisati zgodovino različnih načinov, na katere v naši kulturi iz ljudi napravijo subjekte« (Foucault 1991, 103). Takšni načini so trije: prvič, modus objektivacije v znanstvenih praksah in praksah vednosti – os vednosti/resnice; drugič, modus objektivacije v ločitvenih (oblastnih) praksah – os oblasti/moči; tretjič, modus, preko katerega se ljudje sami preobrazijo v subjekte – os sebstva/etike (prav tam). Povsem razvidno je, da so trije načini, preko katerih ljudje postanejo subjekti, tri osi Foucaultove izkušnje, od koder izvira tudi kompleksna arhitektura subjekta: vednost-oblast-sebstvo. Kar pomeni, da se subjekt konstituira preko vednosti/resnice o sebi, vključujoč razmerja moči in etična razmerja do sebe in drugih. Foucaulta zanima razmerje med izkušnjo in subjektom, s tem da to razmerje poteka skozi politično-epistemološko-etično konfiguracijo. Temeljna hipoteza, ki jo zasledujemo v tej nalogi, je: subjekt se vzpostavi preko izkušnje, ki jo, kot rečeno, Foucault skuša misliti skozi koncept historično singularne forme izkušnje. To, da je izkušnja historična, pa je za Foucaultovo

misel ključno, kajti, če kaj, potem je temeljni (u)stroj Foucaultove misli to, da misli zgodovinsko. Ključno pa je, kako Foucault misli zgodovinsko?

Kolikor je razmerje med subjektom in izkušnjo ključna problemska napetost Foucaultovega miselnega (u)stroja, je, kot ravnokar rečeno, pomembno, da ta (u)stroj misli zgodovinsko. Kot pravi na enem izmed predavanj, ne piše filozofije subjekta, temveč prakticira njegovo genealogijo.

Iz filozofije subjekta sem skušal iziti z genealogijo tega subjekta, s proučevanjem konstitucije subjekta skozi zgodovino, ki nas je privedla do moderne koncepcije sebstva. To ni bila enostavna naloga, saj večina zgodovinarjev preferira zgodovino družbenih procesov in večina filozofov preferira subjekt brez zgodovine. To me ni odvrnilo niti od uporabe materiala, ki ga uporabljajo določeni socialni zgodovinarji niti od prepoznanja mojega teoretskega dolga filozofom, ki so tako kakor Nietzsche postavili vprašanje zgodovinskosti subjekta (Foucault 1999, 160).

Medtem ko Foucault najprej uporablja metodo arheologije, ki poleg tega da zavrača kontinuirano in homogeno podobo zgodovine, zavrača tudi konstitutiven subjekt poenotenega jaza – »Napraviti iz zgodovinske analize diskurz o kontinuiranem in iz človeške zavesti izvorni subjekt vsakega nastanka ter vsake prakse sta dve strani istega sistema mišljenja. V tem sistemu je čas zasnovan v terminih totalizacije, revolucije pa so v njem vedno zgolj ozaveščanja« (Foucault 2001, 16) – kasneje uporablja metodo genealogije. Pri slednji sta si Nietzsche in Foucault edina, da se zoperstavlja »metazgodovinskemu razgrinjanju idealnih pomenov in nedoločnih teleologij« (Foucault 2008, 88) in da še dodatno razpusti mišljenje identitete začetka. Nietzsche se že zelo zgodaj upre izvorni metafizični napaki, ki temelji na privzemanju zgodovinskega in nastalega za večno in nezgodovinsko, hkrati pa tudi edino resnično (Nietzsche 2005, 22). Metafizika skuša v svojih pojmihi, ki so le »zadnji dim izpuhtele realnosti« (Nietzsche 1989, 25), locirati transcendentni izvor in bistvo stvari, s tem pa v misel uvaja teološke elemente. »Izvor je vedno pred padcem, pred telesom, pred svetom in časom; je na strani bogov, in ko hočemo o njem pripovedovati, vedno zapojemo teogonijo« (Foucault 2008, 90). Nasprotno pa lahko genealogijo razumemo kot poskus destrukcije tovrstnega mita in načina mišljenja, ki ga pogojuje.

Brž ko stvari mislimo v realnosti njihovega postajanja, vidimo, da nimajo esencialne identitete, temveč so zgodovinski konstrukt, krparije, katerih bistvo nastaja kos za kosom. Foucault opozarja, da moramo zato »na mestih, kjer je skušnjava, da bi invocirali zgodovinsko konstanto, takojšnjo antropolško sled ali očitnost, ki se nespremenljivo vsili na vse« osvetliti singularnosti (Foucault 2002, 226). Toda, brez da bi zapadli historicistični redukciji, ki univerzalnost ohranja na način idealnosti, ki so historično modulirane. Foucaultova metoda je obratna: »Historicizem izhaja iz univerzalnega in ga pelje skozi nekakšen strgalnik zgodovine. Moje problem je obraten. Izhaja iz teoretske in hkrati metodološke odločitve, ki se glasi takole: predpostavimo, da univerzali ne obstajajo, in vprašajmo zgodovinopisje in zgodovinarje: o kakšni zgodovini lahko pišete, če niste pripravljeni *a priori* priznati, da obstaja denimo država, družba, suveren, subjekti itd.?« (Foucault 2015, 9). Kar predpostavlja, da ponovno odkrijemo heterogene elemente in mnogotere povezave, ki so vzpostavile nekaj, kar se sedaj kaže kot popolnoma samoumevno, univerzalno in nujno.

Zgodovina je potemtakem dejanska toliko, kolikor zavrača vsakršno podobo univerzalnega. S Foucaultom: »'Dejanska' zgodovina se [...] ne opira na nobeno stalnico: nič v človeku – niti njegovo telo – ni dovolj stalno, da bi razumel druge ljudi in se v njih prepoznal« (Foucault 2008, 99). In še z Deleuzom: »Univerzalno dejansko ne pojasnjuje ničesar, ono samo bi moralo biti pojasnjeno« (Deleuze 2007, 9). To pa počne genealogija: »[V]znemirja tisto, kar je veljalo za negibno, fragmentira to, kar smo imeli za enotno, kaže heterogenost tega, kar je veljalo za skladno s samim seboj. Katero prepričanje bi še lahko vzdržalo?« (Foucault 2008, 93). In res, katero?

Nietzsche je dobro vedel, da postajanje ne moremo misliti v terminih predvidljivih in univerzalnih struktur, marveč edinole v nepredvidljivih in posamičnih dogodkih. Dogodek vznikne nenadoma, pravzaprav zareže v zgodovino, vznikne tu, vznikne tam, zareže tu, zareže tam. »Sile, ki nastopajo v zgodovini, niso podrejene enemu cilju ali eni mehaniki, ampak naključju boja. Ne manifestirajo se kot zaporedne oblike prvobitnega namena; tudi ne privzamejo videz rezultata. Vedno se pokažejo v enkratnem naključju dogodka« (prav tam, 100). Če je vznik nov nastop sil, način, na katerega se sile porazdelijo na novo, vstopijo v nova, drugačna razmerja, potem so natanko sile tiste, ki so pravi objekt genealoškega proučevanja zgodovine. »Zgodovina stvari je sukcesija sil, ki jo posedujejo in koeksistenca sil, ki se bojujejo za posedovanje. Isti objekt, isti fenomen spremeni pomen glede na silo, ki ga apropiira« (Deleuze 2010b, 3). Namesto o metafiziki bi morda lahko govorili kar o mikrofiziki. »Tako kot v fiziki 'mikrofizika' ni več fizika delcev, temveč delce razgradi v polja sil in njihove napetosti, tako v družbeni teoriji elementi niso ne individui ne razredi, temveč silnice, ki jih

proizvajajo in sploh držijo skupaj» (Dolar 2010, 93). Pravi genealoški predmet tako ni nič drugega kakor specifična konfiguracija sil.

Ko prakticiramo genealogijo subjekta, tako ne počnemo drugega, kakor da zasledujemo sile, ki v svojih različnih historičnih konfiguracijah vzpostavljajo takšne in drugačne načine biti subjekt. Z Nietzschejem bi lahko rekli, da so filozofi skozi tisočletja subjekta zavijali v pojmovne mumije (Nietzsche 1989, 23), medtem ko ga Foucault skuša zajeti skozi realnost njegovega materialnega postajanja. Nimamo več opravka s suverenim subjektom, ki se vzpostavi preko zakona, s konstitutivnim subjektom, ki svetu podeli smisel, s psihološkim subjektom, izraženim s psihološko identiteto in z antropološkim subjektom, hipostaziranim s človekovo naravo, temveč s konkretnimi in materialnimi procesi subjektivacije, ki skozi različne sestave sil tvorijo različne forme biti subjekt. Tako se nimamo kaj čuditi, če genealogija subjekta ni zgodovina znanstveno-filozofske ideje subjekta, marveč zgodovina praks subjektivacije, od katerih pa se znanstveno-filozofske ideje subjekta ne ločijo, saj so njihov imanentni del. Opraviti imamo z neskončnimi skupi praks, ki tvorijo tehnologije, s katerimi na materialni ravni postajamo nek subjekt in od česar je tudi odvisna zavest biti subjekt. Te in takšne prakse Foucault grupira in razloči na tehnologije oblasti in tehnologije sebstva.

Tako arheologija kot genealogija pa nista le specifična metodološka odgovora na vprašanja, kako in kaj iz preteklosti lahko spoznamo, temveč na vprašanja, koliko in kako lahko pozabimo ter koliko in kako se lahko spomnimo, kar predpostavlja samo intenco iskanja in zasledovanja preteklega. Nietzscheja, po katerem moramo zgodovini služiti natanko toliko, kolikor ona služi življenju, v drugem delu *Času neprimernih premišljevanj* namreč zaposluje problem stopnje tega, kar imenuje čut za zgodovino. »Da bi določili to stopnjo in preko nje potem mejo, na kateri preteklost mora biti pozabljena, če naj ne postane grobar sedanjega, bi morali natančno vedeti, kako velika je *plastična sila* nekega človeka, nekega ljudstva, neke kulture, mislim tista sila, da iz sebe ven rastejo po svoji naravi, preteklo in tuje preoblikujejo in prisvojijo, pozdravijo rane, nadomestijo izgubljeno, ponovno iz sebe oblikujejo razbite oblike« (Nietzsche 2007, 59). Nietzsche pri razmerju med zgodovino in subjektom naredi dvojni obrat, ki mu sledi Foucault. Najprej to razmerje razume kot razmerje med zgodovino in življenjem, med preteklim in prihodnjim, med tistim, kar je bilo in med tistim, kar vsak trenutek šele postaja. Potem pa to razmerje razume kot razmerje med močjo pozabe in močjo spomina. Moč enega in drugega pa je spiralno odvisna od moči življenja. »Kdor nekaterih stvari ni doživljal večje in višje kot drugi, tudi ne bo znal ničesar velikega in visokega tolmačiti iz

preteklosti. Sporočilo preteklosti je vedno preroški izrek: samo kot graditelji prihodnosti, kot poznavalci sedanjosti ga boste razumeli« (prav tam, 114). Tako kot je sedanjost odvisna od preteklosti, tako je tudi preteklost odvisna od sedanjosti. Pri čemer mora historiografija imeti silo, »da vsesplošno znano preoblikuje v nekaj nikoli slišane in da splošno oznanja tako enostavno in globoko, da zaradi globine prezremo enostavnost in globino spričo enostavnosti« (prav tam, 113). Benjamin v tem smislu pravi, da moramo zgodovino krtačiti proti dlaki, delo misli, ki ga mora opraviti materialistično zgodovinopisje, pa da temelji na konstrukcijskem načelu. »Zgodovina je predmet konstrukcije, katerega mesto ni homogen in prazen čas, ampak mesto, izpolnjeno z zdajšnjim časom« (Benjamin 1998, 222). Posledično »historično artikulirati preteklost ne pomeni, spoznati jo tako, 'kakršna je pravzaprav bila'. Pomeni, polastiti se spomina, ki se zablika v trenutku nevarnosti. Historičnemu materializmu gre za to, da ujame podobo preteklosti, kakor se nepričakovano pokaže historičnemu subjektu v trenutku nevarnosti« (prav tam, 217). Ali, če to povemo z Nietzschejevo programsko parolo, ki jo rad ponavlja Deleuze – delovati na času neprimeren način, to pomeni proti času in s tem, upajmo, v prid prihajajočega časa (Nietzsche 2007, 55).

Temu pripada tudi filozofiji lasten smisel ustvarjanja konceptov, namreč, kot sta povsem jasno povedala Deleuze in Guattari, koncept odgovarja na nek problem – lahko bi rekli tudi nevarnost: zakaj pa ne? – ki pa ga pravzaprav šele postavi. »Novi pojmi seveda morajo biti v razmerju s problemi, ki so naši, z našo zgodovino, predvsem pa z našimi postajanjem. [...] In če smo lahko danes še vedno platoniki, kartezijanci ali kantovci, tedaj je to zato, ker imamo pravico misliti, da so njihovi pojmi lahko spet dejavni v naših problemih in da lahko navdahnejo pojme, ki jih je še treba ustvariti« (Deleuze in Guattari 1999, 33). To hkrati že pomeni, da Foucaultov koncept izkušnje ni in ne more biti ločen od njegovih posameznih zgodovinskih analiz, ki so natanko analize posameznih zgodovinskih izkušenj, kakor tudi ne more biti ločen od njegovega življenja. Pri pojmu ni pomembno le, kako je zgrajen in kaj pomeni, temveč predvsem od kje izhaja, zakaj se ga tvori in kakšne učinke povzroča, kar Deleuze in Guattari imenujeta pedagogija pojma (prav tam, 18).

Drugače rečeno, koncepta in metode genealogije posamičnih izkušenj ne moremo ločiti od genealogije koncepta izkušnje, te pa spet ne moremo ločiti od genealogije Foucaultove misli, ki pa je ne moremo ločiti od Foucaultovega življenja. Konceptualna pot episteme-dispozitiv-HSFI z vsemi stranpotmi in občasnimi postojankami brez orientacije, kakršno bo na ta način prehodilo to delo, ni linearni razvoj nekega koncepta in neke misli, temveč nenehna metamorfoza problemske

perspektive. Koncept HSFI tudi ni totalen koncept; to ni miselni sistem, ki bi združil ločene probleme in komponente. Prej gre za to, da sta episteme in dispozitiv imanentna dela HSFI, sta dva različna, a ne zadostna načina, kako razumeti HSFI, kajti sama zase in pa tudi skupaj odgovarjata na neke druge probleme. HSFI je način razumevanja historičnih izkušenj, ki vključuje tako episteme kot dispozitiv, ter odpira nov problemski zglob vednosti-oblasti-sebstva kot zglob, znotraj katerega nastaja neka na konkretno izkušnjo pripeta subjektiviteta in/ali subjekt. Na vprašanje, kaj je izkušnja, bomo tako odgovorili z genealogijo tega koncepta pri Foucaultu, vključujoč tako genealogije posamičnih historičnih izkušenj kot genealogijo njegove misli.

2.2 KONCEPTI

Malo pred smrtjo, aprila 1984 je Foucault modificiral svoj predgovor k ameriškemu prevodu Canguilhemovega kardinalnega dela *Normalno in patološko*, ki je kasneje izšel v posebni številki *Revue de metaphysique et de morale*. Foucault tekst, ki je tudi poslednji tekst, ki mu je dal svoj imprimatur, prične s splošnim filozofskim dispozitivom njegove lastne sedanjosti, med na eni strani filozofijo izkustva, smisla in subjekta ter na drugi filozofijo vednosti, racionalnosti in koncepta. Takoj zatem pa se vpraša, kako to, da je druga filozofska linija, na videz najbolj oddaljena od neposrednih političnih nalog in vprašanj, tako globoko vezana na sedanjost, spletena s krizo, ki ni (bila) niti le politična niti le epistemološka, temveč politično-epistemološka (Foucault 2007b, 60). Foucaultov odgovor je precej jasen: filozofija vednosti, racionalnosti in koncepta, še posebej Canguilhemova zgodovina znanosti, svoje filozofsko dostojanstvo dolguje dejstvu, da izhaja iz razmerja do lastne aktualnosti, iz odnosa do časa kot dogodka, iz nečesa, kar Foucault imenuje drža modernosti (Foucault 2008, 258), ki jo še najbolj izrazi slavni Kantov odgovor na vprašanje, kaj je razsvetljenstvo. Na ta način v filozofijo vstopi čas, toda ne le kot zgodovina, temveč tudi kot aktualnost: filozofija se sprašuje, kaj je aktualnost, znotraj katere je umeščena in o kateri se izreka; skuša se izrekati o aktualnosti, ki ji omogoča, da se njen sploh izreka.

Toda, kot Foucault pokaže drugje, dogodek razsvetljenstva kot odnos do časa, ki izreka samega sebe, ni edinstven, temveč ima že sam lastno genealogijo, kajti spada med kritično tradicijo produkcije resnice, ki se razločuje od analitične tradicije, poreklo obojega pa Foucault datira na prehod iz predsokratske v sokratsko filozofijo. Medtem ko se analitična tradicija zaposluje s procesi zagotavljanja in ugotavljanja resničnosti izjave, se kritična tradicija sprašuje po pomembnosti izrekanja resnice, po vprašanju, kdo in kako jo lahko izreka ter zakaj naj bi jo izrekal (Foucault 2009b, 152). Drugače rečeno, medtem ko je na strani analitične tradicije resnica objekt spoznavnega mehanizma, ki *bios* subjekta izrekanja resnice izključi, je na strani kritične tradicije resnica objekt etično-političnega konteksta, ki nujno vključuje subjekt, toda ne kot mesto izrekanja, temveč kot njegov celoten *bios*, ki ga ne moremo ločiti od njegovega mesta izrekanja. Temu ustreza tudi neka druga razlika med dvema različnima formama konstitucije razmerja med subjektom in resnico, ki jo Foucault nerodno, ampak z namenom, imenuje z razliko med filozofijo in spiritualnostjo. »Filozofijo bomo razglasili za formo misli, ki se sprašuje, kaj subjektu omogoča dostop do resnice in ki skuša determinirati pogoje in meje subjektovega dostopa do resnice« (Foucault 2005, 15). Nasproti filozofski formi mišljenja razmerja resnice in subjekta, znotraj katerega lahko subjekt kot

tak dostopa do resnice, pod določenimi epistemološkimi pogoji, spiritualnost zoperstavi nujnost transformacije subjekta, brez katere ta nima dostopa in možnosti izjavljanja resnice. Subjekt mora, da bi imel dostop do resnice, plačati določeno ceno. »Spiritualnost predpostavlja, da subjekt kot tak nima dostopa do resnice in ni sposoben imeti dostop do resnice. Predpostavlja, da resnica subjektu ni dana preko preprostega dejanja spoznavanja, ki bi bil utemeljen in upravičen, ker je subjekt in ker poseduje to ali ono strukturo subjektivitete. Predpostavlja, da se mora subjekt, da bi imel dostop do resnice, spremeniti, transformirati, preobrniti in do določene mere postati drugo od sebe« (prav tam). Dostop do resnice in resnica kot taka sta učinek določenega eksistenčnega angažmaja in razmerij; resnica ni epistemološko in metafizično, ampak etično-politično pogojena, natančneje, epistemologijo in metafiziko moramo misliti znotraj etično-političnega konteksta. Resnica se ne meri po logiki izjave, temveč po načinu, na katerega se izjava pojavi; resnica je dogodek, ki povratno zadane subjekt izjavljanja, transformira njegov obstoj.

Foucault tovrstno razmerje med filozofijo in spiritualnostjo, »politično epistemologijo zahoda«, mapira skozi razmerje med dvema antičnima imperativoma, spoznaj samega sebe, *gnothi seauton*, in skrbi zase, *epimeleia heautou*. Znotraj antičnega miselnega sistema, trdi Foucault, je bila maksima spoznaj samega sebe, ki naj bi bila napisana na vratih delfskega svetišča, podrejena maksimi skrbi zase, načinu, kako naj se posameznik na podlagi določenih praks obrne k sebi ter preko tega vzpostavi nek odnos do drugih in do sveta. Da bi posamezni subjekt spoznal samega sebe, da bi dostopal do resnice, je moral poskrbeti zase, na sebi je moral opraviti neko delo, spremeniti način biti. Do bistvene diskontinuitete pri tej dolgi in nikakor ne linearni zgodovini skrbi zase pride s kartezijskim momentom, ko Descartes postane ime paradigme razmerja med subjektom in resnico, znotraj katerega lahko subjekt kot tak dostopa do resnice, preko metode dvoma in ob pogoju, da ni nor. Po Descartesu lahko subjekt dostopa do resnice le preko spoznavanja, s čimer se spremeni tudi sama resnica, ta namreč ni več dogodek, ki proizvede silo transformacije, temveč postane vednost o objektih (prav tam, 190–191). Rodi se resnica brez etike in epistemologija brez politike, s čimer se zakrije, da je resnica vse bolj predpisovalna (moralna) in epistemologija vse bolj politična (oblastna).

Morda lahko tako bolje razumemo, zakaj Foucault med spiritualistične miselne forme uvrsti tudi marksizem in psihoanalizo, ki oba predpostavljata določeno transformacijo subjekta, da bi ta lahko dostopal do resnice. Na eni strani politično – spoj resnice in subjekta ne moremo misliti brez razrednega boja; logike produkcijskih razmerij – in na drugi intimno – spoj resnice in subjekta ne

moremo mislimi mimo analitične situacije. Kot lahko razumemo, zakaj se Foucault nikoli ni odpovedal konceptu resnice, kajti zaposlovala ga je njena politična ekonomija, kakor pravi na določenih mestih. »Vsaka družba ima svoj režim resnice, svojo 'splošno politiko' resnice: tj. tipe diskurzov, ki jih sprejema in ki jim zagotovi funkcijo resnice; mehanizme in instance, ki nas usposobijo, da razločujemo resnične in neresnične trditve, način, kako se ene in druge sankcionira; tehnike in postopke, ki veljajo kot ustrezni za doseganje resnice; status tistih, ki jim je naloženo povedati, kaj šteje za resnično« (Foucault 2008, 132). Resnica tako tudi ni nič drugega kot igra: »To ni igra v pomenu posnemanja ali nastopanja ...; to je skupek postopkov, ki privedejo do določenega rezultata, ki je lahko glede na svoja načela in na svoja proceduralna pravila veljaven ali neveljaven, zmagovit ali poražen« (Foucault 2007b, 255). Resnica ni metafizična stvarina, je nekaj tuzemskega (Foucault 2008, 132), je režim, znotraj katerega šele lahko govorimo o resničnem in neresničnem ter o pravilnem in napačnem. Tu se lahko vrnemo k Canguilhemu in njegovi zgodovini znanosti, ki temelji na zgodovini veridčnih diskurzov. Foucault piše: »Zmote ne odstrani skrita sila neke resnice, ki se po malem izvija iz sence, temveč oblikovanje novega načina 'izrekanja resničnega'« (Foucault 2007b, 65). Zgodovina znanosti je zgodovina iger resnice, ki vsakič znova razdeljujejo in ločujejo resnično od napačnega. Do takšne implikacije Canguilhem dospe preko zgodovine znanosti o življenju, ki zaradi predmeta spoznanja, življenja, postavlja tudi vprašanja spoznanja, temelječa na zmoti.

Nasprotje med resničnim in neresničnim, vrednote, ki se pripisujejo enemu in drugemu, oblastni učinki, ki jih različne družbe in različne institucije vežejo na to delitev, vse to ne more biti drugo kot najbolj zapozneli odgovor na možnost življenju intrinzične zmote. Če je zgodovina znanosti diskontinuirana, se pravi, če se da analizirati samo kot vrsta 'korekcij', kot nova distribucija, ki nikoli končno in za vselej ne sprostí poslednjega trenutka resnice, potem je to zato, ker v njej 'zmota' še predstavlja ne pozabo ali zakasnitev obljubljené izpolnitve, marveč razsežnost, ki je lastna življenju ljudi in nujno potrebna v stadiju vrste (prav tam, 70).

Če je zmota koren tega, kar ustvarja misel, potem je zmota tako koren konceptov, kot tudi koren kopulacije med subjektom in resnico, koren njunega spiritualističnega ovoja, ki resnico na ta način pripne na življenje in njemu intrinzično zmoto. Na podlagi tovrstne uvodne problemske perspektive, ki skuša ugledati polje, na katerem Foucault zaigra svoj koncept izkušnje in konec koncev svoje življenje, bomo genealogijo Foucaultove izkušnje začeli skozi njegovo arheologijo humanističnih znanosti, kjer sledi zgodovini moderne episteme. Slednjo bomo poskusili brati kot genealoški poskus mišljenja razmerja med subjektom in resnico ter izkušnjo in vednostjo – ki pa zaradi

konceptualne šibkosti koncepta episteme in diskurza pri tem tudi spodleti in zaide, kot pravi Foucault sam, v slepo ulico (Foucault 2008, 196).

2.2.1 EPISTEME (DISKURZ)

Canguilhem, čigar epistemologija je ena izmed, genealoško rečeno, porekel Foucaultove misli, o episteme pravi, da je to objekt, ki še ni bil predmet nobene knjige, ki pa so ga vsebovale vse knjige iste dobe (Canguilhem v Dolar 2010, 473). Besede in reči so namreč spojene preko neke urejenosti, v *Besedah in rečeh*, kjer piše arheologijo humanističnih znanosti skozi zgodovino moderne episteme, pravi Foucault. Toda ta urejenost je globlje narave kot pa kodi neke kulture, s katerimi mislimo in kot teoretska refleksija teh kodov ter tega reda. »Med rabo tega, čemur bi lahko rekli urejevalni kodi, in refleksijami o redu torej v vsaki kulturi obstaja golo izkustvo reda in njegovih načinov obstoja« (Foucault 2010a,12). Izkušnjo reda, ki na eni strani pogojuje spoj besed in reči in ki omogoča urejevalne kode, s katerimi misli neka kultura, ter na drugi strani konstituira misel o teh kodah, Foucault imenuje episteme. To ni niti spoznanje, ki omogoča misel, niti misel, ki misli spoznanje, se pravi niti spoznanje kot tako niti epistemologija, temveč tisto, kar omogoča in pogojuje tako eno kot drugo.

Episteme ima seveda zgodovino, prav tako kot je tudi zgodovina sosledje med sabo diskontinuiranih epistem. Foucault govori o štirih takšnih epistemah oziroma izkušnjah reda: prva, renesančna, ki traja do sredine 17. stoletja, temelji na redu podobnosti; druga, klasična, ki traja do začetka 19. stoletja, temelji na redu reprezentacije; tretja, moderna, ki največjo transformativno razpoko doživi ob Nietzschejevi deklaraciji o nadčloveku, kajti moderna episteme temelji na miselni figuri človeka; ter četrta, *posthumanistična*, ki jo na nek način naznani natanko Foucaultova prognoza o smrti človeka. Kljub takšni perspektivi pa episteme ni neizobežna struktura mišljenja, temveč izjavljalna praksa, mišljena predvsem na nivoju znanosti. Posledično je bolj kot o episteme pomembno govoriti o diskurzu, ki mu je episteme zgolj pojmovna podpomenka. Na tej sledi bomo episteme in diskurz razumeli kot koncepta, ki poskušata razumeti odnos med neko historično izkušnjo in vednostjo o tej izkušnji. Kot pravi Deleuze: »Vse je vednost, in to je prvi razlog, zakaj ni 'surove izkušnje': nič ni pod ali pred vednostjo« (Deleuze 2010a, 90).

Episteme lahko na ta način razumemo kot celoto »relacij med znanostmi, ki jih lahko odkrijemo v dani dobi, ko jih analiziramo na ravni diskurzivnih regularnosti« (Foucault 2001, 206). Povedano drugače, vsaka znanost eksistira v nekem imanentnem razmerju z diskurzom, ki preči različne skupine izjav – tako znanstvene kakor filozofske, tako politične kot pravne, tako resnične kakor fiktivne. Foucault se želi dokopati do plasti, s katero lahko pokaže, da vse te različne grupacije izjav

nastopijo z istim sistemom formacije, ki jih pogojuje, temu sistemu pa pravi diskurzivna formacija. Sklep, ki sledi, razglša, da je episteme, bodisi klasični bodisi moderni bodisi zahodni bodisi vzhodni, vedno neka dotična diskurzivna formacija. Diskurz pa je ime za celoto »izjav, kolikor te izhajajo iz iste diskurzivne formacije; diskurz ne formira retorične ali formalne enotnosti, ki je neskončno ponovljiva in katere pojavitev ali rabo bi lahko naznačili v zgodovini; diskurz je konstituiran iz omejenega števila izjav, za katere lahko definiramo celoto pogojev eksistence« (prav tam, 128). Lahko bi rekli, da je izjava osnovna enota diskurza in da se izjava razlikuje tako od označevalca kot od označenca.

Diskurz nima niti statusa označevalca niti statusa označenca, temveč status izjave, funkcije, »ki kot lastna pripada znaku« (prav tam, 94). Izjava ni lingvistična in/ali semiotična entiteta, pač pa modalnost eksistence, ki pripada neki celoti znakov, kolikor so bili izjavljeni; funkcija, ki tej seriji znakov podeli neko singularno eksistenco. Izjava pripada redu dogodka, pravzaprav izjava je dogodek – »izjava je vselej dogodek, ki ga niti jezik niti pomen ne moreta nikoli povsem izčrpati« (prav tam, 32). Niti jezik: jezik kot struktura, ki kaže na možnosti konstrukcije neskončnega števila izjav. »Deskripcija dogodkov diskurza postavlja povsem drugo vprašanje: kako pride do tega, da se pojavi takšna izjava in da se na njenem mestu ne pojavi nobena druga.« (prav tam, 31) Niti pomen: pomen kot vprašanje, kaj je pravzaprav bilo izrečeno v tistem, kar je bilo izrečeno. Po Foucaultu primarna funkcija govorice ni označevalna, pač pa to, da se govorica godi, da se izraža. Godi in izraža pa se tako, da se kot dogodek vsakič znova in vsakič z drugimi in drugačnimi pogoji razprši po diskurzivnem prostoru. Diskurz ni kontinuiteta, ki bi v času obstajala nespremenljivo, ampak diskontinuiteta, ki transformira same pogoje izjavljanja.

Da pa bi prišli do te specifične, diskontinuirane in razpršene realnosti diskurza, kakor se kaže Foucaultovemu pogledu, moramo suspendirati vsako načelo enotnosti v redu jezika, še posebej subjekta, ki postane funkcija, izpeljana iz izjave, mesto, ki ga govorečemu telesu določi diskurz. Opraviti imamo s prvim padcem subjekta, ki mu diskurz odvzame primat in si ga podredi. »Ne sprašujemo več, kako lahko svoboda subjekta prodre skozi gostoto reči in ji da pomen, kako lahko od znotraj oživi zakone govorice in tako uveljavi sebi lastne cilje, temveč se raje vprašamo, kako, pod kakšnimi pogoji in v kakšni obliki se lahko nekaj, kot je subjekt, pojavi v diskurzivnem redu, kakšno mesto lahko zavzame v različnih tipih diskurzov, kakšne so njegove funkcije in katerim pravilom se podreja« (Foucault 2008, 59). Ko to storimo, dobimo neko neizmerno polje, po katerem so razpršene različne izjave, ki so bile artikulirane.

Ker izjava eksistira na način disperzije, to pomeni, da vznikne v relaciji do drugih izjav, da vznikne kot razlika – »pozorni poskušamo biti na to zarezo, ki jo konstituira izjava, na to nezvedljivo – in pogosto skorajda neopazno – nenadno pojavitev« (Foucault 2001, 32). S tem da razpršenost nima modela kot ga ima miselna linija od Saussurjevega sistema jezika do Lacanove teorije diskurza. Tam, kjer najdemo podobno disperzijo, podobno regularnost razpršenih razmerij med izjavami, tam potem govorimo o diskurzivni formaciji, ki, kot že rečeno, definira pogoje eksistence za neko celoto izjav, za neki diskurz kot nosilec neke vednosti (prav tam, 42, 155).

Ker po Foucaultu izjava ni enaka označevalcu, tudi diskurz ni izenačen z označevalno operacijo, ki bi imela ontološki primat, tako da lahko vse objekte motrimo kot diskurzivne.² In ker posledično izkušnja ni konstituirana le preko sistema znakov, diskurz soobstaja z nediskurzivnim. Nediskurzivno bi lahko preprosto enačili s tem, kar Foucault razglasi za reč, vendarle Foucault govori o besedah in rečeh. Toda tako kot beseda ni preprosto beseda, temveč izjava, tako tudi reč ni preprosto reč, ampak – kot to zagato in problem reši Deleuze – tisto, kar vidimo: vidnost. »Vidnosti niso forme objektov, niti forme, ki bi se pokazale pod lučjo, marveč forme luminoznosti, ki jih ustvari svetloba sama in ki omogočijo stvari ali objektu, da eksistira le kot fleš, iskra in blisk« (Deleuze 2010a, 45). Reč ne eksistira pred svetlobo, ampak znotraj distribucije svetlobe kot polja vidnega: centriranje pogleda. Načini vidnosti so pogoji možnosti, da nek objekt vidimo, kot ga vidimo in kot ga v skladu s temi pogoji tudi moramo videti, pri čemer smo sami postavljeni v neko pozicijo videti in biti-viden ali ne-videti in biti-ne-viden. Kot pri mehanizmu zapora, ki je natanko eden izmed takšnih načinov distribucije svetlobe. Pogled ima potemtakem podobno funkcijo kot govor, postavi nas v neko pozicijo, ki je pozicija subjekta. »Pogoji, nanašajoči se na vidnosti, niso način, na katerega subjekt vidi: subjekt, ki vidi, je sam plasiran znotraj vidnosti, funkcija izvedena iz vidnosti« (prav tam, 49). V tem smislu je subjekt na eni strani funkcija pogleda in na drugi strani funkcija govora. Pozicionirali smo se med besede in reči, med izjave in vidnosti. Ta pozicija pa, kot pravi Foucault, nikoli ne izreka tistega, kar vidi in nikoli ne vidi tistega, kar izreka.³ Med besedami in rečmi ni nobene inherentne vezi, nobene homolognosti. »Nobenega občega skupnega medija

² Kolikor vso realnost pojmujeemo preko označevalne operacije, raznoliki materiji odvzamemo možnost izražanja, s čimer jo podredimo označevalnemu toku jezika, ki pridobi funkcijo transcendentnega (glej Lazzarato 2014, 57–66). Kot je svaril Nietzsche: »Bojim se, da se ne bomo otresli boga, ker še verjamemo v slovnico ...« (Nietzsche 1989, 27).

³ Berimo glavni Foucaultov komentar Maggribove risbe *To ni pipa*, na kateri Maggrite nariše pipo, pod njo pa pripiše »To ni pipa«: »Nimata več skupnega prostora, nimata več mesta, kjer bi lahko interferirala, kjer bi bile besede zmožne privzeti neko figuro in kjer bi podobe lahko vstopile v red besednjaka. Na majhen, droben, nepobarvan in nevtralen trak, ki v Maggribovi risbi ločuje besedilo in figuro, je potrebno gledati kot na izdolbino, kot na negotovo in megleno področje, ki sedaj ločuje pipo, lebdečo na svojem nebu podobe, in zemeljski topot besed, ki korakajo v svoji zaporedni liniji. Nemara je pretirano reči, da obstaja neka praznina ali neka vrzel: prej gre za odsotnost prostora, izbris 'skupnega mesta' med znaki pisave in potezami podobe« (Foucault 2007a, 20).

besed in reči ni prav zato, ker jih drži skupaj le vselej določena episteme, iz katere nobena doba ne more izstopiti in z nepristranskim očesom pogledati, kako stvari zares stojijo» (Dolar 2010, 473). Kolikor episteme označuje prostor, kjer se kot igra resnice sklopijo besede in reči, diskurzivno in nediskurzivno, zakaj potem Foucault pravi, da je s tem konceptom zašel v slepo ulico in zakaj uvede koncept dispozitiva, ki da je nekaj bolj splošnega (Foucault 2008, 196)? Preprosto zato, ker se episteme veže zgolj na notranji (u)stroj diskurzivne in izjavljalne logike, ne sprašuje pa se po obstoju diskurza in izjav glede na razmerja moči in prakse izključevanja, kar je Foucaultov problem že v njegovi prvi knjigi, *Zgodovini norosti*. Kot pravi na predavanju iz leta 1979: »V vseh teh projektih v zvezi z norostjo, boleznijo, prestopništvom, seksualnostjo in tem, o čemer vam govorim danes, hočem pokazati, kako naveza med serijo praks in režimom resnice tvori nek dispozitiv vednosti-moči, ki v realnost dejansko vtisne to, kar ne obstaja, in ga legitimno podvrže delitvi na resnično in napačno« (Foucault 2015, 27). Kolikor govorimo in razglabljam o izjavljalni logiki, pa čeprav ji ne pripisujemo transcendentalnega in transkodirnega primata, ostajamo na ravni jezika, s tem pa zgrešimo, kot temu pravi Lazzarato, strojno zaslužnjevanje subjekta, ki za razliko od družbenega podrejanja ne deluje preko govornice, marveč na aktiviranju določenih tako predosebnih kot supraosebnih sil (Lazzarato 2014, 31). Lazzarato namreč preko Guattarija našteje štiri temeljne nevarnosti pri koncipiranju produkcije subjektivitete. Prvič – strukturalistična slepa ulica, ki subjekta misli le kot rezultat označevalnega procesa; drugič – fenomenološka in psihonalična nevarnost redukcije subjekta na gone, afekte, intrasubjektivne aparate in razmerja; tretjič – sociološka napaka metodološkega individualizma in holizma; četrtič – kompleks infrastrukture: materialna infrastruktura, ki producira ideološko nadstrukturo (marksizem), instinktualna infrastruktura, ki generira psihično strukturo (Freud), globoke sintaktične in lingvistične strukture, ki producirajo označeno vsebino (prav tam, 56–57).

Zdi se, da se Foucault zaveda in se ogiba naštetih pasti in da genealogijo režimov resnice, ki jo tu postavljamo kot Foucaultovo bistveno epistemološko-filozofsko perspektivo, in ki temelji na določitvi pravil za izrekanje ter ločevanje resničnih in napačnih izjav, ne moremo razumeti, kot smo pokazali zgoraj, brez etično-političnega konteksta, ki ga Foucault, še preden snuje koncept izkušnje kot historično singularno formo izkušnje, skuša misliti skozi koncept dispozitiva.

2.2.2 DISPOZITIV

Foucault dispozitiv, za katerega Agamben na nek način zmotno trdi, da predstavlja univerzalijo (Agamben 2007, 19), definira na enem samem mestu, in sicer v intervjuju za psihoanalitsko revijo *Ornicar*? »Kar bi sedaj želel narediti, je, da pokažem, kako je to, kar imenujem dispozitiv, nekaj dosti bolj splošnega od episteme. Oziroma da je episteme neki specifično diskurzivni dispozitiv, za razliko od dispozitiva, ki je diskurziven in nediskurziven, z dosti bolj heterogenimi elementi« (Foucault 2008, 196). Ko rečemo episteme, že rečemo dispozitiv, pa vendar ko rečemo dispozitiv, rečemo – kaj? Na vprašanje, kaj je pomen in metodološka funkcija termina dispozitiv, Foucault odgovori, da z dispozitivom razume: prvič, heterogen skup diskurzov, institucij, arhitekturnih rešitev, ureditev, zakonov, upravnih ukrepov, znanstvenih izjav, filozofskih, moralnih, humanitarnih trditev, »skratka, tako rečeno kot tudi ne-rečeno; to so elementi dispozitiva«; drugič, naravo vezi, ki lahko obstaja med temi diskurzivnimi in nediskurzivnimi elementi, kajti »med temi diskurzivnimi ali nediskurzivnimi elementi obstaja nekakšna igra, izmenjava mest, spreminjanje funkcij, ki so spet lahko zelo različne.«; in tretjič, formacijo, katere funkcija je, da odgovarja neki nujni potrebi. »Dispozitiv ima torej prevladujočo strateško funkcijo. To je lahko bila, na primer, zajezitev neke prosto gibajoče se količine prebivalstva, ki je predstavljala oviro za družbo s pretežno merkantilističnim tipom ekonomije: tu je šlo za strateško zahtevo, ki je igrala vlogo matrice nekega dispozitiva, ki je sčasoma postal dispozitiv kontrole-podvrženja norosti, duševne bolezni, nevroze« (prav tam, 194). Dispozitiv si lahko predstavljamo kot določeno strategijo na delu, ki jo poganja dispozitivu imanenten imperativ. Ta namreč v delovanje spravlja sile, ki, ko prehajajo v razmerja, konstituirajo oblast.

Dispozitiv se od episteme in diskurza razlikuje, prvič, ker deluje kot polje sil, ki prečijo tako izjavne kot katerekoli druge elemente; in drugič, ker odgovarja na problem razmerja med vednostjo in oblastjo. »Dispozitiv je to: strategije razmerij sil, ki podpirajo tipe vednosti in so s temi tipi tudi podprte« (prav tam, 196). Diskurz, ki nosi neko vednost in priča neko resnico, ne obstaja drugače kot del nekega dispozitiva, kjer je skupaj z drugimi nediskurzivnimi elementi prepreden z razmerji sil in oblasti. Dispozitiv se odpira dvojnemu Foucaultovemu materialističnemu filozofsko-historičnemu branju: na eni strani namreč omogoča materialistično genealogijo konstitucije subjekta, na drugi pa materialistično genealogijo oblastnih razmerij.

Tako je pomembno tudi, da se dispozitiv razlikuje od aparata, o čemer priča dejstvo, da Foucault

izraza dispozitiv in aparat uporablja ločeno (gl. Klepec 2008, 127) in da se lahko dispozitivu približamo tudi skozi pojmovno razliko do Althusserjevih ideoloških aparatov, kajti jasno je, da se Foucaultova problemska dvojica vednost-oblast na nek način zoperstavlja Althusserjevi znanost-ideologija.

Da bi pojasnil reprodukcijo produkcijskih razmerij in razmerij, ki iz njih izhajajo, Althusser vpelje koncept ideoloških aparatov države, ki sledeč Marxu temelji na teoriji ideologije kot imaginarnemu razmerju med individuumi in njihovimi realnimi eksistenčnimi razmerami. Pri tem pa je ključno, da je ideologija, delujoča skozi ideološke aparate države (IAD) – verski, šolski, družinski, pravni, politični, sindikalni, informacijski, kulturni IAD – možna le za in preko subjekta. Ideologija ni sistem (napačne) reprezentacije realnosti in realnih razmer, ampak operacija interpelacije individuum v subjekt. Ker pa se lahko in dejansko se prepoznamo za in kot subjekti, to pomeni, da smo vselej-že subjekti. Althusser interpelacijo razdeli s funkcijo ideološkega prepoznanja, ki ga pojasni s primerom policistovega klica »Hej, vi tam!« in s Freudovim primerom ideološkega rituala rojstva, pri katerem je individuum subjekt, še preden se sploh rodi. Kljub temu da Althusser ne more mimo problema psihične identifikacije, pa tudi poudarja, da ima ideologija materialno, tako rekoč performativno-ritualno eksistenco. Kot priročno navaja starega dobrega Pascala, ki je pri težavah z verovanjem modro svetoval: »Pokleknite, premikajte ustnice v molitvi in verovali boste.« Althusser sklepa: »Upoštevajoč en sam subjekt (takega in takega individuum), bomo rekli, da je eksistenca idej njegovega verovanja materialna, zato ker so *ideje materialna dejanja, vključena v materialne prakse, ki jih urejajo materialni rituali, te pa določa materialni ideološki aparat, iz katerega izvirajo ideje tega subjekta*« (Althusser 2000, 94). Ideologija je podoba imaginarnega razmerja, ki ga ima individuum do svojih realnih eksistenčnih razmer, toda njena eksistenca je materialna.

Žižek temu doda odločilno psihoanalitično branje ideologije kot fantazme, ki na novo bere tudi Marxovo ideološko formulo *Tega ne vedo, toda to počno*: iluzija, pravi Žižek, ni na strani vednosti, temveč na strani realnosti, samega početja. »Tisto, kar spregledajo, kar napačno pripoznajo, ni realnost, ampak iluzija, ki strukturira njihovo realnost, njihovo družbeno delovanje. Prav dobro vedo, kakšne so stvari v resnici, toda kljub temu se še vedno obnašajo, kot da tega ne bi vedeli. Iluzija je tako dvojna: je v spregledu iluzije, ki strukturira našo realno, dejansko relacijo do realnosti. In to spregledano, nezavedno iluzijo bi lahko imenovali ideološka fantazma« (Žižek 2010, 24). Ideološka iluzija je zunanja, je materializirana; odvisna je od praks in delovanja, kakor to na

primeru verovanja pokaže Pascal. Vendar, opozarja Žižek, ima Althusserjeva teorija interpelacije šibko točko, ne pojasni namreč, kako deluje verovanje in kako se proizvede učinek ideološke subjektivacije. Odgovor je lacanovski: od Pascala, meni Žižek, se lahko naučimo, da lahko interpelacija uspe le, če je ponotranjenje ideološkega imperativa na nezavedni ravni dojeno kot travmatično, kot nesmiselna zapoved. Kajti fantazma ni pobeg od realnosti, temveč logika konstrukcije realnosti, ki omogoči, da maskiramo samo realno. Isto velja za ideologijo, ta ni iluzija, ampak fantazma, ki konstituira našo realnost, naše dejanska razmerja, toda na način, da zakrije neko nezmožno realno, prikrije antagonizme, ki prečijo družbena razmerja: marksistično rečeno, maskira antagonizem produkcijskih razmerij. Mesto fantazme tako ni subjektovo prepričanje, ki bi bilo na ta način ideološko izigrano, temveč je to zunanji ideološki ritual, ki v sebi nosi fantazmatsko logiko. »Akademik torej za okroglo mizo lahko govori o tem, kako danes živimo v postideološkem univerzumu, toda v trenutku, ko bo po razgreti diskusiji odšel na stranišče, bo spet do kolen v ideologiji«, o nekem drugem ideološkem aparatu, stranišču, na nekem drugem mestu, v *Kugi fantazem*, opozarja Žižek (Žižek 2003, 12).

Šola, družina, religija, pravo, politika, sindikati, kultura in mediji – kot tudi stranišča – pa so prav tako dispozitivi. Foucault je Althusserju blizu, a hkrati daleč; morda mu je blizu v tem, da mu je hkrati zelo oddaljen, vsekakor pa sta oba del podobnega epistemološko-političnega problemskega polja. Kaj je namreč dispozitiv drugega, če ne stroj, ki proizvaja subjekte, kar trdita tako Deleuze (Deleuze 2007, 8) kot Agamben (Agamben 2007, 21). Toda dispozitiv to počne na drug način kot ideologija in ideološki aparati; prav tako kot koncepta dispozitiva ne moremo preprosti zvesti na Lacanovo pojmovanje fantazme »kot tiste konceptualne rešitve, okoli katere se Foucault nenehno vrti kot maček okoli vrele kaše« (Klepec 2008, 157). Kajti fantazma naj bi, tako kot dispozitiv, predstavljala nek strateški odgovor na določen imperativ; kot smo videli zgoraj, naj bi fantazma konstruirala realnost, proizvedla neko narativno zgradbo, podlago ideološki interpelaciji, ki naj bi zakrila ta imperativ. Toda, kakorkoli obračamo, ideologija in fantazma napotujeta na problem zavesti in reprezentacije – kljub temu da Althusserjeva teza temelji na materialnosti ideoloških praks in kljub temu da je locus fantazme materialnost rituala – Foucaulta pa nasprotno zanima realno funkcioniranje oblasti (Foucault 2007b, 185), ki ne poteka preko mentalnih, temveč korporealnih operacij. Foucault pri tem ne bi mogel biti bolj jasen in tudi genealoško točen, celotno *Nadzorovanje in kaznovanje* se vrti okoli nastanka duše, psihe kot učinka oblastne investicije v telo, kot podreitev telesa, kot osi, ki telo prebode na povsem drugačen način kot srednjeveški spektakel bolečine. Nastanek duše kot oblastne tehnologije pa s sabo prinese določeno igro in režim resnice,

ki ne zadeva resnico zločina, ampak resnico subjekta zločina: kakšen je njegov motiv, kako se ga lahko poboljša? »To se pravi, da lahko obstajata 'vednost' o telesu, ki ni ravno znanost o njegovem delovanju, in obvladovanje njegovih sil, ki ni zgolj možnost, da jih premagajo: ta vednost in to obvladovanje tvorita tisto, kar bi lahko imenovali politična tehnologija telesa« (Foucault 2004, 34). Oblasti tako ne moremo skrbeti na problem ideologije: »To ni problem ideologije, ampak čiste materije, fenomenov fizične, biološke, psihične, družbene ali kozmične materije« (Deleuze in Guattari 2011, 183). Preko dispozitiva namreč neka materija, imenovana človek, postane nek konkreten subjekt. Kako pa? Kako drugače, če ne tako, da jih dispozitiv postavi v neko perspektivo izjavljanja in videnja, če se držimo Deleuzove linije, ter posledično nek modus delovanja, kajti, če se premaknemo k Agambenovi perspektivi, je subjekt to, kar je rezultat razmerja med živimi bitji in dispozitivi (Agamben 2007, 23). Dispozitiv lahko razumemo kot konkretno situacijo, v kateri so na določen način razporejena telesa in/ali živa bitja, da lahko delujejo, da so subjekt. To je konkretna strateška situacija, ki razporedi elemente in telesa na način, da lahko stopajo v razmerja in delujejo na točno določen način.

Dispozitiv pokaže, da kot subjekti ne eksistiramo le preko identifikacije, ki nas vseskozi vleče nazaj na pleča logocentrizma, ampak tudi in predvsem preko tehnologije (oblasti), brez katere tudi identifikacija ne obstaja. »Tak je tudi poudarek obravnave tehnologij kot dispozitiva: rabe tehnologij ne izčrpa postopek totalizacije, vzpostavitev poenotujoče imaginarne subjektne pozicije, temveč zajema tudi njeno nasprotje: individualizacijo. Subjekt dispozitiva ni samo simuliran, temveč tudi vključen« (Zajc 2000, 127). Tehnologijo, ki tako ni nikoli ločena od njene posamezne in realizirane rabe (prav tam, 83), lahko razumemo natanko skozi delovanje dispozitiva kot skupa heterogenih elementov (gl. Deleuze 2010a, 34), ki subjektu ne ponudi zgolj neke imaginarne pozicije, prek katere se bo identificiral in interpeliral, temveč ga povsem realno in materialno tudi vključi. Tehnologija⁴ Foucaultu pomeni materialni način eksistence subjekta, materialni način zapopadanja subjektivacije subjekta. »Torej ni dovolj, če rečemo, da je subjekt konstituiran v simbolnem sistemu. Konstituiran je v realnih praksah, praksah, ki jih lahko podvržemo zgodovinski analizi. Obstaja tehnologija konstitucije subjekta,⁵ ki prečka simbolne sisteme ter jih hkrati uporabi.

⁴ Tehnologije tako ne moremo razumeti niti kot instrument subjekta niti kot odtujitev subjekta, marveč kot na eni strani strani na primer pravi Flusser, ko govori o tehnologiji kot eksistenci subjekta – »Z drugimi besedami, 'tehnika' je glagol samostalnika 'človek' in 'človek' je samostalni glagol 'tehnika', in če bi hoteli oporekati, da je 'tehnika' vendar samostalni, bi lahko namesto tega rekli tudi 'eksistirati'« (Flusser 2000, 87) – in na drugi na primer Lazzarato, ko tehnologijo podreja Deleuzovemu in Guattarijevemu pojmu stroja, izhajajoč iz enoglasnosti pojma produkcije – »Koncept stroja strictu sensu mora biti razširjen na funkcionalno celoto, ki povezuje ne le ljudi, pač pa mnogoterost drugih materialnih, semiotičnih, korporealnih itn. elementov« (Lazzarato 2014, 81).

⁵ V originalu: »sebstva«. Zamenjavo sebstva s subjektom smo si dovolili, ker – kot bo jasno kasneje – subjekta

Subjekt se ne konstituira le v igri simbolov« (Foucault 2008, 292). Pač pa v praksah, ki niso reduktibilne na simbolne strukture, ampak tvorijo neko konkretno tehnologijo in dispozitiv.

Subjekt se proizvede skozi telo, ki je mesto delovanja nekega dispozitiva in neke tehnologije (oblasti). »Telo: površina vpisovanja dogodkov (medtem ko jih govorica zaznamuje in ideje razpustijo), prostor disociacije jaza (ki mu skuša pripisati himero substancialne enotnosti), volumen v nenehnem drobljenju« (Foucault 2008, 94). Telo ni odvisno od mentalnih predstav in kulturnih režimov, temveč od dejavnih sil, ki upravljajo z njegovo materialnostjo in potencialnostjo. Pravzaprav sile so telo. »Kar definira telo, je razmerje med dominantnimi in dominiranimi silami. Vsako razmerje sil konstituira telo – pa naj bo kemično, biološko, družbeno ali politično. Vsaki dve sili, ki sta neenaki, konstituirata telo hipoma, ko stopita v razmerje« (Deleuze 2010b, 37). Sama materialnost telesa je učinek norm/režimov/navad/tehnologij, ki ga zadevajo v času: telo je vselej-že zgodovinska in politična formacija. Telo: »[U]jeto je v serijo ureditev, ki ga oblikujejo; upognjeno je v skladu z ritmom dela, počitka in praznikov; zastrupljeno je s strupi – hrano ali vrednotami, prehrabeni navadami in moralnimi zakoni; zagradi se z odpornostmi« (Foucault 2008, 99). Telo ni inertna materija, ki bi jo animirala psihična forma, pač pa je psihična forma samo ime za določen režim upravljanja s silami telesa: silami misli, silami govorjenja, silami delovanja itn. Temu sledi, da bi morali »poskusiti odkriti, kako da se subjekti postopoma, realno in materialno konstituirajo v množici teles, silnic, energij, materialov, želja, misli« (Foucault 2008, 140). Kolikor gre pri tem za konstantno destrukcijo in zastrupljanje telesa, gre istočasno za konstantno sestavljanje in razstavljanje njegovih sil.

Agamben ima torej prav, ko piše, da se Foucault z dispozitivom »dotakne ključnega in njemu lastnega problema, tj. razmerja med individui kot živimi bitji in zgodovinskim elementom, s katerim je mišljen skupek institucij, procesov subjektivacije in pravil, v katerih se udejanjajo oblastna razmerja« (Agamben 2007, 18). Nemara bi lahko rekli, da je živo bitje kot zmožnost delovanja in mišljenja vedno-že ujeto v neko tehnologijo in neki dispozitiv. Kot to stori prav Agamben, ko dispozitiv posploši do mere, da ta imenuje »dobesedno karkoli, kar ima zmožnost ujeti, usmerjati, določiti, prestregati, oblikovati, nadzorovati in zagotavljati geste, vedenja, mnenja in diskurze živih bitij« (Agamben 2007, 23), in ko naposled za najstarejši dispozitiv razglasi prav jezik, pri tem pa ne vidi posebnega smisla, da govorimo o oblastnih dispozitivih, saj so vsi dispozitivi že sami po sebi dispozitivi oblasti, vse tehnologije znotraj dispozitivov pa tehnologije

in sebstva ne moremo kar enačiti.

oblasti. Toda oblast, ta Foucaultova najpogostejša beseda, brez katere ne moremo razumeti njegove misli niti na najosnovnejši način, ni tako enoznačna, kot se nemara zdi ob površnem branju, prav zato jo je potrebno razumeti znotraj tistega procesa, ki je Foucaulta zgodovinsko najbolj zaposlovala: vladnost.

2.2.2.1 VLADATI IN BITI VLADAN. TEHNOLOGIJE OBLASTI (Kratka genealogija vladnostnih procesov I.)

Foucault koncept dispozitiva obravnava v kontekstu tehnologij (oblasti) med drugim zato, ker kot temeljno družbeno razmerje razume odnos moči kot strateški odnos sil. Povedano na drug način, koncept dispozitiva mu omogoča razumeti delovanje tehnologij oblasti. Foucault prekine s politično-ekonomsko koncepcijo, po kateri naj bi oblast imela nalogo reprodukcije produkcijskih odnosov,⁶ in ker ga ne zanima reprezentacija oblasti, ampak njeno realno funkcioniranje, prekine tudi s pravno-mitološko koncepcijo, ki izvor in mesto oblasti misli kot družbeno pogodbo. O oblasti lahko prej govorimo kot o strateškem razmerju sil, ki so imanentna družbenim odnosom⁷ in tkejo polje našega možnega delovanja. »Dejansko oblastno povezavo definira to, da je način delovanja, ki ne deluje direktno in neposredno na druge. Oblast ne deluje na druge, temveč na njihova delovanja: delovanje na delovanja, na obstoječa in na tista, ki se lahko pojavijo v sedanjosti in prihodnosti« (Foucault 1991, 113). Oblast inducira in producira točno določeno delovanje, oblast ni represivna in negativna, temveč produktivna in afirmativna, vsako negativno in represivno potezo oblasti moramo razumeti sekundarno: da bi nekaj bilo negirano in za(s)trto, mora najprej šele biti vzpostavljeno. Realnost se kaže kot diagram sil, ki v medsebojnih razmerjih konstituirajo odnose nadvlade in podreditve, s tem pa tudi subjekte.

Ostanimo pri dispozitivu – kljub temu da Foucault ta uvede ob razdelavi disciplinarnega dispozitiva, nanašajočega se na upravljanje kuge (gl. Foucault 2004, 217–218), kmalu začne govoriti o treh velikih oblastno-političnih dispozitivih; to so dispozitiv suverenosti, dispozitiv discipline in dispozitiv varnosti. Podobnosti in razlike lahko pojasnimo na primeru delovanja norme. Dispozitiv suverenosti, značilen za monarhične družbe, deluje na osnovi binarnega mehanizma legalnega in nelegalnega, ki ju razdvoji skozi Zakon. Nasprotno dispozitiv discipline, ki vase vključi tudi dispozitiv suverenosti, deluje na podlagi zakonu zunanjih oblastnih tehnologij. Pravni kod se tako neskončno dopolnjuje s serijo korekcij, ki skušajo na podlagi različnih vednosti in infinitezimalnih tehnologij popraviti ter transformirati subjekta, pri tem pa je model delovanja fiksni: transcendenca norme. Varnost, ta prekleto aktualen, tretji dispozitiv, ki rekonfigurira tako prvega kot drugega, pa deluje na podlagi serij možnih dogodkov, s katerimi skuša upravljati in

⁶ Ali bolje, oblast ni ločena produkcijskim odnosom, oblast je že produkcija teh odnosov samih.

⁷ Nimamo kot prvo realnosti produkcijskih ali seksualnih ali kakšnih drugih razmerij in kot drugo realnosti oblasti, ki od zunaj intervenira v ta razmerja, marveč so mehanizmi oblasti že intrinzični del teh razmerij, tako njihov učinek kakor njihov vzrok (Foucault 2009a, 2).

kalkulirati iz njih samih: imanentna normalizacija. Pri čemer se dovoljeno in nedovoljeno določi na statistični podstati povprečja pojavov in pri čemer postane ključna strategija preventive: projekcija neke prihodnje časovnosti (Foucault 2009a, 5 – 6).

Ko Foucault nadalje preko različnih primerov orisuje dispozitiv varnosti, se na historično površje čedalje bolj dviga pojav, ki mu pravi umetnost vladanja ali vladnost.⁸ Ta namreč, prvič, deluje znotraj dispozitiva varnosti; drugič, njen primarni objekt ni teritorij, ampak življenje posameznika in populacije; in tretjič, kot prevladujočo vednost o tem, kako vladati življenju, privzame politično ekonomijo (prav tam, 108). Odkritju pojava vladnosti, ki Foucaultu brez dvoma predstavlja najpomembnejši fenomen pri delovanju oblasti, sledi vpeljava razlike med stanjem dominacije in delovanjem oblasti. »Zdaj vse to vidim veliko jasneje: po mojem je treba ločiti med oblastnimi razmerji kot strateškimi igrami med svoboščinami – strateškimi igrami, zaradi katerih nekateri posamezniki poskušajo določati vedenje drugih, ti pa se na to odzivajo tako, da nočejo pustiti, da bi jim določali vedenje, ali pa tako, da tudi sami poskušajo določati vedenje drugih – in dominacijskimi stanji; ta stanja so prav to, čemur običajno pravimo oblast« (Foucault 2007b, 258). Dominacija nastopi, ko se razmerja moči popolnoma fiksirajo, tako da se oblastno razmerje kot dinamično delovanje na drugo delovanje ukine. »Kjer določujoči dejavniki zasičijo celoto, oblastne povezave ne obstajajo; če je človek v verigah, suženjstvo ni oblastna povezava« (Foucault 1991, 114–115). Še več, med oblastnimi razmerji kot strateškimi igrami in dominacijskimi stanji obstajajo tehnologije vladnosti, »to je tako način, kako kdo vlada svoji ženi, svojim otrokom, kakor način, kako kdo vlada instituciji. Analiza teh tehnik je nujna, ker se dominacijska stanja velikokrat vzpostavljajo in ohranjajo prek tovrstnih tehnik« (Foucault 2007b, 258). Nujno pa je tudi pokazati, da se vladnost ali umetnost vladanja, kot mestoma prav rad pravi Foucault, nanaša na zgodovinsko določen način upravljanja, ki vedno tudi že vključuje refleksijo o vprašanju, kako vladati.

Vladati pomeni pravilno razporediti stvari, da vodijo k ustrežajočim ciljem, da pa bi to dosegli,

⁸ Vladnost je danes izmed najbolj popularnih Foucaultovih konceptov, iz katerega se je razvilo posebno interdisciplinarno polje študij vladnosti. Kot eno izmed prvih takšnih del, če ne že kar inavguracijsko delo tega razširjenega politološkega in sociološkega teoretskega in analitičnega diskurza, lahko sicer štejem zbornik *Foucault effect* (Burchell in drugi 1991). Kratko, toda precej natančno, genealogijo študij vladnosti lahko beremo v zborniku *Govermentality: Current Issues and Future Challenges*, kjer uredniki med drugim pišejo, da študije vladnosti niso enotno disciplinarno polje, imajo pa skupne izhodiščne analitične perspektive. Te so, prvič, študije vladnosti ne operirajo z dualizmi tipa država/družba ali javno/privatno; drugič, študije vladnosti uporabljajo naraščajočo analizo, ki preko različnih lokalnih kartografij konstruira generalne linije vladnostnih procesov; tretjič, vsaka takšna analiza upošteva epistemološko-politično izhodišče politike resnice; četrtič, upošteva se tehnološki aspekt vladnosti; ter petič, študije vladnosti so osredotočene na političnost, na način, na katerega nekaj vznikne kot politično (Bröckling in drugi 2011, 9–11).

moramo stvar, ki ji vladamo, tudi pravilno spoznati (Foucault 2009a, 99–100). Stvarem se ne vlada od zunaj, kot to praviloma počne suveren, ki mu o podložnikih – ker ga ti priznavajo in nanj prenašajo pravice ter davke – da bi jim vladal, ni treba prav nič vedeti, ampak od znotraj; oblast se ne more izvajati brez vednosti. Foucaultove študije kažejo, da smo iz suverena tipa oblasti, ki temelji na zunanosti zakona, prešli na vladnostni tip oblasti, ki temelji na notranosti vednosti. Oblastna razmerja ne morejo obstajati brez volje do vednosti, ki jim je inherentna, brez določene ekonomije diskurzov resnice (Foucault 2008, 136). To je zgodovinski neksus Foucaultove problemske enačbe vednost-oblast, kamor potem na različne načine umešča problem subjekta.

Kot drugo pa vladnost kot zgodovinsko specifičen modus nikoli ne zajema le problemov, kako vladati teritoriju, kakor je to značilno za dispozitiv suverenosti, ampak problemov, kako vladati življenju: biopolitika. »[V]ladati pomeni ustvarjati linijo sile, ki naredi določene moduse obnašanja bolj verjetne od drugih« (Bröcklin in drugi 2011, 13). Biopolitiko moramo misliti skupaj s specifičnim problemom vladanja in iz njega izhajajoče vladnosti, katere nastanek skuša Foucault precej natančno določiti. Tako lahko genealoško vladnost najprej mislimo preko pastoralnega tipa oblasti, ki izvira iz razmerja med pastorm in množtvom verojučih, pri čemer mora pastor skrbeti za njihovo zveličanje tako na ravni množstva kot na ravni posameznika, kar od njega zahteva akumulacijo resnice o stanju teh posameznikov. To pa suverenu in njegovemu vladanju teritoriju in upravljanju s pravicami podložnih subjektov, kot že rečeno, ni potrebno. Ključno je, da se oblastne tehnologije vladanja kot vodenja ljudi in skrbi za vladane, ki se razlikujejo od suverene politične oblasti nad teritorijem in ki so bile v starih časih rezervirane za religiozne zadeve, tekom 16. stoletja izrazito intenzivirajo in prepredejo številne družbene odnose, vključno s političnimi.

Vrnitev k stoicizmu, značilna za 16. stoletje, se vrti okoli reaktualizacije problema, kako vladati samemu sebi? Obstaja tudi problem vladanja dušam in načinom obnašanja, kar je bil seveda izključno problem katoliške ali protestantske pastoralne doktrine. Obstaja tudi problem vladanja otrokom, skupaj z nastankom in razvojem pedagoške problematike v 16. stoletju. In končno morda samo poslednji od teh problemov v zvezi z vladanjem državam, ki jim vladajo vladarji – kako vladati sebi, kako biti vladan, kako vladati drugim in kako naj ravna nekdo, ki hoče postati najboljši vladar? (Foucault 2009a, 88)

Ker se Foucault precej časa posveča prehodu iz dispozitivov suverenosti v disciplinarne dispozitive in prehodu iz disciplinarnih dispozitivov v dispozitive varnosti, skuša umetnost vladanja misliti na

področju izvajanja politične suverenosti in ne toliko na področjih ter tehnologijah vladanja, ki niso bile eksplicitno reflektirane kot problem politične oblasti. Z drugimi besedami, misliti skuša subsumpcijo politične suverenosti pod biopolitične dispozitive vladanja, ki ne vladajo več le teritoriju, temveč populaciji subjektov na določenem teritoriju. Kakopak Foucault, ki je najraje govoril o prehodih in prelomih, to počne skozi tri različne tehnologije umetnosti vladanja.

Najprej skozi razlog države kot način, na katerega vladati državi, ki je prva manifestacija nastajajoče umetnosti vladanja, kakor jo misli Foucault. Razlog države ni nič drugega kot določena racionalnost, na kateri se utemeljuje umetnost vladanja, ki izhaja iz dejstva, da je država samosvoja realnost, ki jo je treba misliti skozi njej inherentne lastnosti. Da bi suveren lahko vladal, ni dovolj več le božji žegen in celoten pravni ter krvno oblastno relacijski sistem, temveč mora spoznati to samosvojo realnost države in njeno moč. Ta se lahko spozna preko realnosti populacije, protobiopolitične realnosti kot bioekonomske skupnosti subjektov, ki delujejo in proizvajajo na določenem teritoriju in ki menjujejo ter trgujejo z drugimi takšnimi teritoriji, imenovanimi države. Racionalnost razloga države, njen epistemološko-politični (u)stroj vednosti-oblasti se tako nanaša predvsem na merkantelistično ekonomijo, ki prinese nek zgodovinski prelom. Kajti, s tem ko za merilo vladanja postavi ekonomsko določeno realnost, suverenost zadobi imperativ, da skrbi in regulira populacijo. Suverenost se ne more izvajati le preko transcendence božjega reda in modela zakona, ampak mora vključiti to novo realnost populacije, njeno ekonomijo in njej imanentne poteze delovanja (prav tam, 95–107). Skrb za populacijo, ki se sedaj pripne na suverenov hrbet, sproži nastajanje in razvijanje nadzornih in disciplinarnih dispozitivov, katerih delovanje in posledice je Foucault popisal v *Nadzorovanju in kaznovanju*. Tehnologija oblasti, ki skozi 17. stoletje in naprej začne skrbeti za populacijo, dobesedno za njeno dobrobit, se sicer imenuje policija (prav tam, 334), tako da lahko o državah 17. stoletja in 18. stoletja govorimo kot o policijskih državah.

Pri tej kratki genealogiji države, ki, upamo, da je to jasno, ni institucija, od koder bi izhajala oblastna razmerja, ampak korelat določene tehnologije vladanja; oziroma pri tem povladnenju države, kot tudi pravi Foucault (prav tam, 109), kolikor ostaja na nivoju razloga države, izvajanje politične suverenosti ne pojenja, ampak se še ojača. Ekonomska racionalnost in realnost populacije (še) ne postaneta problem politične suverenosti, marveč njena suplementa. Navsezadnje je doba razloga države doba absolutizma.

Toda, kot vemo, so bile sile zgodovine do absolutizma neprizanesljive. Kraljeva glava ni padla le pod revolucionarno giljotino, temveč je padla in se pripela na neko drugo telo tudi in predvsem manj spektakularno, s transformacijo same umetnosti vladanja. Foucault ugotovi, da se način vladanja, ki prvo politično manifestacijo najde pod razlogom države, preoblikuje v nekaj, kar poznamo pod imenom liberalizem. Kot druga manifestacija nastajajoče umetnosti vladanja liberalizem podvoji in notranje preoblikuje razlog države, predvsem skozi notranjo omejitev vladanja in privzeta politične ekonomije kot racionalnosti umetnosti vladanja, iz katere pravzaprav izhaja notranja omejitev vladanja.

S politično ekonomijo tako vstopimo v dobo, ki bi lahko imela za svoj princip naslednje načelo: vlada se ne more nikoli dovolj zavedati tveganja, da lahko vlada preveč, ali še bolje: vlada nikoli ne ve predobro, kako vladati ravno dovolj. Pojem pravičnega ravnovesja, 'nepriistranske pravičnosti', ki je nekoč urejal vladarjevo modrost, je v umetnosti vladanja tako nadomeščen s principom maksimuma in minimuma. No, to je, v tem vprašanju samoomejitve v skladu s principom resnice, ta velika zagozda, ki jo je politična ekonomija uvedla v nedefinirane zahteve policijske države. Očitno gre za ključno spremembo, saj se je kot njen odmev razvila neka vladavina, seveda ne vladavina resničnega v politiki, nedvomno pa neki določeni režim resnice, ki zaznamuje celotno dobo politike in je s svojim temeljnim dispozitivom prisoten še danes (Foucault 2015, 25).

Kaj namreč predpostavlja racionalnost politične ekonomije? Kot prvo in najpomembnejše to, da postane mesto resnice, bolje rečeno, racionalnosti – trg. Racionalnost vladanja se ne izpeljuje več iz specifične realnosti države, ki se suverenu kaže kot transparentna entiteta, marveč iz specifične realnosti trga, ki ga suverenovo oko ne more zajeti. Političnost politične ekonomije je potemtakem natanko to, da skuša misliti določeno realnost, ki je ireduktibilna na vladanje politične suverenosti. Kar pomeni, da politični oblasti, temelječi na mehanizmu pravic in transferju pravic na suverena, nastavi epistemološko zaporo, preko katere ne more, brez da bi upoštevala in spoznala njeno realnost.⁹ Nastanek moderne liberalne vladnosti si ne postavlja več vprašanja, kako utemeljiti in

⁹ Ko Foucault sam sebe vpraša po razlogih za nastanek tega ključnega momenta pri študijah moderne vladnosti, v skladu z genealoško metodo naključnosti dogodka ne more podati povsem jasnega odgovora. »Vendar [se trg kot kraj izrekanja resnice ni konstituiral] preprosto zato, ali vsaj ne v tolikšni meri zato, ker se je pričela doba tržnega gospodarstva – to je seveda res, a ne pove ničesar – ne le zato, ker so ljudje hoteli ustvariti racionalno teorijo trga – kar so nedvomno tudi storili, vendar to še ni bilo dovolj. Če hočemo namreč razumeti, kako je trg v svoji resničnosti postal za prakso vladanja kraj izrekanja resnice, moramo vzpostaviti poligonalno oziroma poliedrično razmerje, kakor vam je ljubše, med določeno denarno situacijo v 18. stoletju, z novim pritokom zlata in razmeroma stabilnim stanjem valut, z neprekinjeno gospodarsko in demografsko rastjo v istem času, z intenzifikacijo kmetijstva, z dostopom do praks vladanja, ki so ga pridobili strokovnjaki z metodami in orodji refleksije, ter naposled s teoretskimi formulacijami določenega števila ekonomskih problemov« (Foucault 2015, 37–38).

legitimirati politično oblast, temveč kako postaviti meje politični oblasti in zagotoviti koristno vladanje: kako ne vladati preveč? Prav zato lahko sploh govorimo o liberalizmu, in to ne na način politične ideologije, ampak na način tehnologije oblasti, kajti liberalizem je tista tehnologija oblasti, ki predpostavi in se utemeljuje na svobodi. Ker pa svoboda ni lastnina, ki bi pripadala subjektu kot takemu in ki bi mu bila tako ali drugače odtujena – ko bi le bilo tako preprosto – jo morajo liberalne tehnologije oblasti šele ustvariti.

Svoboda v liberalni vladavini torej ni danost, svoboda ni že povsem izgotovljena regija, ki bi jo bilo treba upoštevati, in če že ima takšen položaj, ga ima zgolj delno, regionalno, v določenih primerih itd. Svoboda je nekaj, kar se v slehernem trenutku proizvaja. Liberalizem ni nekaj, kar svobodo priznava. Liberalizem se ponuja kot nekaj, kar svobodo v slehernem trenutku izdeluje, vzbuja in proizvaja, seveda skupaj s [celo množico] prisil in problemov glede stroškov, ki jih to izdelovanje zahteva (prav tam, 66).

Liberalizem je imanenten dispozitivu varnosti, in obratno, dispozitiv varnosti je imanenten liberalizmu. Da bi se lahko izdelovalo svobodo, se mora družbo nenehno braniti pred posameznimi interesi in posamezne interese pred družbo. Razvidno je, da pri liberalni umetnosti vladanja nevarnost ne prihaja od zunaj, ampak iz notranjosti. Da bi se proizvajala svoboda, se mora zagnati ogromna mašinerija nadzorovanja in discipliniranja, ki je v temelju biopolitična, izvaja se na ravni eksistence subjekta kot takega, skrbi za njegovo eksistenco, in ne le na ravni politične odločitve *ubiti ali pustiti živeti*. »Ni liberalizma brez kulture strahu« (prav tam, 67).¹⁰ Liberalizmu je notranje nenehno upravljanje z nevarnostjo, ki izhaja iz populacije same in ki se nenehno korigira preko dispozitivov varnosti, temelječih na projektivni in preventivni kalkulaciji.

Kot rečeno, vprašanje, kako ne vladati preveč, ki je bistvo tega, kar imenujemo liberalna vladnost in ki transfromira vladnost razloga države, izhaja iz epistemološke prepreke, kajti obstaja realnost, ki jo moramo razumeti iz nje same in ne iz prava, kakor lahko razumemo oblast suverena nad podložniki. Problem liberalne vladnosti je točno to: prostor, na katerega se nanaša suverenova oblast, je hkrati tudi prostor, kjer deluje posebna ekonomska realnost, ki je ne moremo razumeti

¹⁰ In če nadaljujemo: »V 19. stoletju se tako pojavi pravo izobraževanje o nevarnosti, cela kultura nevarnosti, ki je povsem drugačna od velikih groženj apokalipse, denimo kuge, smrti, vojne, s katerimi se je hranila politična in kozmološka domišljija srednjega veka in še 17. stoletja. Izginili so jezdec apokalipse in, nasprotno, nastopile, nastale, vdrle so vsakdanje nevarnosti, ki jih nenehno oživlja, reaktualizira, spravlja v obtok nekaj, kar bi lahko imenovali politična kultura nevarnosti iz 19. stoletja; sredi 19. stoletja imate nastanek kriminalnega romana in novinarskega zanimanja za zločin; imate vse te kampanje v zvezi z boleznijo in higieno; pogledajte, kaj vse se dogaja s seksualnostjo in strahom pred izrojenostjo: izrojenostjo posameznika, družine, rase, človeške vrste« (prav tam).

preko prava, ampak preko njej lastne racionalnosti, prav zato ji ne moremo vladati na način, kot suveren vlada svojim podložnikom. Kako potemtakem vladati temu prostoru, da bi spravili heterogenost in ireduktibilnost suverenosti in politične ekonomije? Kot vedno ima zgodovina in z njo retrospektivno tudi Foucault rešitev: obstaja polje, ki zajame oboje, reče se mu civilna družba, kasneje pa tudi samo družba. Koncept civilne družbe, katerega diskurz se prične tekom 18. stoletja in ki postane ključen koncept moderne politike, seveda ni zgodovinsko-naravna danost, ki bi kot taka omogočala notranjo omejitev oblasti, ampak je to površina nanašanja moderne liberalne tehnologije vladanja. Foucault izpostavi trojno naravo tega pojma, ki, kot prvo, vključuje delovanje družbenih razmerij, ki niso niti ekonomska niti pravna; kot drugo, civilno družbo razume kot mesto zgodovine, ki se izmakne pravno-mitološki naraciji; in kot tretje, civilni družbi pripiše imanentno delovanje oblasti in notranji princip vladanja, »spontano sintezo in spontano podreditev«, ki ga mora politična oblast upoštevati in vključevati (prav tam, 283). »Vseprisotnost vladanja, vladanje, ki se mu nič ne izmakne, vladanje, ki vendarle spoštuje posebnost ekonomije: to bo vladanje, ki bo upravljalo s civilno družbo, ki bo upravljalo z narodom, ki bo upravljalo z družbo, ki bo upravljalo z družbenim« (prav tam, 270). Takšna je Foucaultova zgodba o nastanku modernega političnega reda, ki mu rečemo tudi liberalno-demokratski politični red in ki ga po Foucaultu ne moremo misliti brez liberalne vladnosti, katere del je.

Med drugim tudi zato, ker Foucault na ta način naredi epistemološki in genealoški rez pri konceptiji subjekta. Realnost civilne družbe kot mesto nanašanja moderne liberalne vladnosti, ki spravi heterogenost in ireduktibilnost politične oblasti in politične ekonomije, namreč vključuje tudi določeno upravljanje interesa, ki preči režim tržnega ravnovesja in režim javne oblasti, družbeno korist in ekonomsko bogastvo, svobodo kot neodtujljivost pravic in svobodo kot neodvisnost vladanih. Teritorij civilne družbe tako naseljuje in vanjo vključuje subjekt, ki ni preprosto reduktibilen na subjekt *homo juridicus*, razcepljen subjekt pravice in dialektike zakona, marveč ima povsem svojo logiko delovanja. To je subjekt *homo economicus*, »nekakšen nenadomestljiv in ireduktibilen atom interesa« (prav tam, 265). *Homo economicus* je subjekt, ki ni podložen zakonu, ampak subjekt, ki sledi lastnemu interesu. To je subjekt individualnih in neprenosljivih izbir, kot začne nastopati že pri Locku (prav tam, 249).

Liberalna vladnost in iz nje izhajajoča razmerja moči je umetnost vladanja, ki bazira na in upravlja z nečim takšnim, kot je interes. S tem trčimo ob famozno Smithovo teorijo nevidne roke in mehanike ekonomskega uravnavanja skozenj interes vsakega posameznega ekonomskega subjekta.

Teorijo, ali, če kdo želi, mitologijo, nevidne roke, Foucault bere natanko kot epistemološko blokado, ki ekonomski proces menjave in ustvarjanja bogastva misli kot nespoznatno, kot delujoče iz samega sebe, kot imanenco. Kljub temu da *homo economicus* sledi svojemu interesu in da pravzaprav mora slediti svojemu interesu, se dogaja postopek totalizacije, ki upravlja s skupnim interesom, to je s prosperiteto skupnosti. Ta in takšen proces je neviden natanko zato, ker je posamezniku nespoznat, kajti, kot rečeno, posameznik zgolj sledi in mora slediti svojemu interesu.

Tako kot ima svoj interes, toda na popolnoma drug način, tudi zgodovina. In genealogija, kakršno prakticira Foucault, ki se bolj kot na liberalno umetnost vladanja sklicuje na tisto, kar z njo prelomi in jo notranje preoblikuje: neoliberalizem. Ta, nanašajoč se predvsem na nemško pred- in povojno ordoliberalno ter ameriško povojno neoliberalno teorijo, stoji in pade natanko na točno določenem pojmovanju subjekta interesa, subjekta *homo economicus*. Politično-epistemološki prelom, ki ga izpelje neoliberalizem in ki notranje reorganizira moderno liberalno vladnost, tako da nemara lahko govorimo o neoliberalni vladnosti, izhaja iz kritike klasične ekonomije, ki pri teoriji ekonomskega procesa ne upošteva dela. Neoliberalna vednost teorijo ekonomije izpelje iz proučevanja izključujočih izbir, ki jih mora subjekt izbrati, da bi dosegel in pridobil nek pičli vir. Ekonomija tako izhaja iz mehanike človeškega delovanja, ki je strateško racionalna, pa četudi nespoznatna. »Analiza mora izluščiti, kakšna je bila računica, ki je morda nerazumna, ki je morda slepa, ki je morda nezadostna, vendar je računica, zaradi katere se je posameznik odločil, da bo pičle vire porabil raje za ta kot za kakšen drug cilj« (prav tam, 202). Drugače povedano, dela ne moremo razumeti kot abstraktnega predmeta, ki producira, temveč kot dejaven ekonomski subjekt; zmožnost delati in producirati ne moremo ločiti od tistega, ki dejansko dela in proizvaja, upoštevati je potrebno subjektiviteto subjekta dela. Subjekt postane sam sebi kapital, postane subjekt in objekt investicije ter subjekt in objekt dohodka: teorija človeškega kapitala.

Ključna konsekvence neoliberalnega politično-epistemološkega obrata znotraj liberalne vladnosti je posplošitev modela ekonomskega delovanja na eksistenco in delovanje subjekta kot takega, s tem pa tudi na celotno polje družbenih in naposled političnih delovanj. V tem je bistveni rez, ki ga neoliberalni program vladanja naredi napram liberalnemu programu. Klasični liberalni *homo economicus*, klasično sebstvo, ki sledi lastnemu interesu in se preko tega podreja harmoniji skupnega interesa, je subjekt, ki se ga pusti-delati. Lahko bi rekli, da je vladnostno nedotakljiv. »Sedaj pa«, pravi Foucault, ko govori o neoliberalnemu programu vladanja, »*homo economicus*, se

pravi tisti, ki sprejema resničnost ali ki se sistematično odziva na spremembe v variabliah okolja, ta homo economicus nastopa ravno kot to, s čimer je mogoče razpolagati, kot tisti, ki se bo sistematično odzival na sistematične spremembe, uvedene v okolje» (prav tam, 246). Razlika med liberalno in neoliberalno vladnostjo je potemtakem ta, da liberalne tehnologije oblasti privzamejo trg kot politično in epistemološko blokado, kot polje delovanja, katerega meje so urejevalni princip, kako ne vladati preveč, medtem ko neoliberalne tehnologije oblasti trg privzamejo kot urejevalni princip vladanja. To je vladnostno načelo, ki ga zastavi nemški ordoliberalni program, do konca pa ga izpelje in radikalizira ameriški neoliberalni program.

Drugače rečeno, v klasičnem liberalizmu se je od vladanja zahtevalo, da spoštuje obliko trga in pusti delati. Tu pa se 'pustiti-delati' obrne v 'ne pustiti-delati' vladanju, in sicer v imenu zakona trga, ki bo zagotovil izmero in oceno sleherne dejavnosti vladanja. 'Pustiti-delati' se tako obrne in trg ni več načelo samoomejevanja vladanja, je načelo, obrnjeno proti vladanju. Je nekakšno stalno ekonomsko razsodišče nasproti vladanju. Če je 19. stoletje poskušalo nasproti in proti nezmernosti delovanj vladanja vzpostaviti nekakšno upravno sodstvo, s katerim bi bilo mogoče ocenjevati delovanje javnih oblasti v pravnih terminih, imamo tukaj neke vrste ekonomsko razsodišče, ki hoče oceniti delovanje vladanja v strogo ekonomskih in tržnih terminih (prav tam, 225).

Rodi se nova umetnost vladanja, neoliberalni tip vladnosti, ki bazira na dotični politično-epistemološki singularnosti. Trg ni zapreka vladanja, ampak model, preko katerega se vladanje šele vzpostavi. Vladanje postane stroj, ki nenehno deluje, ustvarjati mora okolje, formalni okvir igre. Kajti ekonomski proces ni naraven in spontan, temveč je to področje urejenih odnosov. Ekonomski proces ni proces, iz katerega bi izhajala druga razmerja, ki bi bila njegova ideološko-fantazmatska in institucionalna podpora, ampak je to pravno in družbeno institucionaliziran sistem. »To je celota pravil, ki določajo, kako mora vsakdo igrati igro, nihče pa ne ve, na skrajni točki, kakšen bo njen iztek. Ekonomija je igra in pravno institucijo, ki jo uokvirja, moramo razumeti kot pravilo igre« (prav tam, 158). Ekonomska razmerja in druga družbena razmerja niso niti v kavzalnih niti v naddoločenih odnosih, temveč povsem na isti, imanentni ravni. Kot bi rekel Foucault, na ravni dispozitiva. Tu sta si (neo)liberalna in Foucaultova epistemologija nevarno blizu, takorekoč stojita s hrbtom ob hrbtu, toda hkrati si tudi ne bi mogla biti bolj nasproti, Foucault namreč pri razumevanju družbenih razmerij ne izhaja iz oblasti ekonomije, temveč, povsem nasprotno, iz ekonomije oblasti.

Epistemološki rez, ki ga opravi neoliberalizem, predvsem v odnosu do liberalizma, je tako

predvsem v tem, da trga ne razume naturalistično. Kot je govoril nemški ordoliberalizem: kolikor trg razumemo preko načela pustiti-delati, zapademo v naturalizem. Trg ni naravna danost, temveč umetni konstrukt, okolje, ki ga je potrebno nenehno poustvarjati. Toda to okolje ni okolje menjave, ki temelji na ekvivalenci, kot pri klasičnem liberalizmu, temveč okolje konkurence, ki temelji na raznolikosti. Neoliberalizem prekine z modelom množične družbe in družbe spektakla, pri katerem je menjalna vrednost model družbenih odnosov in poteka discipliniranje na podlagi načrtane norme. »Umetnost vladanja, ki so jo leta 1930 zastavili ordoliberalci in ki je sedaj postala zastavitev večine držav v kapitalističnem svetu, absolutno noče ustanoviti takšne družbe. Nasprotno, doseči hoče družbo, prirejeno niti blagu niti uniformnosti blaga, temveč mnogoterosti in raznolikosti podjetij« (prav tam, 141). Neoliberalni subjekt ni več subjekt enakega, tako kot liberalni subjekt, marveč subjekt različnega. Neoliberalni subjekt ni več subjekt menjave in potrošnje, ampak subjekt podjetja in proizvodnje – subjekt kot podjetnik samega sebe.

Vrnemo se lahko na mesto, kjer smo začeli, na mesto dispozitiva varnosti. Neoliberalen subjekt je namreč subjekt določenega okolja, ki mu Foucault pravi dispozitiv varnosti. Če ponovimo, deluje varnost na logiki okolja in njeni imanentni izravnavi skozi neskončen proces normalizacije. Kot pokaže Foucault na primeru razdelave neoliberalne teorije kaznovanja, subjekt ni več antropološki in psihološki subjekt, ampak je že sam določena variabla okolja. Subjekt je sveženj relacij, ki so podrejene mehaniki racionalnosti. »Racionalno vedenje je vsako vedenje, ki je občutljivo na spremembe v variablah okolja in ki se bo na njih odzivalo na nenaključen način, torej na sistematičen način, ekonomijo pa bo tako mogoče opredeliti kot znanost sistematičnosti odziva na variable okolja« (prav tam, 245). Kolikor liberalno politično-epistemološko polje odpre biopolitičen problem, kako vladati subjektom, če so hkrati subjekti zakona in živa bitja, toliko neoliberalizem ta problem nadaljnje problematizira na način, da biopolitičnega subjekta, ki je subjekt govornice, dela in življenja, kot to Foucault pokaže v *Besedah in rečeh*, spravi pod govorico in življenje etike dela - ekonomije računic stroškov in investicij. »Bistvena lastnost neoliberalne racionalnosti je trud za skladnost med odgovornim in moralnim posameznikom ter ekonomsko-racionalnim posameznikom. Stremi h konstrukciji odgovornih subjektov, katerih moralne kvalitete bazirajo na dejstvu, da racionalno vrednotijo stroške in koristi določenega delovanja napram drugemu delovanju« (Lemke 2002, 12).

Biopolitika in mehanika racionalnosti subjekt odpre neki povsem specifični etiki. Kot pokaže Rose (Rose 1997), je specifikacija etike osebnosti najbolj fundamentalna karakteristika te nove umetnosti

vladanja, ki preveva vse dele političnega spektra in področja delovanja sodobnega subjekta, tako da nenehno briše sled oblastnega in političnega delovanja. »Regulacija obnašanja postane zadeva želje vsakega posameznika, da bi sam sebi vladal svobodno in v službi maksimizacije sebi lastne verzije sreče in izpolnitve, vendar takšna eksistenčno-stilna maksimizacija v istem momentu, ko se razglasi za proizvod svobodne izbire, vsebuje razmerje do avtoritete« (Rose in Miller 2008, 215). Problem neoliberalizma namreč niso le politično-ekonomska razmerja, ampak to, kar Foucault imenuje odnos do sebe, sebstvo, subjektiviteta. Če koncept vladnosti razširi teoretski horizont na način, da poveže politično anatomijo telesa, na katerem se vrši poves subjektivacije, z moralnimi in političnimi formami eksistence (Lemke 2011a, 166), je treba k temu dodati, kar je povsem razvidno, da perspektiva vladnosti ne odpira le novo problemsko perspektivo, kako vladati drugim, temveč tudi in predvsem kako vladati sebi. Ne le, kako delovati na drugo delovanje, temveč tudi kako delovati na lastno delovanje. Kar sproži redefinicijo genealogije subjekta: »Beseda *subjekt* ima dva pomena: podložnik nekoga drugega – preko kontrole in odvisnosti; priklenjenost na lastno identiteto – preko vesti in vedenja o sebi« (Foucault 1991, 106–107). Ko namreč začne delati genealogijo priklenjenosti subjekta na samega sebe, Foucault kmalu odkrije, da so postopki, s katerimi se posamezen subjekt priklene na samega sebe, posebna realnost odnosa do sebe, katere zgodovino je potrebno šele napisati.

Da bi analiziral to, kar je bilo pogosto označeno kot napredek spoznanj, se mi je zdelo nujno napraviti teoretičen premik: to me je vodilo, da sem se vprašal o oblikah diskurzivnih praks, ki so artikulirale znanje. Prav tako je bil teoretičen premik potreben za analizo tega, kar se pogosto opisuje kot izražanje 'oblasti': to me je napeljalo k spraševanju o številnih odnosih, odprtih strategijah in razumskih tehnikah, ki izražajo izvajanje oblasti. Kazalo je, da se je zdaj treba lotiti tretjega premika, da bi analiziral tisto, kar je označeno kot 'subjekt'; treba je bilo odkriti, katere so oblike in posameznosti odnosa do samega sebe, s katerimi se posameznik vzpostavi in prepozna kot subjekt (Foucault 1998b, 6).

Berimo natančneje: analizirati moramo tisto, kar je označeno kot subjekt in ne enostavno tisto, kar je subjekt. Subjekt tako ni nič drugega kot reprezentacija, ki tendira k enotnemu pojmu in objektivnemu pomenu. Kot bi rekel Nietzsche (Nietzsche 1989, 23): pojmovna mumija. Točneje, kategorija subjekta je dolgo, predolgo pokrivala in mistificirala neznan(sk)o in mnogotero zgodovinsko polje, znotraj katerega so posamezniki imeli odnos do sebe. Mistificirala ga je s podobo univerzalnega in unitarnega subjekta, ki kot transcendentalno mesto pogojuje realne subjekte. Ko pa z operacijo genealogije misel, ki predpostavlja homogenost subjekta, suspendiramo,

se nam zgodovinsko polje odnosa do sebe sprosti v vsej svoji razpršenosti in ne(do)ujemljivosti. Foucault namreč ni nikoli preprečil, da ne bi govorili o subjektu, pa vendar šele z odnosom do sebe temu konceptu podeli ireduktibilno dimenzijo (Deleuze 2010a, 87), brez katere ne moremo misliti procesa subjektivacije.

2.2.2.2 VLADAJ SI SAM! TEHNOLOGIJE SEBSTVA (Kratka genealogija vladnostnih procesov II.)

Motijo se teze, in teh ni malo, ki mislijo, da Foucault sebstvo in posledično subjekt odkrije in iznajde skozi pozitivnost antičnega arhiva. Prej in natančneje velja obratno, Foucault odpre antični arhiv, ker ga k temu napelje genealogija form sebstva in subjekta, kakor ga producirajo sile liberalne in neoliberalne politične-epistemologije. Sebstva in subjekta, katerega dolgo genealogijo spravijo na delo Foucaultove analize po letu 1979, ne odkrije Foucault, temveč liberalna in neoliberalna vladnost. In če trdi, da je predolgo vztrajal na problemu podrejanja (Foucault 1999, 162) in da poleg praks podrejanja obstajajo tudi prakse svobode ter da moramo materialno konstitucijo subjekta zapopasti ne le skozi tehnologije oblasti, temveč tudi skozi tehnologije sebstva,¹¹ lahko to interpretiramo tudi na način, da liberalna in neoliberalna vladnost ne delujeta le skozi prakse podrejanja in tehnologije oblasti, ampak predvsem skozi prakse svobode in tehnologije sebstva – točneje: da je pri teh vladnostih na delu nekakšna historično singularna korelacija. Konceptualno rečeno, je mesto te korelacije vladnost:

Recimo: upoštevati moramo interakcijo med tema dvema tipoma tehnologij – tehnologijami dominacije [in oblasti] ter tehnologijami sebstva. Upoštevati moramo mesta, kjer se tehnologije dominacije nad posamezniki zatečejo k procesom, s katerimi posamezniki delujejo nase. In obratno, upoštevati moramo mesta, kjer so tehnologije sebstva integrirane v strukture prisile in dominacije. Mesto kontakta, kjer so posamezniki vodeni s strani drugih in ki je povezano z načinom, na katerega vodijo samega sebe, je, vsaj tako mislim, vladnost (prav tam, 162).

Natančneje je to mesto liberalne in neoliberalne vladnosti, morda celo mesto njunega križanja in kroženja. Kajti to je mesto, kjer podrejanje drugim poteka preko vladanja sebi. Posledično subjekt nastaja kot variabla odnosa do sebe – variabla, ki pa je lahko mišljena in delujoča le kot variabla dispozitiva varnosti.

Foucault predpostavlja, da ima tovrsten historično edinstven obrat subjekta k samemu sebi neko povsem edinstveno genealogijo, brez katere ne moremo razumeti vladnosti kot načina podrejanja skozi odnos do sebe.

¹¹ Nekje drugje pa Foucault – v širšem smislu – govorimo o štirih tehnologijah: tehnike produkcije, ki nam omogočajo upravljati s predmeti, tehnike znakovnih sistemov, ki omogočajo upravljati z znaki in simboli, tehnike oblasti in tehnike sebstva (Foucault 2007b, 262).

[Z]akaj in kako izvajanje oblasti v naših družbah, izvajanje oblasti kot vladanje ljudem, zahteva ne le dejanja poslušnosti in podrejanja, temveč dejanja resnice, v katerih so posamezniki, ki so subjekti razmerij oblasti hkrati tudi subjekti kot akterji, pričevalci in objekti v manifestaciji procedur resnice? [...] Zakaj oblast zahteva in zakaj je tisoče let [...] zahtevala, da posamezniki ne rečejo le, 'tukaj sem, ta, ki uboga', ampak tudi 'to je to, kar sem, jaz, ki ubogam, to je to, kar sem, to sem videl, to sem naredil'? (Foucault 2014, 82)

Tu se precej jasno kaže prej omenjeni problem subjekta kot funkcije podrejanja in funkcije resnice/vednosti o sebi, ki ga skuša misliti skozi koncept in prakso aleturgije. Ta ni nič drugega kot dejanje resnice oziroma politični-epistemološki dogodek oziroma performativni govorni akt, kjer je posameznik obenem tako subjekt kot objekt, pa tudi pogoj in legitimacija izrekanja resnice. Primer takšnega aleturgičnega dejanja, ki mu Foucault posveti največ pozornosti, je praksa spovedi in/ali izpovedi, ki temelji na metodi priznanja. Tu se Foucaultov miselni krog sklepa in spiralno razveja, kajti, kot pokaže na primeru norosti in seksualnosti, postane priznanje ena dominantnih metod proizvodnje vednosti in resnice o nas samih.

Priznanje funkcionira kot tehnologija oblasti, saj je dolžnost priznanja »utelešena v nas tako globoko, da je več ne dojemamo kot učinek oblasti, ki nas prisiljuje; nasprotno se nam zdi, da resnica, v najbolj skritem kotu nas samih samo 'prosi', da pride na dan; in če se ji pri tem ne ustreže, pomeni, da jo zadržuje neka sila, da jo pritiska nasilnost neke oblasti in da se bo končno lahko izrazila samo za ceno nekakšne osvoboditve« (Foucault 2000c, 64). Priznanje mistificira dejstvo, da resnica subjekta prihaja iz zunanosti in ne iz notranosti, da je historično konstituirana s prisilo priznanja. Praksa izpovedi in priznanja funkcionira kot tehnologija oblasti, toda hkrati tudi kot tehnologija sebstva; funkcionira kot tip vladanja sebi in drugim, v katerem ni treba samo ubogati, ampak tudi izjavljati, kaj smo in na ta način producirati resnico o sebi. Kot takšen tip vladanja sebi in drugim se praksa izpovedi in priznanja konstituira skozi prej omenjeni pastoralni tip oblasti, značilen za krščanski politično-epistemološki (u)stroj. Krščanstvo namreč sestoji iz dveh režimov resnice: na eni strani je to skozi tekst objektivno razodeta resnica, na drugi pa subjektivno dejanje resnice skozi priznanje.¹² Da bi se subjekt lahko zveličal, tako ne zadostuje ideološka identifikacija z razodeto in reificirano resnico Besede, ampak spoznanje resnice o samem sebi, ki je kakopak resnica greha. In da bi lahko skrbel za zveličanje verujočih, ima lastninsko pravico nad tovrstno akumulirano resnico vsakega posameznika prav pastor. Izrekanje resnice o sebi ne more potekati

¹² Zaradi metode, ki se opira na koncept ideologije, se po večini ukvarjamo zgolj s prvim režimom (Foucault 2014, 83).

brez izrekanja Drugemu, brez konkretiziranega drugega v funkciji pastora. Pastorjevo uho, ki se mu izpoveduje subjekt, je oblastna membrana, preko katere se prenaša odnos protobiopolitične podreditve.

Praksa izpovedi pa ni striktno krščanski produkt, kot določen obrat k sebi je funkcionirala tudi že v obdobju antike in helenizma. Toda izpoved pri Starih ni predpostavljala obstoja resnice subjekta, do katere bi se moral subjekt na vsak način dokopati, pač pa prej njegovo pragmatično naravnost delovanja, ki zahteva neko konstrukcijo resnice o njemu samem. »Hermenevtika sebstva«, kakršno sta od subjekta zahtevali antična in helenistična kultura sebstva, ne postavlja »vprašanja odkrivanja resnice, skrite v subjektu, ampak vprašanje spominjanja resnice, ki jo je subjekt pozabil«. To, kar je subjekt pozabil, »ni niti on sam, niti njegova narava, niti njegov izvor«, prav zato »subjekt ni operativni temelj za obskurni proces, ki mora biti dešifriran, ampak mesto, kjer se v formi spomina združijo pravila delovanja« (Foucault 2009b, 165–166). Da bi spoznal notranjo partikularno resnico samega sebe, mora pri krščanstvu subjekt izpovedati ter priznati svoje grehe, ki niso predmet realiziranega dogodka, ampak fantazme, ki podvojuje in ovija resnico »mesa« kot resnico njegovega padca in razcepa. Nasprotno pa pri Starih, vsaj pri stoikih, predmet izpovedi, kolikor se ta pojavlja, ni fantazma, temveč dogodek; je (u)merjenje skladnosti dejanskega delovanja in pravila delovanja. Minimum razlike med antično in krščansko prakso izpovedi je naposled to, da mora krščanski subjekt opraviti celotno arheologijo njega samega, da bi resnico, ki je resnica negativnosti, lahko tudi odpravil, medtem ko mora antični subjekt opraviti celotno konstrukcijo njega samega, da bi resnico, ki obstaja izven njega samega, lahko šele poustvaril. Še drugače: pri krščanstvu se resnica subjekta, ki je njegova notranjost, pozunanji, takorekoč reificira, medtem ko je v antiki resnica subjekta, ki mu je zunanja, ponotranjena.

Foucaulta mišljenje obrata k sebi in njegove genealogije pripelje do tega, da lahko zapiše, kako subjekt in njegovo sebstvo, ali, kot še pravi, odnos do sebe, nista nič drugega kot korelat tehnologije, vgrajene v zgodovino, tako da je vsakokratno sebstvo le korelat določene tehnologije. Kot smo že videli, takšnim tehnologijam za razliko od tehnologij oblasti pravi tehnologije sebstva. Medtem ko tehnologije oblasti »z določanjem obnašanja posameznikov in z njihovim podrejanjem določenim ciljem ali dominaciji objektivirajo subjekt«, tehnologije sebstva »posameznikom omogočijo, da sami ali prek drugih delujejo na svoja telesa in na svojo dušo, na svoje misli in obnašanja ter na svoj način obstajanje; da se transformirajo, zato da dosežejo določeno stanje sreče, čistosti, modrosti, popolnosti ali nesmrtnosti« (Foucault 2007b, 262). Tehnologije sebstva so prakse

in postopki, s katerimi posamezniki delujejo sami nase, da bi se (trans)formirali. Tehnologije sebstva so mnogotere prakse: filozofija, znanost, politika, šport, umetnost, glasba itn. »Practiciranje je kompleksno in mnogotero področje« (Foucault 2008, 279). Sploh pa vprašanje ni več, kaj so tehnologije sebstva, marveč *kako* so neke prakse tehnologije sebstva, kakšno sebstvo proizvajajo.¹³ Kljub temu da so tehnologije sebstva prakse, s katerimi se posamično sebstvo nanaša na samega sebe, pa Foucaultovo vprašanje, »kako smo začeli prek kakšne politične tehnologije posameznikov sebe prepoznavati kot družbo, kot element družbene entitete, kot del nacije ali države« (Foucault 2007b, 140), kaže na to, da tehnologije sebstva ne moremo ločiti od mehanizmov, s katerimi se konstituira neka družbena vez. Ni odnosa do sebe brez odnosa do drugega, in, kot nas uči Foucault, ni odnosa do drugega brez odnosa do sebe.

Če Foucault logiko oblasti opredeli kot logiko delovanja na drugo delovanje, potem moramo logiko sebstva opredeliti kot logiko delovanja na lastno delovanje. Razliko med delovanjem na drugo delovanje in delovanjem na lastno delovanje pa lahko spet mislimo preko logike sil. Kot bi rekel Deleuze, pri delovanju na drugo delovanje sile delujejo druge na drugo, pri delovanju na lastno delovanje pa sile delujejo same nase. Sila dobi moč, da vzpostavi razmerje do sebe, da naredi pregib na samo sebe, kar Deleuze imenuje *fold*, guba (Deleuze 2010a, 83). Odnos do sebe eksistira kot delo tega nenehnega procesa, kar pove že etimološka razsežnost besede sebstvo. »Tako v grščini kakor v latinščini je koncept, ki se prevede kot sebstvo, le osebni zaimsek, ki ne počne drugega, kakor da nekako implicira 'gubo' ali 'pregib', o katerih govori Deleuze« (O'Leary 2002, 119). Potemtakem odnos do sebe nastopa tudi kot drugo ime za refleksijo in samonanašalnost, s tem da refleksija tu ni (le) predmet mentalne operacije, ampak historično določenih praks, imenovanih tehnologije sebstva. Refleksija ni univerzalno dejstvo, oblikujejo jo različne sile. Določiti moramo, kako določene sile, ki so natanko sile odnosa do sebe, šele omogočijo refleksijo, vgrajeno v različne tehnologije sebstva. Pri tehnologiji namreč ne gre enostavno za rabo nekega objekta, pač pa se preko rabe nekega objekta konstituira nek subjekt, neka specifična eksistenca subjekta. Ker pri tehnologijah sebstva kot objekt nastopi subjekt sam, so tehnologije sebstva načini, na katere uporabljamo sami sebe in načini, na katere razumemo sami sebe.

¹³ Da pa ne bo pomote: tehnologije sebstva kot zgodovinsko obstoječi načini konstrukcije odnosa do sebe so »vgrajene« že v prakso samo in niso enostavno predmet posameznikovega psihološkega in družbenega konteksta ter izbire. Filozofija kot tehnologija sebstva ni enaka glasbi kot tehnologiji sebstva, ta pa spet ni enaka športu kot tehnologiji sebstva – za razumevanje in pomen vsake tehnologije sebstva bi morali narediti posebno in posamično genealogijo.

Ne vladamo le drugim in nismo vladani le s strani drugega, temveč vladamo tudi sami sebi in smo tudi vladani s strani samega sebe. Kot subjekti se ne konstituiramo le pasivno, preko bolj ali manj fiksnih razmerij oblasti, pri čemer nam, da bi postali konkreten podrejeni in celo izključeni subjekt, ni treba – ali ni omogočeno – vzpostaviti odnosa do sebe, ampak tudi aktivno, preko določenega zavzetja odnosa do sebe (Zevnik 2011, 95; 99). Vsak in vsakokratni odnos do sebe predpostavi sklop vprašanj, »kaj naj naredimo s samim sabo? Kakšno delo naj opravimo na samem sebi? Kako naj z delovanji, v katerih smo cilj, domena, v kateri se izvajajo, instrument, ki ga uporabljamo, in subjekt, ki deluje, 'vladamo samemu sebi'?«. Sklepamo lahko, da tehnologije sebstva »brez dvoma eksistirajo v vsaki civilizaciji, predlagane ali predpisane posameznikom, da na podlagi številnih ciljev svojo identiteto determinirajo, ohranijo ali transformirajo, in sicer skozi razmerja samo-vladanja in samo-spoznanja« (Foucault 2000a, 87). Z razliko med vladanjem drugim in vladanjem sebi, tehnologijami oblasti in tehnologijami sebstva, ter njunim presekom pod pojmom vladnosti Foucault vpelje perspektivo sebstva, ki ni reduktibilna na vprašanje vednosti in oblasti, temveč je na nek način ravno obratno.

Subjekt ni prazno mesto izrekanja in delovanja, kamor ga umestijo sile dispozitiva vednosti in oblastnih razmerij, ni le mesto znotraj politično-epistemološkega diagrama, ampak je prej mesto, kjer on sam, preko določenih praks subjektivacije realizira te epistemološko-politične sile; tako je potrebno, da bi pojmovno prišli do mesta subjekta, razumeti te in takšne prakse subjektivacije, ne pa le delovanje vednostnih in oblastnih mehanizmov, iger resnice in iger podreditve. To je pomembna premestitev, ki integrira tudi vse prejšnje Foucaultove problemske perspektive, kolikor sebstvo postane problemsko polje določitve, kako se v odnos do sebe integrira produkcija vednosti o subjektu in kako funkcionirajo razmerja moči. »Kot pravi, je z obratom k tehnologijam sebstva poskušal najti drugačen pogled na isti problem, ki je že prej okupiral njegovo pozornost – konstitucija subjektivitete znotraj nekusa vednost/oblasti – toda skozi perspektivo etičnega agenta, ki mora vzpostaviti razmerje do lastne subjektivitete« (Heyes 2007, 114). Hkrati z razliko med tehnologijami oblasti in tehnologijami sebstva moramo tako misliti tudi razliko med moralo in etiko.

Foucault namreč naredi razliko med moralo kot kod(eks)om in etiko kot načinom, na katerega se subjekt dejansko moralno subjektivira. »Ena stvar je seveda pravilo vedenja; druga pa vedenje, ki ga lahko merimo po tem pravilu. A še nekaj drugega je način, kako se moramo 'vesti' – se pravi, način, na katerega se moramo sami vzpostaviti kot moralni subjekt, delujoč skladno s

predpisovalnimi elementi, ki sestavljajo kodeks« (Foucault 1998b, 18). Foucault hoče reči, da je kodeks vedno-že inkorporiran v način, na katerega se moramo sami konstituirati kot subjekt. Med predpostavljenim kodeksom in realiziranim vedênjem poteka proces, s katerim se posameznik podredi nekemu kodu, na ta način pa postaja subjekt. Ta proces imenuje natanko proces odnosa do sebe, posledično pa polje etike ni polje odnosa do koda, ampak polje odnosa do sebe. Etično dejanje ni tisto, ki vzpostavi nek odnos do predpostavljenih kod(eks)ov, marveč tisto, ki vzpostavi nek odnos do sebe,¹⁴ ki hkrati vzpostavi tudi subjekt. Kar pa ne pomeni, da sta kod(eks) in odnos do sebe, morala in etika, neodvisna drug od drugega, z odnosom do sebe se seveda vzpostavi tudi odnos do pravil delovanja, ki so kodirana in kodificirana. Prav zato Foucault pravi, da je etika refleksivno prakticiranje svobode, ki pa – spomnimo se – ni nekaj, kar bi oblasti in natančneje vladnosti predhodilo, temveč je njen korelat. »Svoboda je ontološki pogoj za etiko. Etika pa je refleksivna oblika, ki jo prevzame svoboda« (Foucault 2007b, 243).

Da bi pisali zgodovino vladnosti tako ni dovolj pisati le zgodovino tehnologij oblasti, ampak tudi zgodovino tehnologij sebstva, ne le genealogijo oblasti, ampak tudi genealogijo etike. In da bi pisali genealogijo etike, ni dovolj, da bi pisali zgodovino kod(eks)ov, temveč tudi in predvsem zgodovino

načina, na katerega so posamezniki poklicani, da se zgradijo kot subjekti moralnega vedenja. To bo zgodovina obrazcev, ki so ponujeni za vzpostavitev in razvoj odnosov do samega sebe, za razmišljanje o sebi, za spoznavanje, preskušanje, razvozlanje samega sebe, za preoblikovanja, ki jih človek skuša opraviti pri samem sebi. Temu bi lahko rekli zgodovina 'etike' in 'askeze', ki jo razumemo kot zgodovino oblik moralne subjektivizacije in dela s sabo, ki naj bi le-to zagotovilo (Foucault 1998b, 20).

¹⁴ Podobno kot Nietzsche tudi Foucault na historično-pojmovni način prekine z etičnim in dialektičnim primatom odnosa do D/d drugega, ki je, kot piše Badiou (Badiou 1996, 24), navsezadnje tudi nek prevladujoč postmoderni etični modus. Nietzsche in Foucault pa uči, da ni odnos do drugega tisti, iz katerega se enostavno izpelje odnos do sebe, ampak odnos do sebe tisti, brez katerega ni odnosa do drugega. Kljub vsebinskim razlikam bi Foucaultovo genealogijo etike kot odnosa do sebe lahko mislili skupaj z Nietzschejevo genealogijo morale, ki poreklo sodbe in koncepta dobrega kot izhodišče morale polaga v figurativno razmerje gospodarja in sužnja. »[S]odba 'dober' ne prihaja od teh, ki jim je 'dobro' storjeno! Marveč so to bili 'dobri' sami, se pravi imenitniki, mogočniki, visokostoječi in velikodušni, ki so sami sebe in svoja dejanja občutili in določali kot dobra, namreč kot prvovrstna v nasprotju z vsem nizkim, ozkodušnim, prostaškim in plebejskim. Iz tega patosa distance so si šele vzeli pravico ustvarjati vrednote, vtiskati imena vrednotam« (Nietzsche 1988, 217). Dobro vznikne iz distance, ki je natanko distanca gospodarja do sužnja, visokega do nizkotnega, aktivnega do reaktivnega. Nietzscheju se zdi bistveno to, da dobro ne vznikne na strani sužnjev, marveč na strani gospodarjev. Potemtakem se vstaja sužnjevi v morali, kakor pravi, zgodi, ko sužnji apropiirajo sodbo dobrega, in sicer na način da gospodarje imenujejo za zle, v razmerju do teh zlih pa sami sebe za dobre. Rečemo lahko tudi tako: tisti, ki jih Nietzsche imenuje gospodarji, sodbo dobrega izrekajo v odnosu do sebe – »Mi smo dobri« – tisti, ki jih Nietzsche imenuje sužnji, pa to sodbo izrekajo v odnosu do drugega – »Oni so zli«.

In da bi lahko kolikor toliko odgovoril na takšno kompleksno nalogo, Foucault odnos do sebe razcepi na štiri sestavne dele: prvi del, etična substanca, je predmet moralne prakse; drugi del, modus podrejanja, predstavlja način, na katerega in razlog, zaradi katerega so prepoznani določeni imperativi; tretji del je del asketizma oziroma prakse, s katerimi se konstituira odnos do sebe; četrti del pa predstavlja teleologijo samega odnosa do sebe (prav tam, 18–19).

Če skrajno poenostavimo in shematiziramo, razlika med antično in krščansko moralo na eni strani ter razlika med krščansko in moderno moralo na drugi strani ni na ravni kod(eks)a, ampak na ravni odnosa do sebe. »Torej, ne zgodovina moralnega zakona, temveč moralnega subjekta« (Foucault 2008, 284). Primer seksualnosti: medtem ko je bila etična substanca pri Grkih *aphrodisia*, skup želja, ugodij in dejanj¹⁵, je bila pri krščanstvu takšna substanca poželenje. Dalje: medtem ko so se pri Grkih moralnemu kodeksu podredili zaradi politično-estetske izbire, ki nujno vključuje obvladovanje in umerjeno rabo ugodij, so se krščanski moralni subjekti kodeksu podredili zavoljo razodetega zakona na način, da so se ugodju odpovedovali. In medtem ko so grški subjekti obvladovali in umerjali svoja ugodja, da bi potencirali (politično) moč svojega sebstva, so se krščanski subjekti ugodju odpovedovali, da bi sebstvo mortificirali in na ta način dosegli transcendenco *postmortem*. Moderna seksualnost, kolikor je seksualnost po Foucaultu moderen izum, pa preko prakse izpovedi konstituira drugo in drugačno koncepcijo subjekta, ki temelji na odnosu do sebe, izhajajočem iz pozitivnosti človekove narave.

Mislim, da je bil eden izmed velikih problemov zahodne kulture iskanje možnosti hermenevtike sebstva ne na podlagi žrtvovanja, kakor v primeru krščanstva, ampak na pozitivni osnovi [...]. Namen pravnih institucij, medicinskih in psihiatričnih praks, političnih in filozofskih teorij je bil, da bi konstituirale podlago subjektivitete kot korenino pozitivnega sebstva, kar lahko imenujemo permanentni antropologizem zahodne misli. Mislim, da je ta antropologizem vezan na globoko željo po substituciji žrtvovanja, ki je bil v krščanstvu pogoj za odprtje sebstva neskončni interpretaciji, za pozitivno figuro človeka (Foucault 2000a, 229–230).

Sledeč četverni shemi odnosa do sebe je substanca moderne etike seksualnosti želja, modus

¹⁵ »Etično vprašanje, ki se zastavlja, ni: Kakšne želje, kakšna spolna dejanja, kakšna ugodja? Temveč: S kakšno močjo nas nosijo 'ugodja in želje'? Ontologija, na katero se nanaša ta etika seksualnega obnašanja, vsaj v svoji splošni obliki ni ontologija manka in želje; niti ni ontologija narave, ki določa normo dejanj; to je ontologija moči, ki med seboj povezuje dejanja, ugodja in želje. Prav ta dinamični odnos postavlja tisto, kar bi lahko imenovali zrno etičnega doživetja *aphrodisia*« (Foucault 1998b, 30).

podrejanja je (znanstvena) resnica o tej želji, sama uporaba ugodij pa je podrejena teleologiji realizacije avtentičnosti želje subjekta.

Ko Foucault razglasi smrt človeka, razglasi smrt natanko te in takšne figure človeka, njene narave, njen režim subjektivacije in njenega odnosa do sebe. Toda – kaj pa če je Foucault razglasil smrt človeka, jahajoč na valu politično-epistemološkega potresa, na katerem je jahala tudi postmoderna neoliberalna vladnost? Ta namreč na mesto figure človeka inavgurira neko drugo figuro – figuro človeškega kapitala. Subjekt, ki kot podjetnik samega sebe postane variabla, ni več antropološki in psihološki subjekt, normiran skozi režim človekove narave, ampak je prej sam določena variabla okolja, sam sebi lasten produkt. Foucaultov obsežen in precej shematično narisan genealoški krog subjekta se s tem vprašanjem – ki mu bomo odgovarjali kasneje – sklene, zadane ob realnost njegove lastne aktualnosti in se, ker je aktualnost pravzaprav tisto, kar šele postajamo (Deleuze 2007, 12), požene čeznjo.

Nobenega naključja ni, da je Foucault tretji premik, ki je natanko premik h genealogiji obrata k sebi, k samosubjektivacijskemu procesu, izpeljal na obnebju nedokončanega projekta zgodovine seksualnosti. Kajti, da bi lahko govoril o seksualnosti, je moral narediti premik k temu, kar je označeno kot subjekt. Prav pri seksualnosti – in to seksualnosti kot historičnemu režimu – so še kako pomembni načini, na katere se posamezniki morajo in lahko prepoznajo kot subjekti seksualnosti. In prav o seksualnosti, ki temelji na neksusu vednost-oblasti-sebstva, je Foucault govoril kot o historično singularni formi izkušnje (Foucault 1998b, 5), ki jo tu skušamo razumeti kot njegov najbolj kompleksen in najpomembnejši koncept.

2.2.3 HSFI

Ponovimo, kar Foucault piše v uvodu *Uporabe ugodij*, drugemu zvezku *Zgodovine seksualnosti*, kjer za ceno odkritja sebstva, ireduktibilnega procesa samosubjektivacije, seksualnost, poprej razumljeno kot dispozitiv, na novo opredeli kot historično singularno izkušnjo.

Govorjenje o 'seksualnosti' kot o zgodovinsko posebni izkušnji je predpostavljalo tudi to, da lahko razpolagamo z orodjem, ki je primerno za analizo posebne narave in medsebojnih povezav treh osi, ki sestavljajo to izkušnjo: prva os je oblikovanje znanj, ki se nanašajo nanjo, druga sistemi oblasti, ki določajo njeno uporabo, tretja pa oblike, v katerih se posamezniki lahko in morajo prepoznati kot subjekti te seksualnosti (Foucault 1998b, 5).

HSFI (seksualnosti) lahko razumemo le, če v konceptualno-zgodovinsko kalkulacijo prištejemo tudi oblike, skozi katere se posamezniki prepoznajo kot subjekti (seksualnosti), po čemer se HSFI razlikuje od dispozitiva, kajti ta med svoje pojmovne komponente ne vključuje sebstva. Izkušnjo lahko najprej razumemo kot subjektivni aspekt delovanja dispozitiva, pri čemer subjekt ni več mišljen kot rezultat nekega zajetja s strani dispozitiva, temveč kot aktivna sila, ki se mora subjektivirati sama. Subjekt ni dojet kot učinek delovanja točno določenega dispozitiva, temveč kot učinek delovanja točno določene izkušnje, ki pa zajema tudi načine, na katere se subjekt sam prepozna kot subjekt te izkušnje; subjekt, ki mora, da bi postal subjekt, (na sebi) opraviti neko delo, ki je hkrati delo podrejanja in delo svobode. Koncept izkušnje skuša pojmovno vključiti prav tisto, kar je dispozitivu uhajalo, namreč singularnost nekega življenja – etiko.

Ko govorimo o izkušnji kot o Foucaultovem bistvenem konceptu, kar trdimo v tej nalogi, moramo tako upoštevati Foucaultovo preusmeritev fokusa na subjekt, kakor samo ga opisali v prejšnjem poglavju. Po lastnih političnih izkušnjah sredi sedemdesetih in po temeljitih študijah dispozitivov oblasti in temu pripadajočega subjekta začne Foucaulta zaposlovati vprašanje, ki se mu prej ni posvečal: kako subjekt postane subjekt neke izkušnje, kako subjekt postane subjekt norosti ali subjekt kaznovanja. Da bi dovolj dosledno poudaril predrugačeno razumevanje problema subjekta, je Foucault sicer nedosledno registriral nov koncept in mu dal ime historično singularna forma izkušnje. In kot opozarja Agamben, so v filozofiji terminološki problemi pomembni (Agamben 2007, 15). Posledično je naš namen in naša naloga, da se vprašamo, zakaj Foucault tvori ta koncept in zakaj mu da takšno ime.

Če ostanemo pri imenu, ni slaba taktika odpreti kakšen slovar, ki pod geslo izkušnja običajno navaja:¹⁶ kot prvo, spoznanje, ki se veže na nek dogodek; kot drugo, pripetljaj ali doživljaj; kot tretje, dogodek kot tak; kot četrto, kontinuum dogodkov; kot peto, doživljanje ali percepcijo itn. Lahko bi povzeli, da je lekcija, ki jo da pavšalen pregled slovarskega pomena besede izkušnja podobna kot lekcija, ki jo da »fenomenologija percepcije«: izkušnja je dogodek percepcije in afekcije ter posledično dogodek misli in gradnje kognitivnih zemljevidov, s katerimi subjekt orientira svojo eksistenco.

Toda to, da je izkušnja takšen dogodek misli, predstavlja določen problem. Natančneje, predstavlja določen problem, iz katerega se šele porodi določena izkušnja. »Ni prav, če rečemo, da obstajajo problematični dogodki«, v deveti seriji *Logike smisla*, ki jo je Foucault dobro poznal (gl. Foucault 2008), piše Deleuze, »ampak da dogodki zadevajo izključno probleme in definirajo njihove pogoje. [...] Dogodek sam na sebi je problemski in problematičen. [...] S tem seveda problem še ni rešen: nasprotno, kot problem je šele določen« (Deleuze 2013, 67). Foucault temu procesu preprosto pravi problematizacija: to je proces, s katerim določen del realnosti, poprej neslišan in neviden stopi v misel. »Razvitje danega v vprašanje, transformacija skupa ovir in težav v probleme, na katere bodo skušali odgovoriti številni odgovori, konstituira točko problematizacije in specifično delo misli« (Foucault 2000a, 118). Misel deluje skozi problem, misel problematizira, misel eksistira kot problem, zato misel in problem, ki ga misel misli, nista v kavzalnem razmerju, ampak vznikneta hkrati. Problematizacija se vedno kaže v že danem odgovoru. Odgovor je način problematizacije, ta namreč definira pogoje, pod katerimi so lahko dani različni – tudi med sabo kontradiktorni – odgovori, na nek problem, ki to postane skozi sam proces odgovarjanja. »Problematizacija je zmeraj vrsta kreacije; toda kreacije v smislu, da na to vrsto problematizacije iz dane situacije ne moreš sklepati. Šele tedaj, ko se določena problematizacija že pojavi, lahko razumemo, zakaj je bil dan te vrste odgovor na nek konkreten in specifičen vidik sveta. V tem je razmerje med mislijo in realnostjo v procesu problematizacije« (Foucault 2009b, 154). Odgovor šele izumi vprašanje, na katerega odgovarja, misel šele definira problem, ki ga misli. Nazaj k Deleuzovi logiki smisla: »Prekiniti moramo z neko dolgotrajno navado mišljenja, zaradi katere problemskost dojemamo le kot neko subjektivno kategorijo našega spoznavanja, kot nek empirični moment, ki naj bi označeval samo nepopolnost naše metode, se pravi žalostno nujnost, da vsega ne vemo že vnaprej, pri čemer bo ta nujnost izginila, brž ko se bomo polastili vednosti. [...] Problemskost je namreč hkrati objektivna kategorija spoznanja in tudi red bivanja, ki je popolnoma objektivna« (Deleuze 2013,

¹⁶

Tu se sklicujemo na Slovar slovenskega knjižnega jezika.

68). Tisto, kar je, je kot tako problematično, kot problematično pa je znotraj določene problematizacije. Misel in izkušnja sta preko problematizacije imanentni, misel namreč izhaja iz izkušnje, izkušnja pa je tisto, kar skuša misel misliti. Izkušnja nastane skozi določeno formo problematizacije: izkušnja seksualnosti nastane, ko se določena obnašanja postavijo kot problem, ki ga je potrebno misliti in z njim upravljati, prav tako velja tudi za norost ali katerokoli drugo izkušnjo. Bit preko problematizacije postane mišljena, s tem vznikne neka izkušnja s točno določenim načinom védenja in vedênja. Z drugimi besedami, da vznikne neka izkušnja, se mora bit vzpostaviti kot tisto, kar lahko in mora biti mišljeno (Foucault 1998b, 6–7), mišljeno pa postane tako, da postane problem. Problematizacija je ontološki stroj, ki proizvaja dogodke izkušnje.

Razumemo lahko, zakaj je problematizacija predmet tako arheologije kot genealogije – »Arheološka dimenzija analize omogoča analizo samih oblik problematizacije; njena genealoška dimenzija pa analizo njihovega nastanka na temelju praks in njihovih preoblikovanj« (Foucault 1998b, 9) – in zakaj izkušnja postane primarni predmet Foucaultove zgodovine miselnih sistemov – »[Z] 'mislijo' mislim [na] analizo tega, kar lahko imenujemo žariščno točko izkušnje, v kateri se vežejo forme vednosti, normativni okviri vedenja in potencialni načini eksistence za možne subjekte. Te tri elemente, [...] pravzaprav njihovo skupno artikulacijo, lahko imenujemo 'žariščna točka izkušnje'« (Foucault 2010b, 3). Kakor opozarja O'Leary, pa ni smiselno govoriti o žarišču izkušnje, marveč o matrici vsake možne izkušnje (O'Leary 2010, 171).

Foucaultov koncept HSFI in njeno vsakokratno matrico nemara še najbolj pojasnjuje oziroma se mu približuje Williams, ko kot protipol redukcije izkušnje na, kakor pravi, fiksne, lahko pa bi tudi rekli transcendentalne, naddoločitvene oblike uvede koncept strukture občutenja oziroma strukture izkušenj.

Pojem je težaven, toda 'občutenje' smo izbrali zato, da bi poudarili razliko od formalnejših konceptov 'pogleda na svet' ali 'ideologije'. Ne gre le za to, da moramo poseči onkraj formalno veljavnih in sistematičnih prepričanj, čeprav jih moramo seveda vedno vključiti. Gre za to, da se ukvarjamo s pomeni in vrednotami, kot jih dejavno živimo in občutimo, in razmerja med njimi in formalnimi ali sistematičnimi prepričanji se v praksi spreminjajo (tudi zgodovinsko spreminjajo) od formalnega strinjanja z osebnim nestrinjanjem do bolj niansirane interakcije med izbranimi in interpretativnimi prepričanji ter udejanjanimi in upravičenimi izkušnjami (Williams 1997, 253).

Podobno kot Foucault želi tudi Williams poudariti določeno dogodkovnost in kontingentnost realne, živeče izkušnje. Tako se upira pojmovanju vsakokratnih živečih izkušenj kot realizacije določene vnaprej obstoječe strukture ali kot »drugotno pričevanje o spremenjenih družbenih in ekonomskih razmerjih med razredi in v njih« (prav tam, 253).

Govorimo o značilnih elementih impulza, blokade in tonusa, o specifično čustvenih elementih zavesti in razmerij: ne občutenje nasproti mišljenju, ampak mišljenje, kot je občuteno, in občutenje, kot je mišljeno – sedanja praktična zavest, ki ves čas živi in se vzajemno oplaja. Te elemente torej definiramo kot 'strukture': kot sklop s specifičnimi notranjimi razmerji, ki se hkrati ujemajo in si nasprotujejo. Toda definiramo tudi družbeno, še vedno trajajočo izkušnjo, ki je v resnici pogosto ne prepoznamo kot družbeno, ampak velja za zasebno, idiosinkratično in celo izolirajočo [...] (prav tam, 253–254).

Ker struktura oziroma matrica HSFI ni transcendentalna, marveč historična, lahko pogoje HSFI, ki jih mislimo preko procesa problematizacije, definiramo le preko že vzpostavljene HSFI. Natanko to zanima Foucaulta: kako je neka, tudi najbolj intimna izkušnja, vedno že zgodovinsko konstituirana. »[Izkušnja] je omogočena z zgodovinsko sedimentiranimi sistemi vednosti, skupi pravil in norm, in načinom razmerja do sebe. V tem smislu lahko rečemo, da so vse naše izkušnje kreirane ali 'fabricirane', [...] s pogojem, da ta kreacija ni subjektivna izbira, ampak produkt dolge, kolektivne zgodovine« (O'Leary 2010, 174). Izkušnja ni stvar konfrontacije izoliranega subjekta izkustva z zunanjim svetom objektov, ki jim subjekt podeli smisel, pač pa stvar zgodovinske sedimentacije, od katere sta odvisna tako objekt kot subjekt, ki tudi sama nista nič drugega kot zgodovinska sedimentacija.

Bolj fenomenološko gledano skuša Massumi ta proces pojasniti z dvema ravnema iste izkušnje, najprej izkušnje kot izkušnje nekega delovanja, potem pa izkušnje kot izkušnje te izkušnje. »Izkustvo spremembe, izkustvo sprožitve in hkrati doživetje afekta je podvojeno z izkustvom tega doživetja. To podeli gibanju telesa nekakšno globino, ki se ohranja v vseh tranzicijah telesa – akumulira se v obliki spomina, navad, refleksov, želje in teženj. Čustvo pa je način, na katerega osebno izkusimo globino trenutnega doživetja v danem trenutku« (Massumi 2003, 213). Enako velja za zavest, ta ni nič drugega kot mentalna registracija izkustva materialnega prehoda in spremembe. Toda, kolikor Foucault zanima, kako pride do takšne registracije, do te globine, ki ni nič drugega kot subjektiviteta subjekta, ga pri tem zanima – še enkrat – historično materialni proces:

kaj morajo subjekti narediti, da postanejo subjekti določene izkušnje in kakšne posledice so tu na delu?

Ko potemtakem mislimo neko izkušnjo, mislimo neko formo subjekta, ki ga proizvede ta izkušnja. »Izkušnja je racionalizacija provizoričnega procesa, ki rezultira v subjektu, bolje, v subjektih« (Foucault 1990, 253). S tem da izkušnja, kot smo rekli zgoraj, ne proizvede le formo subjekta, temveč tudi formo objekta, ali natančneje, točno določena razmerja subjekta in objekta. Subjekt je tako rezultat nenehnega izkušanja; subjekt se ne konstituira navezujoč se na transcendentalne pogoje njegove subjektivacije, ampak se konstituira preko različnih in razpršenih praks, ki so prepredena z režimi vednosti, oblasti, sebstva, morale in etike. Nikoli nismo en in isti subjekt, kajti subjekt ni forma, ki bi bila identična sami sebi, temveč si na podlagi različnih izkušenj vzpostavlja različne odnose do sebe.

Sami do sebe nimate enakih odnosov, kadar se konstituirate kot politični subjekt, ki bo glasoval ali ki bo govoril na kakšen zborovanju, in kadar poskušate uresničiti svojo željo v seksualnem razmerju. Med različnimi formami subjekta nedvomno obstajajo povezave in prepletanja, vendar pred seboj nimamo iste vrste subjekta. V vsakem primeru igramo, do samih sebe vzpostavimo različne oblike odnosa. Zanima pa me prav historično vzpostavljanje teh različnih oblik subjekta v povezavi z igrami resnice (Foucault 2007b, 249).

Kot smo pokazali že na začetku genealogije Foucaultovega koncepta izkušnje, Foucault popolnoma premesti epistemološko vprašanje, kajti ne sprašuje o resnici izkušnje, marveč o igri resnice skozi izkušnjo. Na tovrstni predpostavki stojijo vse Foucaultove genealogije, najbolj radikalno pa genealogija seksualnosti kot izkušnja, s katero se subjekt subjektivira skozi izrekanje in hermenevtiko resnice o sebi, ki postane resnica njegove seksualnosti.¹⁷

O'Leary povzema:

Lahko bi rekli, da subjekt [...] ni nič drugega kot 'fiktivna enotnost', ki kombinira izkušnje zavesti in samo-zavesti v idealno točko, ki funkcionira kot sidro in kot maska za procese formacije subjekta.

¹⁷ Dilema med tem ali pri našem (političnem) delovanju lahko in moramo izhajati iz izkušnje ali zgolj iz vednosti, je lažna dilema. Foucaultov odgovor je, da vedno že izhajamo iz izkušnje, problem je tako prej v tem, da ne prepoznamo, kako in na kakšen način neka vednost (že) izhaja iz izkušnje.

Kar naredijo Foucaultove analize v svojem persistentnem nominalizmu, je, da obrnejo standardno moderno sliko tega procesa. Ni individualni subjekt učinek ali rezultat transcendentalnega subjekta, marveč je transcendentalni subjekt učinek, hologravska projekcija zgodovinskega in materialnega dela subjektivacije (O'Leary 2002, 118–119).

Foucault na sledi t.i. misli zunanosti, ki je misel zunaj moderne slike tega procesa, radikalno in samosvoje obrne perspektivo: ni namreč subjekt tisti, ki bi tako ali drugače zagotavljal neko izkušnjo, ampak je izkušnja tista, ki producira neke subjekte. Od tod lahko naredimo naslednji logični sklep: ker se subjekt konstituira preko izkušnje, ga ta lahko tudi spremeni; in ker pri tem sam opravi določeno delo subjektivacije, se lahko spremeni tudi sam. Toda ne kar sam od sebe, potrebno se je potruditi, prestopiti je potrebno črto – mejo izkušnje.

2.2.4 FOUCAULTOVA IZKUŠNJA IN NJENE TRANSGRESIJE

Ko dela genealogijo lastne misli, Foucault našteva imena Georgesa Batailla, Friedricha Nietzscheja, Mauricea Blanchota in Pierra Klossowskega. »Kar preseneča in fascinira pri teh avtorjih in kar jim zame daje poglavitno pomembnost, je, da njihov problem ni bil konstrukcija [teoretskega] sistema, ampak konstrukcija osebne izkušnje« (Foucault 2002, 241). Pri tem ne gre za pojmovno in teoretsko podobnost, temveč prej za obstoj skupne teoretsko-eksistenčne prakse, ki jo lahko imenujemo izkušnja zunanosti. Kaufman se takšnemu skupnemu prostoru približa s frazo *delirij hvale*, ki označuje edinstveno prakso tekstualne (iz)menjave med Bataillom, Blanchotom, Klossowskim, Foucaultom in Deleuzom. Bolj natančno: med Bataillom in Blanchotom, Blanchotom in Foucaultom, Foucaultom in Deleuzom, Deleuzom in Klossowskim ter med Klossowskim in Bataillom. Med temi misleci se organizira specifična miselna ekonomija, ki tako na ravni vsebine kot na ravni same forme temelji na različnih izkušnjah zunanosti.

Izhajajoč in gradeč na takšnih patoloških stanjih, kot so mrmranje, bolezen, odsotnost dela, ti misleci kreirajo korporealno ali materialno formo misli. Ta črpa iz telesnih afektov, da bi zgradila novo kohezijo misli, ki konstituira lastno alternativno formo materialnosti. To je forma breztelesne materialnosti, ki je čista energija misli. V tem smislu so hvalilne izmenjave unikatnega pomena ne toliko v tem, kaj rečejo, ampak v tem, kaj počnejo in omogočajo na področju pospešene misli: formo potisnejo do njenih mej, tako da eksces forme pretvori samo vsebino (Kaufman 2001, 10).

Pomembno je potemtakem dvoje; kot prvo, da Foucaultovo misel genealoško pripenjamo na poreklo, ki upošteva miselno linijo Nietzscheja, Batailla, Blanchota, Klossowskega. Še več, Foucault na nekem mestu poleg omenjene linije samega sebe umešča na presek še treh njemu sodobnih miselnih linij. To sta najprej fenomenološka linija in marksistična linija, ki pa ju je Foucault bistveno predrugačil. Namesto *notranje* deskripcije izkušnje, kakor to počne fenomenologija, je skušal narediti deskripcijo njene *zunanosti*, njeno »kolektivno kompozicijo«, za katero pa je bila marksistična analiza »slabo skrojena obleka« (Foucault 1997, 150–151). Foucaultov kroj tako sledi liniji izkušnje zunanosti in tretji, epistemološki liniji zgodovine znanosti Canguilhema in Bachelarda, ki postavlja problem zgodovine resnice. S tema dvema linijama razveže vozle dominirajočih linij francoske povojne intelektualne scene, kot sta fenomenologija in marksizem.

Kot drugo in posledično pa je pomembno, da Foucaultove misli ne moremo pripenjati le na njeno teoretsko koherentnost, ampak na njeno formo materialnosti, lahko bi tudi rekli, na njeno ekonomijo, njeno prakso, njen učinek, na imanentnost misli in življenja. Teza – če ponovimo – ki ji sledimo, je, da je natanko izkušnja tisti koncept, ki zaobjema omenjene razsežnosti Foucaultove misli in na najboljši način pojasnjuje Foucaultov miselni in politično-eksistenčni (u)stroj. Kot smo videli, koncept izkušnje ni miselni sistem, temveč, kot vseskozi skušamo dokazati, zglob misli in življenja, prav zato lahko Foucault reče, da ga zanimajo avtorji, katerih problem je konstrukcija osebne izkušnje.

Bodimo bolj konkretni: kakšno osebno izkušnjo so si konstituirali omenjeni? Nietzsche, Bataille, Blanchot, Klossowski so si, podobno kot Foucault, osebno izkušnjo ustvarjali preko samosvojih filozofskih in umetniških izkušenj, ki pa primarno niso tendirale h konstituciji določene subjektivitete, ampak, temu nasproti, k suspenzu razlike med subjektom in objektom, resnico in fikcijo, mislijo in življenjem, tako da je dejansko prihajalo do procesa razgradnje subjekta. To je opozicijska drža, tako do moderne episteme kot do nemara njene najbolj rafinirane oblike, fenomenologije: »[F]enomenologija skuša ujeti pomen vsakdanje izkušnje, da bi ponovno odkrila smisel, v katerem je subjekt v svoji transcendentalni funkciji odgovoren tako za osnovo te izkušnje kot za njene pomene. Nasprotno pa ima izkušnja pri Nietzscheju, Bataillu in Blanchotu funkcijo izviti subjekta iz sebe, pokazati, da subjekt ni več on sam, da je prignan do svojega uničenja in razkroja. To je projekt desubjektivacije« (Foucault 2002, 241). Takšen projekt pa ne sme biti le spekulativen. »Postaviti subjekta pod vprašaj pomeni, da moramo izkusiti nekaj, kar vodi do njegove dejanske destrukcije, dekompozicije, eksplozije, pretvorbe v nekaj drugega« (prav tam, 247). Projekt desubjektivacije je praksa, ki lahko transformira psihofizični (u)stroj subjekta; je praksa, prakticirana skozi nastop mejne izkušnje.

Poleg izkušnje kot historično singularne forme izkušnje, ki predpostavlja subjektivacijo subjekta, imamo tako opraviti tudi z izkušnjo kot transgresivno in eksperimentalno izkušnjo, ki subjekta de- in re-subjektivira. De- in re-subjektivacija subjekta pa pomeni tudi de- in re-formiranje izkušnje. »Izkušnja je potemtakem meje presegajoč, izzivalen dogodek, pa tudi dominantna historična struktura, ki se jo izziva« (O'Leary 2009, 7). Mejno izkušnjo lahko razumemo (le) v razmerju do HSFI, kot njeno zunanost; hkrati pa jo lahko razumemo (le) po subjektivacijski osi konstitucije sebstva, po notranjosti subjekta: tako tudi ko govorimo o desubjektivaciji, govorimo o osebni izkušnji.

Izkušnja je tako historični kot osebni konstrukt, kajti z mnogovrstnimi tehnologijami sebstva si vseskozi ustvarjamo različne izkušnje, da bi se transformirali in postali drugi. Imamo namreč tehnologije sebstva, ki lahko ustvarijo intenzivne izkušnje in ki so zmožne proizvesti transformacijo same forme subjekta ter njegovega odnosa do sebe, na ta način pa tudi celotno HSFI. Izkušnje bi tako morali meriti po moči in potencialu transformacije subjekta, de- in re-subjektivacije, po intenzivnosti in trangresivnosti, zaradi katere subjekt ni več to, kar je (bil).

Lahko bi rekli, in to bomo tudi storili, da Foucault kot takšno tehnologijo sebstva, ki je zmožna učinka de- in re-subjektivacije, rabi filozofijo. In sicer kot prakso filozofije (iz) izkušnje, ki je pri Foucaultu, kakor mora biti zdaj že popolnoma jasno, ne moremo misliti brez filozofije kot prakse iznajdevanja historične ontologije. Foucaultovo izjavo, da njegova dela niso nič drugega kakor fikcija, moramo tako vzeti povsem zares (Foucault 2000b, 242). Fikcija kot praksa onstran resničnega in neresničnega, kot izkušnja meje diskurza resničnosti. »[F]ikcija ne pokaže nevidno, temveč pokaže, do katere točke je nevidnost vidnega nevidna« (prav tam, 153). Ko Foucault piše historično ontologijo, ko dela genealogijo posamičnih zgodovinskih izkušenj, ne počne nič drugega, kakor da pokaže, do katere točke je nevidnost zgodovine nevidna. Nahajamo se v Foucaultovem svetu fikcije, kjer tudi izkušnja (preteklosti in prihodnosti) ni nič drugega kot fikcija. »Izkušnja je vedno fikcija: izkušnja je nekaj, kar fabriciramo sami sebi, kar ne eksistira prej, bo pa eksistiralo potem« (Foucault 2002, 243).

Z uporabo filozofskih in zgodovinopisnih metod (si) skuša fabricirati neko izkušnjo, vendar fabrikacija ne pomeni historiografskih netočnosti, pač pa način uporabe historiografskega materiala, ki omogoči vznik nove izkušnje. Povedano drugače, izkušnja, ki jo omogoči njegova knjiga, knjiga-izkušnja, seveda bazira na zgodovinski resnici, toda na način njene kreativne pretvorbe.

[M]oj problem ni zadovoljiti profesionalne zgodovinarje; moj problem je konstruirati samega sebe, zraven pa povabiti druge, da delijo izkušnjo tega, kar smo, pa ne samo preteklosti, temveč tudi sedanjosti, izkušnjo naše modernosti na način, da iz nje izidemo transformirani. Kar pomeni, da bi na koncu knjige vzpostavili nov odnos s problemom obravnave: jaz, ki sem napisal knjigo, in tisti, ki so jo prebrali, bi imeli drugačen odnos do norosti, z njenim sodobnim statusom, z njeno moderno zgodovino (prav tam, 242).

Ko skuša proizvesti neko izkušnjo, se ta kaže kot osebna izkušnja, in sicer v dvojnem pomenu;

prvič, Foucaultove zgodovinske študije izhajajo iz osebne izkušnje, ki jo pogojuje točno določena HSFI in skozenjo delujoča razmerja sil. »Kogar zanima zgodovinsko delo, ki ima politični pomen, izkoristek in učinek, lahko to naredi le pod pogojem, da je na nek način vpet v boje, ki potekajo na domeni, ki jo proučuje. Genealogijo psihiatrije sem kot prvo poskušal narediti ravno zato, ker sem imel določene praktične izkušnje v psihiatričnih bolnišnicah, na ta način pa sem se zavedal bojev, linij sil, tenzij in mest spopadov, ki so tam obstajali. Moje zgodovinsko delo je bilo podvzeto le kot funkcija teh bojev« (Foucault 1980, 64). Čemur sledi: »[N]apisal nisem niti ene knjige, ki ne bi bila vsaj malo inspirirana s strani osebnih izkušenj« (Foucault 2002, 244). In drugič, konstruira si neko osebno izkušnjo, ki pa ima kolektivni učinek – tudi na strani tistih, ki knjigo berejo, povzroči podobno transformativno izkušnjo: »Bralci se preprosto znajdejo v procesu, ki je v teku – lahko bi rekli, v teku transformacije sodobnega človeka glede na predstavo, ki jo ima o sebi. Knjiga je delovala v smeri takšne transformacije« (prav tam, 246). Pravzaprav, tako O'Leary, imamo opraviti s tremi plastmi enega dogodka: prva plast predstavlja Foucaultova osebna izkušnja, ki je tako ali tako historično pogojena s strani aktualne HSFI, druga plast predstavlja HSFI, ki nastopa kot objekt študije in je genealoško povezana z omenjeno aktualno HSFI, pa tudi plast tistih, ki so to izkušnjo živeli v času te HSFI, tretja plast pa predstavlja izkušnja tistih, na katere se nanaša analiza te HSFI v sedanjosti. »Kar vidimo, je pot, ki skozi osebno izkušnjo avtorja in skozi investigacijo sledi historične izkušnje neke določene skupine ljudi vodi do izkušnje nedefinirane skupine ljudi v sedanjosti, za katere ima ta historična izkušnja nek odmev« (O'Leary 2010, 179).¹⁸ Še drugače, izkušnja je tako objekt kakor cilj Foucaultove misli (prav tam, 177). Foucault skuša izkušnjo misliti, sočasno pa (si jo) tudi ustvarjati. Foucault ni filozof-instruktor (kako in kaj naj bi bilo), temveč filozof-konstruktor novih izkušenj (kakšne izkušnje bi si še lahko ustvarili).

Kot vidimo, se genealogija preteklega nanaša na aktualnost, znotraj katere smo pozicionirani tudi mi sami kot del neke točno določene izkušnje in temu pripadajoče forme subjekta. Toda, kaj sploh je aktualnost? To je tisto, kar šele postajamo. »Zgodovina, to je arhiv, obris tistega, kar smo in kar nehamo biti, medtem ko je aktualno osnutek tistega, kar postajamo. Tako da je zgodovina ali arhiv tisto, kar nas še loči od nas samih, medtem ko je aktualno tisti Drugi, s katerim že sovpadamo« (Deleuze 2007, 12). Način takšnega navezovanja na aktualnost Foucault definira kot

¹⁸ O'Leary to pokaže na primeru literature. Da bi lahko razumeli realiziran potencial literature kot transformativne izkušnje, moramo poleg same narave fiktivnega diskurza upoštevati tudi kontekst produkcije dela in kontekst recepcije, s tem da tako prvi kakor drugi časovno spreminjata svoje funkcije. »Če želimo transformativnemu efektu, ki ga ima literatura, dati adekvaten pomen, moramo upoštevati tako čas dela kakor čas branja. Kar pomeni, da delo sledi svojemu kurzu kot funkciji spreminjajočih se zgodovinskih kontekstov, medtem ko bralec sledi drugačni, pa zato nič manj kompleksni, poti potencialnih sprememb in blokad. Šele ko se ti dve poti sekata, delo proizvede svoj efekt« (O'Leary 2009, 14).

držo modernosti, izhajajoč iz razdelave Kantovega odgovora na vprašanje, kaj je razsvetljenstvo, ki je hkrati Foucaultov zadnji in tudi najpomembnejši programski dokument.

Foucaultov obrat h Kantu in razsvetljenstvu, s katerim smo tudi začeli genealogijo njegovega koncepta izkušnje, nikakor ne preseneča, še bolj pa ne preseneča samo branje Kantovega odgovora, ki poteka po formi nepozitivne afirmacije, ki ga na nekem mestu pojasni z Blanchotovim principom izzivanja. »Prej kot da bi bil proces misli v smeri zanikanja eksistenc in vrednot, je izzivanje dejanje, ki jih prižene do mej, od tam naprej pa do Meje, kjer ontološki sklep doseže svoj konec; oporekati oziroma izzvati pomeni nadaljevati, dokler ne dosežemo praznega jedra, kjer bit doseže svojo mejo in kjer meja definira bit« (Foucault 2000b, 75). To je natanko definicija transgresije, ki Bataillu ne pomeni zanikanje prepovedi, ampak potrjevanje s preseganjem (Bataille 2001, 32). Kot pravi Foucault: »Transgresija je dejanje, ki vključuje mejo, ozko cono linije, kjer se pokaže blisk njenega prehoda, morda pa tudi njen celoten tir ali celo izvor; verjetno je, da ima transgresija svoj prostor le v liniji, ki jo prekorači« (Foucault 2000b, 73). Transgresija ni le preprosto dejanje prekoračitve mej, ampak dejanje, ki nekaj prižene do njegove lastne meje, do mesta, kjer se to samo razprši, do njegove lastne zunanosti. To delo Foucault imenuje izkušnja in misel zunanosti. Misel – ne več zmožnost, izhajajoča iz subjektive notranosti, marveč nekaj, kar mu vselej prihaja od zunaj, tako da je notranost samo pregib zunanosti (Deleuze 2010a, 80).

Natanko tu tiči pomembnost Foucaultovega koncepta sebstva, njegova »revolucionarnost« (Veyne 1997, 231), kajti, kot je pokazal Deleuze, se odnos do sebe konstituira kot pregib zunanosti, ki tvori in izdolbe lastno notranost. Subjekt nima nobene fiksne notranosti, temveč je učinek nenehnega gibanja zunanosti, ki se guba in pregiba, tako da tvori začasne notranosti. Izkušnja zunanosti kot taka ne more biti nič drugega kot desubjektivacija, ki pa, tako kot transgresija vključuje mejo, vključuje resubjektivacijo.

Foucault seveda Kantu ne pripiše izvor izkušnje in misli zunanosti, temveč princip historične ontologije, ki pa ga lahko mislimo kot transgresivni miselni akt. Cilj Kantovega odgovora na vprašanje, kaj je razsvetljenstvo, je po Foucaultovem transgresivnem posegu natanko transgresivno prestopanje meja, nič drugega kot izkušnja zunanosti. Razsvetljenstvo pri takem branju ni zaključen dogodek v času, temveč odnos do časa kot dogodka. »In z držo mislim na način navezovanja na aktualnost; prostovoljno izbiro, ki jo naredijo določeni ljudje; in nazadnje, način mišljenja in občutenja, tudi način delovanja in ravnanja, ki istočasno označuje razmerje pripadnosti

in se predstavlja kot naloga« (Foucault 2008, 258). To je drža modernosti, ki je način navezovanja na aktualnost. »Vidimo, kako izstopi nov način postavljanja vprašanja o modernosti, ki ni več v longitudinalnem odnosu do Starih, marveč je v odnosu, ki bi ga lahko imenovali 'puščičast' odnos do lastne aktualnosti« (Foucault 2007b, 51). Puščičasto razmerje se kaže v tem, da skuša nek diskurz izreči lastno aktualnost, ki ga omogoča, in ki mu omogoča, da lahko izreka resnico te aktualnosti. Foucault takšen filozofski etos imenuje mejna drža¹⁹ ali zgodovinsko-praktični test meja, ki jih lahko prestopimo.

S tem ne mislim na zavračanje. Postaviti se moramo onstran alternative zunaj – znotraj; biti moramo na mejah. Kritika dejansko pomeni analiziranje in refleksijo mej. Toda če se je Kant spraševal, prestopu katerih mej se mora spoznanje odreči, se mi zdi, da mora danes vprašanje kritike spet postati pozitivno: kaj izmed tega, kar se nam daje kot univerzalno, nujno in obvezno, je posamično, kontingentno in proizvedeno s strani arbitrarnih prisil? Na kratko, gre za to, da kritiko, ki poteka v obliki nujnih omejitev, preoblikujemo v praktično kritiko, ki privzema obliko možnega prestopa (Foucault 2008, 263–264).

Filozofski etos kot drža modernosti lahko preko določenih genealoških operacij povzroči mejno in transgresivno izkušnjo, ki kot izkušnja, po kateri nismo več to, kar smo bili,²⁰ rekonfigurira celoten (u)stroj neke HSFI. Kant, meni Foucault, je utemeljil dve tradiciji, med kateri se deli moderna filozofija: na eni strani je utemeljil filozofijo, ki se sprašuje o pogojih, pod katerimi je možno resnično spoznanje – Foucault temu pravi analitika resnice – in na drugi strani kritiko kot prakso historične ontologije, ki postavlja vprašanje, kaj je naša aktualnost in kakšno je zdajšnje polje možnih izkušenj? (Foucault 2007b, 56–57). »[T]a kritika bo genealoška v tem pomenu, da ne bo iz tega, kar smo, sklenila, česar ne moremo narediti in spoznati, ampak bo iz kontingence, ki je iz nas naredila to, kar smo, izluščila možnost, da prenehamo biti, delati ali misliti to, kar smo, kar delamo

¹⁹ Pri razumevanju Foucaultovega branja Kanta, ki si je pomagalo tudi in predvsem z Bataillovimi očali, nam lahko prav pride tudi naslednji pasus iz odličnega Derridajevega spisa o Bataillu. »Slepa pega heglovstva, okoli katere se lahko organizira predstava smisla, je prav ta *točka*, v kateri tvorijo uničenje, ukinitev, smrt, žrtvovanje tako nepovratni iztrošek, tako radikalno negativnost – tu je potrebno reči *brez rezerve* – da jih sploh ne moremo več določiti kot negativnost znotraj nekega procesa oziroma sistema: točka, kjer ni več niti procesa niti sistema. V diskurzu (enotnosti procesa in sistema) je negativnost vselej hrbtna stran in spremljevalka pozitivnosti. O negativnosti ne moremo govoriti in se tudi nikoli ni govorilo drugače kakor znotraj tega tkanja smisla. Torej suverena operacija, *točka ne-rezerve*, ni ne pozitivno ne negativno« (Derrida 1994, 141). In še: »Daleč od tega, da bi presekala dialektiko, zgodovino in gibanje smisla, ekonomiji uma suverenost ravno daje njen element, njeno okolje, njene neomejujoče robove nesmisla« (prav tam, 143).

²⁰ Tu je znova koristen Bataille, za katerega izkušnja ni zavest o sebi, kajti to ima le človek, temveč občutenje sebe, to pa izhaja iz občutenja mej samega sebe. »Tudi najpreprostejša bitja, menim, se čuti, čuti svoje mej. Če se te meje spremenijo, je bite prizadeto v tem temeljnem občutenju, ta udarec izzove krizo v bitju, ki ima občutenje sebe« (Bataille 2000, 97). Spremembe subjekta, o kateri govorita tako Bataille kot Foucault, so tako rekoč psihofizične spremembe.

in kar mislimo« (Foucault 2008, 264). Kritika izhaja neposredno iz transformativne moči (mejne) izkušnje; kritika namreč ni sodba, ki predpostavlja obstoj koda in kodeksa, po katerem bi se morali ravnati, ampak etično-politični akt, »vrlina« (Foucault 1997, 25), ki predpostavlja proces de- in re-subjektivacije. Kritika in mejna izkušnja sta del enega in istega procesa. Ko se Foucault sprašuje, kaj je kritika, jo kot etično-politično transformacijo pripne na princip *ne biti vladan na ta način*. »Torej, kritika bi bila umetnost prostovoljne nepodredljivosti, reflektirane neobvladljivosti« (prav tam, 32). Kritika ni takšna ali drugačna epistemološka aktivnost, ki pusti subjekta nedotaknjene, temveč praksa desubjektivacije, ki razstavi razmerja sil, s katerimi se subjekt subjektivira ter se podredi sebi in drugim. Ni kritike, če subjekt samega sebe ne izpostavi lastnim mejam, če ne doživi izkušnje zunanosti, če se ne podredi ontološkemu razmesarjenju samega sebe, če ni drzen in če ne tvega lastnega ontološkega zavetja.

Temu sledeč Lemke izpostavi tri elemente kritike po Foucaultu: poleg umetnosti prostovoljne nepodredljivosti in poguma izpostaviti samega sebe je to še problematizacija (Lemke 2011b, 36), temeljni ontološki (u)stroj, ki ni le predmet Foucaultove arheološke in genealoške metode, kot smo pokazali v prejšnjem poglavju, ampak tudi (u)stroj njegove metode. Kajti problematizacija, kakršno prakticira Foucault, je postavitve problema, katerega genealogijo lahko prakticiramo, s tem da je ta postavitve vedno že določena z aktualno problematizacijo. Na primer problematizacija izkušnje seksualnosti je postavljena z aktualno problematizacijo seksualne revolucije in nastanka identitetne politike spola. Foucaultov projekt je natanko ta: problematizacija pretekle problematizacije z mesta sedanje problematizacije, ki pa postaja neka prihodnja problematizacija, s pristavkom, da problematizacija izhaja iz osebne izkušnje in se v njo vrača skozi potencial transgresivne, mejne izkušnje, s katero si subjekt konstituira drugačen odnos do samega sebe.

Tu pa se odpre možnost eksperimentalnega, kajti zgodovinsko-praktični test meja je eksistenčni eksperiment, ki je tako rekoč politični projekt. In sicer natanko na način, da konstituira situacijo transgresije, čiste brezrezevnosti, ki noče in ne želi biti prepoznana s strani političnega reda. Če bi bila prepoznana s strani političnega reda, potem to ne bi bila več možnost njegove transformacije. Foucault namreč naposled mejno izkušnjo razume drugače kot Bataille, to ni le temporalen prostor transgresije, kjer se mejo prestopa, temveč tudi prostor eksperimentalnega, kjer naredi prestop meja sama. Kaj pa je izkušnja drugega kot eksperiment, kar nam govori tudi etimološki izvor besede, izhajajoče iz latinske *experientia*, ki pomeni dejanje poskusa. Izkušnja in življenje nista nič drugega kot konstanten preizkus, konstanten poskus, konstantna zmota. Ko se Foucault v že omenjenem

tekstu, posvečenem Canguilhemu, preko slednjega vpraša, kakšna je vez med konceptom in življenjem, odgovori s problemom zmote in naključja. »In če sprejmemo, da je koncept odgovor, ki ga je življenje samo dalo temu naključju, je treba priznati, da je zmota koren tega, kar ustvarja človeško misel in njegovo zgodovino« (Foucault 2007b, 70). Koncept je odgovor na naključje in zmoto, ki je koren življenja in misli, hkrati pa je koncept že nova zmota. Mejna izkušnja odpre najbolj življenjsko izmed vseh iger: igro eksperimenta, nedoločenosti, kontingence, zmote.

Prišli smo do odgovora na vprašanje, zakaj Foucault rabi in konstruira koncept izkušnje. Na eni strani, ker s tem izrazi eksperimentalen in transgresiven eksistenčni etos, nekakšno trajno revolucionarno virtualnost (Foucault 2007b, 56); na drugi strani, ker izkušnja s svojo uglasitvijo na problem subjekta in njegovega etičnega odnosa do sebe ustreza konceptualni zaježitvi aktualnih problematizacij. Cilj filozofije je vojna proti sedanjosti, pravi Veyne, ko govori o Foucaultu (Veyne 1997, 231). Boj je Foucaultova najbolj pomembna in morda celo najpogostejša beseda. »Na splošno [pa] lahko rečemo«, pravi na nekem mestu, zapisanem leta 1981, »da obstajajo trije tipi bojov: boji proti oblikam dominacije (etnične, socialne in religiozne); boji proti oblikam izkoriščanja, ki individue ločujejo od tistega, kar proizvajajo; boji proti tistemu, kar individue veže nase in jih na ta način podredi drugim (boji proti podvrženosti, proti oblikam subjektivnosti in podrejenosti)« (Foucault 1991, 107). Jasno je, da Foucault takoj zatem zaključi, da je *danes* prevladujoč natanko boj proti dominantni formi subjektivnosti in da danes res ni cilj odkriti, kaj smo, temveč zavrniti to, kar smo. Kot je jasno tudi, da skuša Foucault s konceptoma izkušnje in subjekta stopiti v vrste tega boja. Vprašanje, ki se ga bomo lotili v naslednjem poglavju, pa se sprašuje, koliko je bil pri tem uspešen.

2.3 PRIPIS: ESTETIKA EKSISTENCE PO FOUCAULTU (Kratka genealogija vladnostnih procesov III.)

Nič presenetljivega in novega ni, da pride Foucault do razdelave etičnega apriorija sodobne vladnosti (Rose in Miller 2008, 215) skozi dinamiko konkretnih bojov. In obratno, k dinamiki konkretnih bojov pristopi skozi genealogijo vladnosti, kamor umesti tudi genealogijo sebstva kot tretjo komponento historično singularnih form izkušnje, kot so norost, kaznovanje, seksualnost. Spomnimo se Deleuza in Guattarija, ko pravita, da morajo biti koncepti v razmerju z našo zgodovino, predvsem pa z našimi postajanjem (Deleuze in Guattari 1999, 33). (Foucaultova) izkušnja je tak koncept, saj se tvori v razmerju z zgodovino in aktualnostjo postajanja subjekt preko določenih izkušenj, katerih politično-epistemološki (u)stroj zajema poseben modus eksistence.

Kot smo dejali zgoraj, Foucault z genealogijo neoliberalne vladnosti in še poprejšnjo razglasitvijo smrti moderne figure človeka, ki mu sledi postmoderna neoliberalna figura človeškega kapitala, zadane ob realnost lastne aktualnosti. Neoliberalna vladnost producira izkušnje, katerih (u)stroj je takšen, da se subjekt konstituira bolj ali manj skozi tehnologije sebstva, ki delujejo hkrati tudi kot tehnologije oblasti. »Od tod dalje se povezave med vladanjem nad drugimi in vladanjem nad samim sabo množijo – 'povlajenje' etike, virov, h katerim se posamezniki zatečejo pri razumevanju, načrtovanju in presojanju vsakodnevnega vedenja, strasti in želja« (Rose 1997, 154).

Povlajenje etike pomeni natanko to, da na mesto politike in oblastnih razmerij stopi etično razmerje do samega sebe. Obstaja neko določljivo razmerje med odgovornim in racionalnim subjektom in subjektom življenja kot človeškega kapitala. Problem Foucaultu lastne aktualnosti je modus subjektivitete, njena politično-epistemološko-etična matrica, brez katere težko mislimo produkcijo in reprodukcijo oblastnih ter družbenih (razrednih) razmerij. Kolikor namreč oblastna in družbena (razredna) razmerja mislimo mimo subjektivitete, ki je v ta razmerja vpeta, predpostavljamo, da je ta subjektiviteta zgolj učinek teh razmerij, ne pa da se mora sočasno z oblastnimi in družbenimi razmerji na podlagi določenega modusa subjektivacije vzpostaviti tudi sama.

Kot podjetnik samega sebe postane subjekt sam sebi lasten kapital. Izkušnja je postala geslo tega novega (u)stroja subjekta, kajti ta se kot spremenljivka akumulira in konstituira skozi njemu lastne izkušnje. Lazzarato to pove s teoretskim diskurzom, ki je blizu tukajšnjemu: »Produkcija

subjektivitete se potemtakem ne nanaša na ideološko nadstrukturo; prej producira realnost, specifično, ekonomsko realnost. V bistvu definira moderni kapitalizem, v katerem se sklapljata 'delo na sebi' (praksa) in 'delo' (produkcija)« (Lazzarato 2014, 51). Tozadeven biopolitičen način produkcije pa bi lahko pojasnili tudi na obnebu novega duha kapitalizma, ki je duh neoliberalne vladnosti, na obnebu njenega (u)stroja sil dela in življenja. Na nivoju organizacije dela se kaže kot dehierarhizacija razmerij moči in kot konstrukcija nove subjektivitete dela. Na nivoju potrošnje pa:

[K]ar zadeva potrošnjo in proizvode, pridemo s tem tretjim duhom do prevlade 'kulturnega kapitalizma', kjer blago cenimo najprej zaradi tega, kar nam ponuja kot presežek – izpolnitev vseh mogočih avtentičnih izkustev, ki nam lahko izpolnijo in smiselno napolnijo naše življenje. Brez tega je naše življenje nesmiselno – in ravno v tem iskanju smisla bi lahko iskali dediščino šestdesetih – iskanje avtentičnosti, pristnosti (narave, naravnosti, direktnosti) in vseh mogočih izpolnitev sebstva (Klepec 2008, 35–36).

Kulturni kapitalizem moramo seveda brati jamesonovsko: postmodernizem kot kulturna logika poznega kapitalizma, kjer je vse, od ekonomije do življenja postalo kulturno (gl. Jameson 2001, 59). Temu pripada estetizacija in formalizacija življenja, popolna prevlada (blagovne) forme nad vsebino, bit kot dizajn, kakor pamfletno piše Kurz. »Ali naj torej postanem slikar ali filmski režiser ali raje strojevodja? Ali zelena kopalniška omarica sploh pristaja trenutnemu razvoju mojega sloga? Ali moja partnerka ali moja spolna usmeritev nasploh še ustrezata stanju moje celostne umetnine? Ali mesto Nürnberg, Hamburg, Berlin sploh še ponuja pravi okvir za razvoj moje osebnosti? Ali je ta celina še vredna tega, da živim na njej?« (Kurz 2000, 25). Kot omenjeno zgoraj in kot meni tudi Kurz, naj bi se mehanika samouresnitve napajala na dediščini šestdesetih, tako da bi nemara lahko govorili kar o kontrakturni logiki poznega kapitalizma.

Tako dobimo ocean manjšin, hipiji so proti šminkerjem, japijem, rejverjem, japiji so proti običajnim 'sucerjem' itn. Vsaka od teh skupin se potem deli na prave in neprave, bolj ali manj avtentične, bleferje in ortodokse – najbolj bistveno pa je, da je to treba nekako izražati, manifestirati navzven. Ta manifestacija navzven pa se lahko zgodi na en sam način – s potrošnjo blaga. Temu ni konca, kajti ker to počno vsi drugi, moram tudi sam, 'ker se cenim', avtentičnejši, izvirnejši, pravovernejši od ostalih ter, da bi hkrati ostal znotraj skupine in se obenem odlikoval znotraj nje, moram nenehno iskati to odliko, to razliko, kar od mene zahteva vedno novo iznajdljivost in seveda vedno novo trošenje. Rekli bi lahko, da je nekonformizem neka vrsta snobizma, ki je zelo pomemben dejavnik potrošniške družbe, v kateri cvetijo razlike, kontrakulture, subkulture, tisoči različnih cvetov (Klepec 2008, 45–

Ekonomije drugačnosti, ki je hkrati ekonomija identitete, razlik med identitetami, se je zavedal tudi Deleuze, predvsem ko je govoril o prehodu iz družbe discipline v družbo kontrole in ko je pravil, da nadzor poteka preko nenehne modulacije in ne preko določenega kalupa, preko zasledovanja in usmerjanja gibanja in ne preko podrejanja modelu. Družba kontrole primarno deluje preko subjektovega odnosa do sebe, ki se nenehno modulira, tako da se sam subjekt pomnogoteri, individuum postane dividuum (Deleuze 2002, 174). Nenehna moduliranost tega in takšnega odnosa do sebe pa nikakor ni kontingentna, prav nasprotno, podvržena je ekonomsko-racionalnemu delovanju. Fleksibilnost delovanja, katerega hipostaza je ekonomsko-racionalen račun, soobstaja z biopolitiko samoizpolnitve in samoaktualizacije, ki predpostavlja eksistenco avtentičnega in transparentnega subjekta. To je bistvo ekonomsko-racionalnega odnosa do sebe, subjekt mora namreč skozi nenehno fleksibilnost in samotransformacijo odkrivati in izrekati resnico o samem sebi.

Nemara prav zato Klepec (Klepec 2009, 64) ugotavlja, da je Foucault bližje vladajoči ideologiji, kot si sam upa priznati, kajti njegov imperativ po nenehnem samoizpolnjevanju, ki ga Foucault sicer nikoli ne omeni, naj bi ustrezal postmoderni kapitalistični vladnosti, njeni kulturni logiki nenehnega samoizumljanja. Kljub določenim vnaprejšnjim konceptualnim razlikam so tovrstne kritike Foucaulta izjemno pomembne, zato se je potrebno vprašati ne (le) po pertinentnosti teh kritik, ampak (predvsem) po pertinentnosti Foucaultovih konceptov, še toliko bolj, ker je Foucault mislec aktualnosti.

Najprej: Foucaultovo genealogijo etike moramo misliti kot upor proti biopolitični hermenevtiki samega sebe, ki ji lahko vzporejamo moderno univerzalno etiko človekovih pravic. Ta, tako Badiou (Badiou 1996, 10), subjekt (*bios*) reducira na golo eksistenco (*zoe*). Ker pa je človek mrtev, je z njim mrtva tudi (moderna) univerzalna etika – morala. Temu pritiče Foucaultovo vprašanje: kakšna etika odgovarja posthumanističnemu biopolitičnemu času?²¹ In ko začne Foucault govoriti o etiki,

²¹ Lemke – seveda pa tudi plejade drugih avtorjev in konceptov – opozarja na politično-epistemološko-etične premike, ki so nastali zaradi biotehnoloških in nasploh znanstveno-tehnoloških sprememb, ki so spremenile tako koncepcijo življenja kot politično-oblastne tehnologije upravljanja z življenjem. Podre se ločnica med anatomo-politiko in politiko-vrste, politike posameznika in politike populacije pa se premaknejo k molekularni politiki; podre se tudi ločnica med človekom in ne-človekom na eni strani in med človekom in njegovim okoljem na drugi itn. (Lemke 2011a, 171–172). Lemke sicer na tem mestu povzame dve dominantni liniji kariere in percepcije Foucaultovega koncepta biopolitike, na eni strani linija politične filozofije, ki skuša biopolitiko misliti bodisi pravno-strukturno bodisi skozi

že govori o etiki, ki ustreza času po človeku, to pa je etika estetike eksistence. »Če sem se zanimal za antiko, sem se med drugim tudi zaradi tega, ker ideja morale kot podreditve zakonu izginja, pravzaprav je že izginila. Temu pa mora korespondirati iskanje estetike eksistence« (Foucault 1990, 49). Foucault resda išče, toda kot dobro vemo in kot smo se trudili pokazati, ne išče nekaj, kar je bilo, ampak nekaj, kar šele bo in to tudi že postaja. Tudi ko govori o tem, kako »se le slabo spominjamo te ideje, po kateri sem tisto poglavitno področje, na katerega je treba aplicirati estetske vrednote, jaz sam, moje lastno življenje, moja ekistenca« (Foucault 2008, 286), govori z ostrim zgodovinskim naglasom.

Zgodovino tehnik sebstva in estetik eksistence v modernem svetu je treba še napisati. Pred kratkim sem omenil 'umetniško' življenje, ki je bilo tako zelo pomembno v 19. stoletju. A v pretres bi lahko vzeli tudi revolucijo, ne toliko kot politični projekt, temveč kot stil, kot modaliteto življenja s svojo estetiko, svojim asketizmom, specifičnimi oblikami odnosa do sebe in drugih. Z eno besedo, ponavadi se zgodovino človeške eksistence piše iz stališča njenih pogojev, ali še drugače, tako, da v tej eksistenci iščemo tisto, kar bi nam razkrilo razvoj neke zgodovinske mentalitete. A zdi se mi prav tako mogoče napisati zgodovino življenja kot stila ali umetnosti. Eksistenca je prva, najkrhkejša snov človeške umetnosti, a hkrati tudi njena najneposrednejša danost (prav tam, 293).

Tako Kurz, ki poststrukturalistično teorijo bere kot apologijo estetizacije življenja poznega kapitalizma, pri svoji neposredni kritiki Foucaultove estetike eksistence, ki naj bi bila izraz odpovedi kritike blagovnoprodukcijskega sistema in vračanja k »partikularizmu lažne neposrednosti in nazadnje k 'tehniki sebstva', da bi estetsko maskirali osamljeni boj za preživetje v družbeni puščavi tržišča« (Kurz 2000, 21), sklepa preveč posplošeno in prehitro. Kajti nesmiselno je Foucaultovo estetiko eksistence brati kot vračanje k neposrednosti, ko pa gre ravno za kritiko te neposrednosti. Prav tako kot ni preveč smiselno Foucaultovo kritiko interpretirati kot odpoved kritiki blagovnoprodukcijskega sistema, prej gre za to, da Foucault pokaže prav to, da ima estetizacija življenja dolgo zgodovino, ki ne more biti enostavno izpeljana iz blagovnoprodukcijskega sistema, kar pa ne pomeni, da deluje onstran njega, temveč se z njim spleta in prepleta.

Ključno pri vsem tem je, da estetiko (eksistence) hkrati mislimo kot izhajajočo iz dotičnega

produkcijski način, na drugi strani linija, ki izhaja iz znanstvenih in tehnoloških sprememb, predvsem spremenjenih koncepcij življenja in telesa. Upoštevajoč obe liniji je Lemkova premisa, da je potrebno biopolitiko misliti skozi vladnost, česar se držimo tudi na tem mestu.

zgodovinskega momenta, Foucaultu lastnega »konca« določenega režima morale in subjekta, in kot proces, ki ima dolgo genealogijo. »Za Foucaulta je etična praksa, kakršno zahteva naša sodobna situacija, estetska preprosto zato, ker vključuje, tako kot vse umetniške prakse, konstrukcijo neke forme. Govoriti o posamezniku kot umetniku lastnega življenja pomeni predpostaviti, da je konstitucija posameznika kot etičnega subjekta vprašanje, kako življenju podeliti nek stil, ne pa vprašanje, kako slediti kodu ali iskati resnico lastne subjektivitete« (O'Leary 2002, 131; prim. Zevnik 2009). To pa zato, ker posledično ni nikakršnega univerzalnega principa (morala), na katerem bi se lahko utemeljil določen način biti, določena etika. Foucault namreč ne išče forme, ki bi življenje znova podredila kakšnemu univerzalnemu načelu, navsezadnje mu morala, ki se ji mora vsak podrediti na isti način, zveni katastrofično (Foucault 1990, 254), prav tako ne propagira nobenega dotičnega odnosa do sebe, temveč natanko to, da lahko posamezen subjekt do samega sebe vzpostavi nek odnos, ki je »konstruktivističen« odnos estetike eksistence in ne »naturalističen« odnos hermenevtike eksistence. Spomniti se je potrebno, da Foucault etiko opredeli kot refleksivno prakticiranje svobode, kar pa ne pomeni, da se lahko etika vzpostavi le ob svobodnih razmerjih moči, temveč da se lahko etika zgodi kot svoboda, natanko kot določena praksa izumljanja oblik delovanja, ki spremenijo razmerje moči, intenzivirajo možnosti delovanja onstran normaliziranih oblik.

Pri iskanju kritičnega potenciala Foucault tovrsten odnos razglasi za nenehno in v času nezaključeno držo modernosti, ki je, kot smo pokazali, neločljiva kritični mejni izkušnji, pri tem pa se skliče na dandizem. »Nepopustljiva drža modernosti je vezana na neizogibno askezo. Biti moderen ne pomeni sprejeti sebe, kakršen si v toku bežnih trenutkov; pomeni vzeti samega sebe kot predmet kompleksne in težavne izdelave: kar Baudelaire v besednjaku svojega časa imenuje 'dandizem'«. Po Baudelairu moderni človek »ni tisti, ki hoče odkriti samega sebe, svoje skrivnosti in svojo skrito resnico, temveč nekdo, ki poskuša iznajti samega sebe. Ta modernost ne osvobaja človeka v njegovi lastni, pravi biti, temveč ga obveže k izgradnji samega sebe« (Foucault 2008, 260). Kot pravi Nietzsche, moramo življenju podeliti nek stil (Nietzsche 2005), postati moramo to, kar smo, kar pomeni, da smo le to, kar smo postali. Foucault estetiko eksistence, ki mora subjekta šele izumiti, brez da bi ta temeljil na določenih univerzalno prepoznanih principih, postavlja nasproti hermenevtiki eksistence, po kateri mora subjekt šele odkriti, kaj sploh je. Subjekt, kot je pokazal Foucault, ne more obstajati, brez da bi si ustvaril nek stil, si podelil neko formo, naredil iz sebe neko delo, si ustvaril estetiko eksistence. Ta stil pa ima neko dolgo, disperzno, kompleksno in diskontinuirano zgodovino. Foucault ni ideolog, da bi propagiral določeno formo, temveč zgolj

vpeljuje določeno perspektivo, preko katere je šele mogoče razumeti določene forme. Natanko tako bi namreč lahko razumeli njegovo genealoško podjetje, ki pri tem početju in merjenju zgodovine vpeljuje koncepta estetike eksistence in izkušnje.

Prav tu se razpira zgoraj navedeno vprašanje bližine med Foucaultovimi tezami in neoliberalno in postmoderno vladnostjo, na katerega ni lahko dati tako enostavnega odgovora, kot se to nemara zdi na prvi pogled. Namreč – mar ni estetika eksistence, po kateri se mora subjekt formirati brez podreditve občemu principu, (u)stroj prevladujoče forme posthumanističnega biopolitičnega sebstva, ki jo skuša Foucault zgrabiti s pojmom neoliberalnega sebstva? Bližina Foucaultove misli in njemu aktualne, postajajoče neoliberalne vladnosti, je kakopak logična; koncepti so namreč odgovor na njim lastno aktualnost, vendar na način, da so umeščeni med tisto, česar ni več, in tisto, kar šele postaja. Kar pa pomeni, kot smo že povedali, da Foucault s tem, ko govori o praksah skrbi zase in estetike eksistence, kolikor izhajajo iz starih časov, prakticira genealogijo neke postajajoče – v tem primeru neoliberalne – forme sebstva in posledično subjekta. Pri tem Foucault investira v prostor, ki ga – ker in ko predpostavlja prazno formo subjekta, ki ni niti suveren niti psihološki niti antropološki subjekt, temveč natanko to, kar naredi iz sebe – odpre prav neoliberalni politično-epistemološko-etični (u)stroj. Če obstaja kritika neoliberalizma v Foucaultovih zadnjih delih, potem je to kritika, ki začne neoliberalno subjektiviteto jemati zares, meni Dilts.

Neoliberalno pojmovanje človeškega kapitala spodmakne tla subjektiviteti, preusmeri Foucaultovo pozornost onstran načinov, na katere smo proizvedeni [le] kot subjekti razmerij moči in mu omogoči, da misli vlogo, ki jo subjekti igrajo v njihovih lastnih formacijah. Zavoljo neoliberalne zavezanosti konceptiji svobode kot izbire postanejo vse prakse ekvivalentne kot prakse znotraj iste sploščene racionalnosti investiranja, razlikujoče se le v dobičkih, ki jih generirajo. Kakorkoli, ker so vse prakse izkušene kot izbire in so potemtakem privzete kot prakse svobode, neoliberalci nikoli ne upoštevajo, da je to moment, pri katerem so del etičnega projekta. Z vztrajanjem, da so akterji, ker so odzivni in racionalni, žrtvujejo vsakršno možnost *kritike*. [...] Vpeljejo nekakšno foucaultovsko razumevanje resnice, toda ne uspejo zaznati tega, kar ta vsebuje: zavestno mišljenje produkcije režima resnice (Dilts 2011, 145).

Izhajajoč in na nek epistemološki način tudi privzemajoč aktualne prakse samoformirajočega subjekta Foucault napne dolg zgodovinski lok vse do antičnih praks samoformirajočega subjekta, pri čemer prej izpostavlja razliko med eno in drugo formo, kot pa da bi zatrjeval eno nad drugo.

Nemara se ta razlika še najbolje kaže na primeru zgodovine izkušnje seksualnosti, ki je Foucaultov direktni odgovor tudi na *seksualno revolucijo*, katere emancipacijo seksualnosti Foucault umesti znotraj moderne izkušnje seksualnosti kot hermenevtike želje, oblike strasti do realnega, kot pravi Badiou (Badiou 2005). Medtem ko na drugem koncu zgodovine (iz)najde neko drugo in drugačno izkušnjo, ki ne temelji na hermenevtiki želje, ampak na uporabi ugodij, točneje, na antičnih *aphrodisia*, skupu želja, ugodij in dejanj (Foucault 1998b, 30). Še bolj shematično rečeno, na eni strani oblika kultiviranja in iznajdevanja ugodij, skrb zase, ki vodi do konstrukcije določene estetike eksistence, na drugi strani oblika strasti do realnega, spoznanja samega sebe preko represirane seksualnosti, kar vodi do konstrukcije avtenticizma.

Zastavek tega, kar bi lahko poimenovali sodobni kult sebstva, je odkritje pravega jaza. Odkrijemo ga z njegovo ločitvijo od vsega, kar bi ga lahko zastrlo in potujilo, ter z dešifriranjem njegove resnice s pomočjo vednosti psihologije in delom psihoanalize. Ne samo, da ne enačim antične kulture sebstva s tem, kar bi lahko imenovali sodobni kult sebe, mislim celo, da sta diametralno nasprotna (Foucault 2008, 287).

Tako seksualnost in sebstvo ne izhajata iz neke obstoječe želje in na njej temelječe identitete, temveč sta produkt določenih praks, razmerij. Foucault odločno nastopi proti politiki identitet, ki danes ni le vladajoča politika seksualnih razmerij, temveč oblastnih razmerij nasploh. »Razmerja, ki jih moramo imeti z nami samimi, pa niso identitetna razmerja; to so prej diferenciacijska, ustvarjalna, inovacijska razmerja. Biti ves čas enak je zelo dolgočasno. Identitete ne smemo izključiti, če prek te identitete ljudje pridejo do ugodja, vendar te identitete ne smemo imeti za univerzalno etično pravilo« (Foucault 2007b, 206). Pa vendar: če je šlo v šestdesetih za emancipacijo želje, kar je vodilo v hermenevtiko sebstva in pripeljalo do identitetne politike, je danes prevladala prav ustvarjalna politika kultiviranja ugodja, ki narekuje proces samoizpolnjevanja. Priča smo procesu normalizacije, ki poteka preko zgloba samoizpolnitve in avtenticizma na eni strani ter diferenciacije in ustvarjalnosti na drugi.²² Bolj ko subjekt postaja ustvarjalna in diferenciacijska sila, bolj postaja enak in dolgočasen; bolj ko se izumlja, bolj postaja

²² Tako kot trg znotraj neoliberalne politične epistemologije ni naravna nanašalnost, temveč realnost, katere pogoje spontanosti je potrebno nenehno poustvarjati, tudi avtentičnost, ki postaja temeljni modus izkušnje subjekta, ne more delovati sama od sebe, temveč le kot določen konstrukt. Avtentičnost kot modus eksistence je oblika strasti do realnega, ki po Badiouju definira 20. stoletje in ki je po svoji konsekvenci destruktivna. Ker realnega ne moremo ločiti od fikcije, ali kot pravi Badiou, dozdevka, strast do realnega poganja sum. »[R]ealno, kot je razumljeno v svoji kontingentni absolutnosti, ni nikoli dovolj realno, da ga ne bi sumili dozdevka. Strast do realnega je nujno tudi sum. Nič ne more potrditi, da je realno zares realno, razen sistema fikcije, kjer bo igralo vlogo realnega« (Badiou 2005, 73). Realno se kaže skozi distanco dozdevka do realnega, tako da smo priča kontradiktornemu procesu, nenehnemu snemanju mask (demaskiranost) in nenehnemu dodanju novih (samoizumljanje).

avtentičen. Kot smo povedali že pri Deleuzovi tematizaciji prehoda iz družbe discipline v družbo kontrole, nenehna moduliranost subjekta nikakor ni kontingentna, marveč podvržena ekonomsko-racionalnemu dejanju v najširšem smislu.

Potrebno je potemtakem upoštevati določen premik, kot ga je skušal izpeljati Deleuze s svojim *Pripisom k družbam nadzora*, ki je nekakšno korigiranje in nadaljevanje Foucaultovih analiz oblasti kot delujočih disciplinarnih dispozitivov. Kot pa smo videli, se Foucault sam nikoli ni ustavil le ob analizi disciplinarnih dispozitivov, temveč je poudarjal prehod od disciplinarnega dispozitiva k dispozitivu varnosti, preko katerega je zastavil genealogijo neoliberalne vladnosti in naposled genealogijo subjektovega odnosa do sebe. Foucault je s koncepti estetike eksistence, odnosa do sebe, tehnologijami sebstva in izkušnje zaznaval ravno ta premik, njegovo kompleksnost, ki jo kritična teorija, predvsem ko vztraja na ontološkem primatu produkcijskega načina, pogosto zgreši.

Foucaultova perspektiva, ki nikakor ne izključuje perspektive kritike politične ekonomije, potemtakem pokaže, da ima tovrsten režim subjekta in razmerje do nas samih, ki postaja temeljno razmerje sodobne biopolitične realnosti, dolgo zgodovino, ki jo je potrebno upoštevati na nivoju mikropolitike sil, upoštevati je potrebno njen politično-epistemološko-etični (u)stroj. Ko današnje prevladujoče režime subjekta pojmuje na nivoju mikropolitike, se estetika eksistence na ravni forme kaže ravno kot možnost in nujnost boja znotraj polja normaliziranega odnosa do sebe; Foucaultova estetika eksistence je možnost kritičnega odnosa do sebe, ne pa forma normalizirane estetizacije življenja.

Da pa ne bi zagrešili podobne napake kot kritične teorije, izhajajoče iz kritike produkcijskega načina, ki potrošnji odvzemajo vsakršno delovanje, je potrebno raven *formalne* analize dopolniti tudi z ravno *vsebinske* analize. Ni vsaka konstrukcija subjekta enaka, kar predpostavi ravno omenjena perspektiva kritične teorije, ki ostane zgolj na ravni formalizacije estetizacije življenja kot posledice logike produkcijskega načina. Še enkrat: pojmovane na mikropolitичnem nivoju upora in transgresije, estetike eksistence in prakse samokonstitucije subjekta ne ugledamo le kot poteze vladajoče ideologije, ki deluje na način perversnega obrata, kjer se zakon vzpostavlja skozi transgresijo, pač pa kot materialne prakse mnogoterih učinkov, na eni strani oblastnih, na drugi upornih, na eni strani reprodukcije obstoječih režimov subjekta, na drugi izumljanje novih – navsezadnje pa tudi kot prakse, vezane na razredne in biopolitične razlike.

Obstajajo prakse reprodukcije in normalizacije oblik življenja, ki so vezane na določen vrednotenjski režim, ki neskončno pogloblja vprašanje, katera oblika življenja je prava; na ta način predpostavlja obstoj merila, tako da se vsaka na novo izumljena partikularnost, vsak nov stil in njegov odtenek, razbira na ozadju občega, enakega, normaliziranega, projektiranega. Obstajajo pa tudi prakse postajanja oblik življenja, ki skušajo določen vrednotenjski režim in projektirane oblike življenja problematizirati in jim uhajati; in sicer na način, da se skozi zatiranje singularnosti izmaknejo ozadju občega, merljivega, prepoznanega, projektiranega. Kot del iste historične izkušnje tega, kar Jameson imenuje kulturna logika poznega kapitalizma, obstajajo estetike eksistence in prakse subjektivacije, ki so del identitetno progresivnega kreativnega srednjega razreda (Krašovec 2012, 248) in ki generirajo nek ekonomski in kulturni kapital, prav tako kot obstajajo estetike eksistence in prakse subjektivacije, ki tega kapitala na ta način ne generirajo. Pri tem pa je pri Foucaultu bistvena ravno perspektiva, ki jo preko genealoškega principa in predvsem s koncepti izkušnje in odnosa do sebe kot estetike eksistence vpelje v to situacijo. To je, prvič, perspektiva, ki obrača politično-epistemološko logiko: ne da razredna ali oblastna dispozicija določa odnos do sebe, temveč da moramo odnos do sebe in razredno ter oblastno dispozicijo misliti hkrati, kot sodoločujoče. »Ta perspektiva nam omogoča, da v ozir vzamemo strukture neenakosti, hierarhije vrednot in asimetrije, ki so (re)producirane z biopolitičnimi praksami: katere oblike življenja so upošteevane kot vredne, katere kot nevredne?« (Lemke 2011a, 177). In drugič, to je perspektiva, ki ne da omenjeno razliko med različnimi formami estetike eksistence potrjuje in postavlja eno nad drugo, temveč to samo razliko izniči na način, da se postavi onstran nje, na mesto imanentnosti življenja kot takega; na mesto, kjer, kot pravi Agamben, se življenje zaigra. »Življenje samo je zaigrano. Nikoli ni posredovano, reprezentirano, izrečeno – zaradi tega je življenje možno, a prazno, mesto neke etike, neke oblike-življenja« (Agamben 2006, 13–14).

Kolikor smo shematično in na hitro skušali misliti politično-epistemološko-etično umeščenost Foucaultovih (poznih) konceptov, tudi in predvsem njihovo relevantnost za kritiko današnjih družbenih razmerij in predvsem razmerij, ki jih imajo subjekti družbenih razmerij sami s sabo, potem mora biti relevanten tudi naslednji korak, ki nas bo nesel k transpoziciji teh konceptov na polje, predvsem na teoretično obdelavo tega polja, brez katerega omenjena razmerja s sabo in z drugimi sploh ne moremo – tu sta si bila edina tako Debord kot McLuhan – misliti: to je polje medijev.

3 FOUCAULT IN MEDIJI

Konceptualizacije in uporabe foucaultovsko inspiriranega koncepta izkušnje so redke. Temu se čudimo, še posebej, ko se gibljemo po polju kulturnih in medijskih študij. Kot pokaže Couldry, so kulturne študije navkljub koncipiranju kulture kot načina eksistence – spomnimo se na tako rekoč pred-tekst kulturnih študij, *Kultura je navadna*, kjer Williams leta 1958 skozi nekakšno avtobiografsko pripoved proti vrednotenjskemu režimu višjih in nižjih kulturnih oblik kulturo opredeli kot celoten (navaden) način življenja²³ – izkušnjo pustile podtematizirano. Kot že omenjeno, sicer Williams kot protipol redukcije izkušnje na fiksne oblike uvede koncept strukture občutenja oziroma strukture izkušnje. Na ta način v sredico teorije kulture postavi natanko živečo izkušnjo, ki ni enostaven rezultat določene vnaprej obstoječe strukture, temveč sama tvori neko strukturo. Kljub temu je bila izkušnja v kulturnih študijah primarno koncipirana le kot mesto, kjer deluje struktura (Couldry 2000, 45), predvsem pa podrejena marksistično-strukturalistični politični ekonomiji znaka. Couldry tako zahteva metodološki premik k neke vrste fenomenologiji posamezne izkušnje, ki bi morala pokazati, kako različna razmerja sil pogojujejo to izkušnjo in možnost samorefleksije posamičnega subjekta, presenetljivo pa ne poseže po kompleksni razdelavi Foucaultovega koncepta HSFI. Temu se še najbolj približata Probyn, ki pri problematizaciji spolne identitete uporabi Foucaultov koncept tehnologije sebstva in posledično tudi izkušnje (Probyn 2005), ter Zevnik, ki se proučevanja sreče – tudi v navezavi na polje kulturnih študij – loti natanko skozi Foucaultov koncept izkušnje (Zevnik 2011).

Nič drugače ni na področju medijskih študij, kolikor so te neločljivo povezane s kulturnimi študijami. Kot pravita Curran in Morley, gre za intelektualna dvojčka (Curran in Morley 2006, 2), ki sta kriva za epistemološki obrat k drugačnemu razumevanju kulture in medijev. Kulturne študije so namreč bistveno zaznamovale študije komuniciranja in medijev, katerih genealogijo Peters datira med leto 1880 in 1890, ko se komunikacija postavi kot samostojen in izoliran problem (Peters 1999,

²³ »Besedo kultura«, pravi Williams, »uporabljamo v teh dveh smislih: predstavlja nam celoten način življenja – to so skupni pomeni; in predstavlja nam umetnosti in znanje – to so posebni procesi odkrivanja in ustvarjalnega naprežanja. Nekateri pisci hranijo to besedo za prvi ali drugi pomen, sam pa vztrajam pri obeh in pri pomembnosti njunega prepletanja. Vprašanja, ki si jih zastavljam o naši kulturi, so vprašanja o naših splošnih in skupnih smotrih, a vendar tudi vprašanja o globokih osebnih pomenih. Kultura je navadna, v vsaki družbi in v vsakem duhu« (Williams 1997, 7). Williamsova definicija kulture, ki sloni na pojmovanju kulture kot izkušnje, se zoperstavi predvsem vrednotenjskemu režimu marksistične *kulturološke* tradicije in Leavisove tradicije literarnih ved, ki obe množično kulturo determinirata kot določeno redukcijo kulturnega okusa. »[N]e verjamem, da navadni ljudje dejansko ustrezajo normalnemu opisu množic z nizkotnimi in trivialnimi okusi in navadami. Naj povem drugače: v resnici ni nobenih množic, temveč le načini gledanja na ljudi kot na množice« (prav tam, 15). Williams postavi dva pomembna temelja zgodnjih kulturnih študij: antropološka in emancipacijska naravnost, s katerima se lahko različne množične in popularne kulturne oblike razume kot mesto produkcije in reprodukcije razmerij oblasti in praks upora.

10). Peters namreč piše genealogijo komunikacije kot problema, ki naposled rezultira v institucionalizirani vednosti teorije komuniciranja. Še bolj natančno in pomembno: kot pravi, ga zanima moderna izkušnja komuniciranja, ki se konstituira skozi inherentni dualizem komunikacije kot zmožnosti izmenjave izkušenj in kot hkratni zlom tovrstne zmožnosti. Nujnost in nezmožnost komunikacije, pokaže Peters, sta del istega procesa problematizacije kot dela misli, ki ga ne moremo razumeti mimo konteksta nastanka množičnih medijev in temu pripadajočih komunikacijskih tehnologij.

Problematizacija in konsekvентno znanstveno proučevanje komuniciranja pa se je ob nastanku množičnih medijev vzpostavilo na problematizaciji medijskih učinkov. »Proučevanje 'vpliva' medijev je pravzaprav identično disciplinarni zgodovini komunikologije. Komunikologija in medijske študije so se oblikovale skozi različne poskuse odgovarjanja na vprašanje medijskega učinkovanja« (Luthar in Jontes 2012, 11). Različni odgovori so povzročili tudi različne koncepcije medijev in komunikacije.

Medijske študije so v tem smislu zarezale diskontinuiteto, po kateri kliče tudi Peters, in sicer znebiti se imperativa dvojne vpetosti komunikacije kot ideala in kot nezmožnosti tega ideala, kar hkrati predvideva ponovno problematizacijo komunikacije kot etično-politično problem. Točno to počne glavnina sodobnih medijskih študij, ko medije misli kot procese, ki oblikujejo kulturo, in ki formirajo ter pogojujejo načine eksistence subjekta, etiko eksistence.

Kakor bomo pokazali, vsako takšno proučevanje predvideva tudi neko koncepcijo medijev in komuniciranja, tako eno kot drugo pa izhaja iz neke koncepcije subjekta. Ta se namreč razlikuje, ali medije obravnavamo skozi koncept diskurza ali skozi koncept dispozitiva ali skozi koncept izkušnje. Tako sploh ni treba preveč na glas razglašati, da so Foucaultove konceptualne rešitve in problemi konstitutiven del sodobnega proučevanja kulturnih in (množično) medijskih pojavov. In če se danes morda še bolj kot kdajkoli prej odpira vprašanje, kako razumeti vpliv in pomen medijev, potem bomo tu sledili dvema takšnima odgovoroma. Na eni strani odgovoru, ki vpliv in pomen medijev koncipira skozi vednost, ki se proizvaja in reproducira skozi medije, na drugi strani pa odgovoru, ki vpliv in pomen medijev koncipira tudi in predvsem skozi tehnološko danost medijev. Povsem jasno je, da prvemu odgovoru ustreza Foucaultov koncept diskurza in da drugemu ustreza razširjen in podaljšan koncept dispozitiva, kolikor dispozitiv vedno predpostavi delovanje neke tehnologije, ki je za Foucaulta vedno tehnologija oblasti. Ob nadaljnjemu sledenju Foucaultovi

kompleksni razdelavi problematike subjekta pa se je ustrezno vprašati, ali bi lahko učinek in pomen medijev, predvsem pa institucionaliziranega načina novinarskega sporočanja, ki nas bo tu še posebno zanimalo, koncipirali tudi s konceptom samotransformativne izkušnje in temu pripadajočimi tehnologijami sebstva, ki so po Foucaultu ireduktibilni del postajanja subjekt. Vprašati bi se morali, kaj pomeni, ko lik Foucaulta, kakor smo ga upodobili, bere časopis, gleda TV, brska po internetu; kakšno izkušnjo si tvori?

To je raziskovalni imperativ, ki mu sledimo v nadaljevanju, a hkrati tudi raziskovalna izkušnja, ki ustreza pomenu izkušnje kot eksperimenta. Eksperiment: praticirali bomo genealoško rekonstrukcijo medijskih študij, ki ima jasno problemsko perspektivo: uporabo Foucaultovih konceptov in metodoloških taktik znotraj epistemoloških-konceptualnih koordinat tega širokega polja. Metoda: tri epistemološko-konceptualne transpozicije: medij/novinarstvo kot diskurz, medij/novinarstvo kot dispozitiv, medij/novinarstvo kot izkušnja. Opomba: nemara se zdi, kot da je izbira v tem smislu naključna, kot da lahko svobodno kreiramo koncepte. In vendar ni, že sama je pogojena z zgodovinsko, družbeno in tehnološko dinamiko, predvsem pa s etično-političnim učinkom, ki ga določena izbira proizvede. Nikoli nam ne sme spred oči izginiti, da so koncepti odgovor na nek aktualni problem, kot to pravita Deleuze in Guattari (Deleuze in Guattari 1999, 33) in da nobena epistemološka in metodološka pozicija ni etično ali politično nevtralna, kar nas je popolnoma jasno (na)učil ravno Foucault.

Kolikor bo težišče na tretji izbiri, toliko bomo poskušali praticirati tisto, kar bi lahko inavgurirali kot foucaultovsko fenomenologijo posamičnih medijskih in novinarskih izkušenj. Ne bomo pa trdili, da moramo medije in pomen medijev za sodobne subjektivitete primarno razumeti kot izkušnje in tehnologije sebstva. Nasprotno, trdili bomo, da lahko mediji in točno določene forme komuniciranja med drugim funkcionirajo tudi kot tehnologije sebstva in povzročajo samotransformativno izkušnjo, ki nujno spremeni tudi naš pogled na medije in medijsko-novinarsko teorijo. Kot te točno določene forme komuniciranja bomo postavili (fan)zin medije, ki so hkrati potencialne mejne medijske izkušnje, gledano z roba dominantnih rab medijev in dominantne novinarske paradigme. Intervencija v polje množičnih medijev in komuniciranja, kakršna sledi, pa konec koncev ni in ne sme biti enosmerna in statična. Drugače rečeno, uporaba Foucaultovih konceptov v polju množičnega komuniciranja in medijev mora rezultirati v možni metamorfozi in transformaciji tako problemskega polja medijskih študij kot problemskega polja teh konceptov samih.

3.1 PRVA TRANSPOZICIJA: DISKURZ

Izmed konceptov, ki so omogočili nastanek koncepta izkušnje, kakršnega smo sintetizirali v tej nalogi, je brez dvoma največ pozornosti in prisotnosti dobil koncept diskurza, ki v polju komunikoloških in kulturoloških vednosti danes zavzema tako rekoč centralno mesto. Od poststrukturalističnega epistemološkega obrata dalje je bistven koncept za konceptualizacijo in analizo kulturnih form ter za konceptualizacijo in analizo form množičnega komuniciranja prav diskurz. Ne bo pa treba posebej poudarjati, da se ta raba zadolži pri Foucaultu, od izdaje *Arheologije vednosti*, kjer Foucault prvič definira, kaj to diskurz sploh je, lahko v humanistiki in družboslovju govorimo o diskurzivnem obratu (Vezovnik 2009, 11). Soočamo se z inflatorno rabo koncepta diskurza, ta in takšna raba pa predvideva točno določeno koncepcijo medijev in točno določen modus analize različnih form množičnega komuniciranja, med drugim tudi novinarstva. »Vsaka analiza medijskega učinkovanja in vsak poskus interpretacije medijske recepcije temelji na vsaj neizgovorjeni in implicitni predpostavki, kako razumeti medijski tekst« (Luthar in Jontes 2012, 12). Ki pa dalje temelji na predpostavki, kako razumeti tekst kot tak. Kot pravi Barthes, je tekst aktivnost jezikovne produkcije, razumljene kot aktivnost označevalca, kot aktivnost njegove odložene in metonimične narave (Barthes 1977, 158). Tekst se daje v razliki, kajti je dobesedno tkanje različnih citatov, referenc, drugih tekstov; umeščen je v intertekstualnost. Intertekstualnost je tkanje označevalcev, tkanina označevalcev, povezana čez svet in njegovo zgodovino; (inter)tekstualnost je ontološki proces, ki je vsaj v določenih pomenih lahkotno prevedljiv v diskurzivnost, prav tako kot tekst v diskurz. Tako eno kot drugo pa kaže na določeno zmago označevalne in izjavljalne ravni obravnave medijsko-novinarske realnosti, ki se ji bomo posvetili na tem mestu – in se iz nje tudi izvili.

Ko potemtakem rečemo medijski diskurz, pravzaprav govorimo o mediju kot diskurzu, pri čemer se sprašujemo, kaj sporoča in kaj pomeni izjava nekega diskurza. Načini, na katere različne forme komunikacije konstituirajo subjektov odnos do sebe in do drugih, so tako vidni le skozi načine, na katere se tvori pomen izjave, ta pomen pa se praviloma tvori z logiko jezika in diskurza. Z drugimi besedami, izkušnjo in subjekt lahko razumemo le v odvisnosti od diskurza. S tem stopimo na konceptualno pot, ki naposled pripelje do vseobsegajočega koncepta diskurza: jezik/diskurz prevzame ontološko komando. Diskurzivna totalnost pomeni, da je celotno ontološko polje diskurzivno; vsak konkreten objekt in fenomen svoj pomen dobi kot diskurzivna artikulacija. Pravzaprav si tovrstno ontologijo lahko predočimo enostavno – »Če na ulici brcamo okrogel

predmet ali če brcamo žogo na nogometnem igrišču, je fizično dejstvo enako, pomena pa sta različna. Objekt je nogometna žoga samo do mere, do katere vzpostavlja sistem odnosov z drugimi objekti. Ti odnosi pa niso dani kot materialni odnosi z drugimi objekti, temveč so družbeno konstruirani. Ta sistematični niz imenujemo diskurz« (Vezovnik 2009, 65) – ali bolj kompleksno:

Z drugimi besedami, opraviti imamo z dvema različnima redoma: z diskurzivnim bivajočim in z zunajdiskurzivno eksistenco. Za razumevanje družbe je pomemben predvsem prvi red, ki pa ne zanika obstoja drugega. Ideja je le, da drugi red ne doprinese k našemu razumevanju logike delovanja diskurza. Z Lacanovimi besedami bi lahko dejali, da Realno ustreza temu, kar ostaja zunaj diskurza oz. polja reprezentacije. Se pravi tisto, česar ni mogoče simbolizirati. Realnost pa ustreza diskurzivni konstrukciji identitete objektov (prav tam, 64).

Teorija diskurza, kjer diskurz privzame ontološki primat, se sicer razlikuje od foucaultovsko inspiriranih teorij, ki, kljub temu da diskurz privzamejo za konstitutivno potezo nastanka izkušnje, vendarle pri razumevanju logike delovanja diskurza upoštevajo tudi eksistenco nediskurzivnega. Kot takšni nastopajo pristopi kritične analize diskurza. Tako Fairclough in Wodak, medtem ko pišeta taksonomijo različnih metodoloških pristopov kritične analize diskurza, diskurz postavita v dialektično razmerje med jezikom in družbo. »Dialektično razmerje je dvostransko: diskurzivni dogodek je pogojen s strani situacij, institucij in družbenih struktur, prav tako kakor jih tudi sam pogojuje. Ali, če isto povemo z drugimi besedami: diskurz je družbeno *konstitutiven*, prav tako kot tudi družbeno pogojen: konstituira situacije, objekte vednosti in družbene identitete med posamezniki in skupinami. Konstitutiven je tako v smislu, da ohranja in reproducira status quo, kot v smislu, da ga transformira« (Fairclough in Wodak 1997, 258). Pristopi kritične analize diskurza, ki segajo vse od metod semiotike do metod kognitivne analize, so sicer bolj kot epistemološko-teoretski faktor pomembni kot metodološki faktor pri analizi medijskih tekstov in reprezentacij.

Ker nas tu ne zanimajo toliko razlike med enim in drugim teoretskim poljem, kolikor nas zanima pomen koncepta diskurza za razumevanje medijev, bo dovolj vedeti le to, da sta tako prvo kot drugo polje neločljiva polju medijskih študij, ki danes, to si upamo trditi, medije še vedno primarno konceptualizirajo skozi perspektivo diskurza.

Medijske študije, kakor nas zanimajo na tem mestu, so namreč vezane na vstop koncepta diskurza in reprezentacije v teorijo in idejo komunikacije, ta vstop pa hkrati prelomi s teorijo in idejo

komunikacije kot prenosa sporočil. V tem smislu Fiske govori o razliki med dvema raziskovalnima šolama in o posledični razliki med dvema modeloma koncepcije komunikacijskega procesa. Prvi, procesualni model, komunikacijo koncipira kot intencionalno transmisijo sporočil skozi nevtralne komunikacijske kanale, pri čemer je uspešnost komunikacije odvisna od skupnega socialno-psihološkega izkustvenega polja tistega, ki kodira sporočilo in tistega, ki ga dekodira. »Komunikacija se [tu] kaže kot proces, s katerim ena oseba [ali množičnomedijska institucija] učinkuje na vedênje ali stanje zavesti druge osebe [ali občinstva]« (Fiske 2002, 2), pri čemer je učinek sporočila koncipiran skozi razmerje kavzalnosti (Luthar in Jontes 2012, 12), zato lahko za raziskovanje učinka uporabimo kvantitativne metode. Medij pa tu nastopa kot ime za fizično sredstvo, ki spremeni sporočilo v signal, da se lahko prenese po kanalu. Drugi, Fiske mu pravi semiotični model, lahko pa mu rečemo tudi diskurzivni model, komunikacijo koncipira kot produkcijo sporočil skozi znakovne in diskurzivne režime. Komunikacija potemtakem ni enostavna intencionalna transmisija sporočil skozi nevtralne komunikacijske kanale, s katero bi ena oseba ali množičnomedijska institucija vplivala na vedênje ali stanje zavesti druge osebe ali občinstva, medij pa ni preprosto ime za fizično sredstvo, ki spremeni sporočilo v signal, da se lahko prenese po kanalu, temveč ime za diskurz, ki ima lastne zgodovinske pogoje eksistence. Z drugimi besedami, kako in kaj se v medijih kot institucionaliziranih praksah množičnega sporočanja in informiranja govori, je tako kot pri vsaki drugi komunikaciji pogojeno z različnimi diskurzi, v katerih in s katerimi živimo in mislimo našo lastno stvarnost.

Ta pristop dominira predvsem znotraj kulturnih in medijskih študij, ki so, kot je povedano zgoraj, v določenem genealoškem smislu neločljive. Kljub temu da medijske študije nimajo enotnega konceptualnega in metodološkega aparata, temveč so, prav nasprotno, označevalec širokega interdisciplinarnega pristopa, so v pomenu, kakršnega jim bomo pripisali na tem mestu, vezane na nastop britanskih kulturnih študij²⁴ – še posebej na Hallov tekst *Encoding/Decoding* v zborniku *Culture, Media, Language*, kjer so zbrani pionirski teksti birminghamskega centra za proučevanje sodobne kulture, znotraj katerega nastane nova metodološka paradigma za proučevanje realnosti množičnega komuniciranja in množičnih medijev.

²⁴ Medtem ko za kulturne študije lahko trdimo, da niso jasno in definirano disciplinarno polje, pa za medijske študije po mnenju avtorjev zbornika *Canonic Texts in Media Research* takšna trditev ni tako evidentna. »Kulturnim študijam lahko prepustimo, da se upirajo postati disciplinarno polje. Kar pa se tiče medijskih študij, veliko število revij kaže na to, da so na delu disciplinarni procesi – ne v kakšnem monolitnem smislu, ampak v smislu koristnega dialoga med teorijo, metodami in 'mejami'« (Katz in drugi 2003, 1–2).

Hall skuša pomen medijskih študij povzeti ravno v omenjenem prelomu z linearnim procesualnim modelom in temu ustrezajočimi kvantitativnimi raziskovalnimi metodami ter socialnopsihološko tradicijo proučevanja množičnega komuniciranja.²⁵ Kot piše, nova paradigma in nov diskurzivni ter semiotični model komuniciranja nastopi v štirih potezah: prvič, skozi prelom z modelom direktnega učinka sporočila in posledičnim prenosom teže na medije kot poglobitve ideološke in kulturne sile, drugič, skozi prelom s koncepcijo medijskega teksta kot transparentnega prenosa pomena, tretjič, skozi prelom s pasivno in nediferencirano koncepcijo občinstva, in četrtič, s poudarkom na funkciji medijev pri reprodukciji dominantnih ideologij (Hall 2005, 104–105). Na podlagi tega in sledeč marksističnemu produkcijskemu krogotoku Hall koncipira proces komuniciranja kot strukturo, ki bazira na artikulaciji povezanih, a med sabo različnih elementov produkcije, cirkulacije, distribucije in reprodukcije pomena. Kakopak Hall, marksist po duši, ne more mimo produkcijskih odnosov in načinov, s katerimi se producira pomen, vendar pa

morajo na določeni točki medijske institucije ukodirana sporočila oddati naprej v obliki pomenskega diskurza. Institucionalno-družbeni odnosi produkcije morajo preiti pod diskurzivna pravila jezika, da je lahko njihov proizvod 'uresničen'. To sproži nadaljnji diferencirajoči moment, v katerem so formalna pravila diskurza in jezika v dominaciji. Preden ima lahko to sporočilo 'učinek' (kakorkoli ga definiramo), zadovolji 'potrebo' ali je 'uporabljeno', mora biti prisvojeno kot smiselni diskurz in kot smiselno razkodiran. Ta sklop razkodiranih pomenov je tisti, ki 'ima učinek', vpliv, ki zabava, ukazuje ali prepričuje z zelo kompleksnimi percepcijskimi, kognitivnimi, čustvenimi, ideološkimi ali vedenjskimi posledicami. V 'določujočem' momentu struktura uporabi kod in proizvede 'sporočilo'; v drugem določujočem momentu pa 'sporočilo' skozi svoja razkodiranja preide v strukturo družbenih praks (Hall 2012, 402).

Kodiranje teksta, ki na konotativni ravni predstavlja dominantni družbeni red, skuša različna področja družbenega življenja mapirati v diskurzivne domene, hierarhično organizirane v dominantne ali preferirane pomene. »To vprašanje 'prevladujočega diskurza' je ključna točka«,

²⁵ Morali bi sicer biti bolj natančni, linearni model komuniciranja nastopa tako znotraj socialno-psiholoških teorij pragmatizma kot znotraj komunikoloških teorij, ki prestopijo prag znanosti in se v 40. letih prejšnjega stoletja vzpostavijo kot posebna znanstvena disciplina, ki temelji na pozitivistični epistemologiji in kvantitativni metodologiji. Hardt nastane takšne vednosti misli skozi politični kontekst in učinek: »Prisotnost preučevanja množičnega komuniciranja dejansko odraža obdobje gotovosti, ki se pojavi z razvojem sofisticiranega administrativnega sistema, vključno z raziskovalnimi metodologijami. Zanašanje na vladavino dejstev razkriva usmerjenost k produkciji oprijemljivih družbenih in političnih informacij, ki se ji ni moč upreti. Utemeljitev raziskav javnega mnenja, ki jih odlikuje zaupanje v metodologijo in vera v predvidevanje, pa odraža brezmejne možnosti uporabne znanosti, ki služi komercialnim in političnim interesom. Poleg tega legitimizira nezgodovinsko in dekontekstualizirano naravo takšnih praks (ki se osredotočajo na informacije in ne na znanje), saj išče rešitve v takojšnjih odgovorih namesto v odloženih razlagah« (Hardt 2004, 14). O zgodovini komunikoloških vednosti glej tudi Splichal 2001a in Splichal 1999.

nadaljuje Hall. »Novi, problematični ali težavni dogodki, ki kršijo naša pričakovanja in so v nasprotju z našimi 'zdravorazumskimi konstrukti', morajo biti pripisani njihovim diskurzivnim domenam, preden lahko rečemo, da 'so smiselni'« (prav tam, 407). Temu pravimo delo reprezentacije, kolikor je reprezentacija delo jezika, s katerim se šele konstituira tisto, kar naj bi bilo predstavljeno. »Reprezentacija je proizvodjanje pomena konceptov, ki obstajajo v našem duhu, s pomočjo jezika. Je vezni člen med koncepti in jezikom, ki nam pomaga, da se *nanašamo* ali na 'resnični' svet ali pa na izmišljene svetove fiktivnih predmetov, ljudi in dogodkov« (Hall 2004, 37). Kot vezni člen med znakom in pomenom ali, eno in isto, med označevalcem in označencem, se reprezentacija naturalizira v kodu, ki pa seveda ni naraven, temveč naturaliziran, se pravi konstruiran. »Realnost obstaja zunaj jezika, vendar je neprestano posredovana z jezikom in skozi jezik; in kar vemo in govorimo, mora biti proizvedeno v diskurzu in skozi diskurz. Diskurzivna vednost ni proizvod transparentne reprezentacije realnega v jeziku, ampak artikulacije jezika z realnimi odnosi in pogoji. Zato brez delovanja kodov ni pomenskega diskurza« (Hall 2012, 404). Tako nastanejo mentalni zemljevidi pomenov in konceptov; skupnost, ki si deli iste zemljevide, isti mentalni teritorij, pa pripada isti kulturi.

Ker o družbenem redu govorimo kot o diskurzivnem redu, ki in kakor se tvori skozi delo reprezentacije, komunikacijski proces ni nevtralen, marveč hegemonška operacija, ki skozi produkcijo pomenskega diskurza vzpostavlja razmerja moči v družbi. Svetu vedno vlada komanda označevalca in diskurza, so govorili (post)strukturalisti, prav zato ni vseeno kakšen in kako diskurz vlada. Temu ne sledi predaja, ampak premestitev terena in taktike boja. Ker sta označevalec in označenec v arbitrarni vezi, pomeni, ki sestavljajo dominantni mentalni teritorij, namreč niso nujno dekodirani na preferiran način. Kot piše Hall, kodiranje in dekodiranje nista identična, imata vsak svoje pogoje eksistence, zato je treba pokazati, kako pride do artikulacije teh dveh distinktivnih diskurzivnih momentov. Pomembno je, da se skozi te artikulacije vzpostavljajo razmerja moči, s tem da so ta razmerja politično-ekonomsko pogojena, tako na strani kodiranja kot dekodiranja. Toda, kot pravita Gurevitch in Scannell, je Hallova tipologija različnih dekodiranj medijskih tekstov semiološka in ne sociološka (Gurevitch in Scannell 2003, 240), različna dekodiranja nastajajo, kot smo videli, zaradi nestabilnosti označevalne logike. Hall s teorijo kodiranja in dekodiranja opravi politično ekonomijo znaka in diskurza, ki materializem politično-ekonomskih razmerij podredi logiki teksta in diskurza, kar ima za medijske študije daljnosežen pomen.

Prav tako kot ima posledice za razumevanje institucije novinarstva, dasiravno kulturne in/ali

medijske študije primarno za predmet analize (sprva) niso postavile novinarstva kot takega.

Tako britanska kot ameriška tradicija kulturnih študij sta namreč odigrali glavno vlogo pri vzpostavljanju alternativnih točk pri proučevanju novinarstva, novinarstvo pa sprva ni bilo objekt proučevanja v kulturnih študijah. V središču kulturnega pristopa k novinarstvu je bila namreč najprej subjektiviteta bralca in občinstev popularnih medijev, da bi se na ta način lahko ocenilo ideološko, politično in ekonomsko moč medijev kot dela globalnega komunikacijskega aparata. To pomeni, da je bilo novinarstvo v kulturne študije vključeno ne kot poklicna, ampak kot ideološka praksa. Novičarski teksti, vključno s fotografskimi in avdiovizualnimi oblikami poročanj, so bili analizirani z vidika njihovih semiotičnih, narativnih in komunikativnih posebnosti, da bi tako prepoznali, kaj povzroča politične in družbene učinke, ki so jih kritiki zaznavali (Jontes 2010, 16).

Natančneje, novinarstvo je bilo v kulturnih in medijskih študijah koncipirano kot del sodobnih popularnih kultur, neločljivih delovanju množičnih medijev. Pomemben premik kulturnih in medijskih študij je potemtakem v tem, da, ko govorijo o medijskih ali novinarskih diskurzih, pravzaprav govorijo o izjavnih poljih kot zgodovinskih ravninah imanence, na kateri so v medsebojnih razmerjih razpršene izjave različnih realnosti in diskurzov, pri čemer ta razpršenost v nobenem smislu ni nevtralna. Izjave različnih medijskih in novinarskih diskurzov niso ločene niti med sabo niti od drugih izjav, pač pa so podvržene diskurzu, znotraj katerega se izrekajo. In vendar s tem ni rešeno vprašanje, ali lahko novinarske diskurze razumemo le kot del popularne hegemonске kulture ali moramo novinarstvo kot del popularne kulture razumeti skozi novinarstvo kot specifičen diskurz – ali moramo novinarsko sporočanje razumeti kot zgodovinski diskurz z lastnimi pogoji eksistence, predvsem z avtoriteto novinarskega diskurza kot diskurza, ki reprezentira resnico o dogodkih, na podlagi katere se lahko vzpostavi javno mnenje? Pravzaprav so ta pravila v veliki meri tisto, čemur lahko rečemo diskurzivni režim novinarskega sporočanja, ki ima historično eksistenco. Kot piše Hartley, je novinarstvo poleg drame (?) najpomembnejši tekstovni režim, novinarstvo je ena izmed najpomembnejših institucij za produkcijo vednosti (Hartley 1996, 38). Od drame in drugih oblik popularne vednosti ga loči natanko modalnost resničnega in realnega, ki se producira s številnimi historično konstituiranimi postopki in strategijami, ki so natanko strategije vednosti-oblasti, in med katerimi dominira objektivnost kot temeljni protokol novinarskega diskurza, kar bomo kasneje prepoznali kot (u)stroj novinarske HSFI.

Tudi če pogledamo formalne značilnosti novinarskih prispevkov, vidimo, da novinarstvo ta privilegirani in ekskluzivni položaj glede na druge oblike medijskega diskurza vzdržuje s celo vrsto konvencionalnih strategij ustvarjanja t.i. prevare transparentnosti – to je ustvarjanja vtisa resničnosti novinarske reprezentacije (npr. naturalizirane realistične strategije, kot so poročanje s kraja dogodka, visoko standardizirana uporaba prisvojenih glasov oz. izjav očitvidcev, prič, strokovnjakov, žrtev ...). Ideologija novinarske objektivnosti temelji na predstavi, da lahko novinar ob strogem spoštovanju poklicnih in etičnih standardov in torej tudi strateških ritualov poročanja neposredno posreduje realnost, saj v pripovedi uporabljena dejstva govorijo sama zase (Luthar in Jontes 2007, 28).

Epistemologija novinarstva kot diskurza, kot režima novinarskih izjavnih praks in strategij nam omogoča razumeti, kako in na kakšen način ta diskurz določa mesto subjekta tega diskurza, kako novinarska reprezentacija dogodka določa našo subjektiviteto. To ni (le) vprašanje (intencionalnega) branja medijskih tekstov, temveč vprašanje eksistence diskurzov, ki subjektu določijo pozicijo, s katere šele lahko bere medijske tekste.

Teksto- ali kar diskurzo-centričnost medijskih študij predpostavi, da se subjekt konstituira z logiko diskurzivnosti in (inter)tekstualnosti. Reprezentacija potemtakem preko tistega, kar nastopa kot objekt reprezentacije, reprezentira tudi subjekt, reprezentira prav določeno formo subjekta, ki vznika skozi (identifikacijo z imaginarno) pozicijo, v katero nas postavi diskurz.²⁶ Preprosto povedano: »Naša subjektiviteta in naše identitete so konstruirane na podlagi diskurzov, ki so nam na voljo« (Luthar 1998, 8). Subjekt ne dobi priložnosti, da bi bil kaj več od diskurzivne in označevalne točke, ali da bi medijske ali kakšne druge jezikovne prakse lahko razumeli kot prakse tehnologije sebstva. Čemur sledi Foucaultovo opozorilo: »[N]i dovolj, če rečemo, da je subjekt konstituiran v simbolnem sistemu. Konstituiran je v realnih praksah, praksah, ki jih lahko podvržemo zgodovinski analizi. Obstaja tehnologija konstitucije sebstva, ki prečka simbolne sisteme ter jih hkrati uporabi. Subjekt se ne konstituira le v igri simbolov« (Foucault 2008, 292). Nasprotno pa so medijske študije, kolikor so za primarno epistemološko izhodišče postavile diskurz ali reprezentacijo, ostale pri igri simbolnih sistemov označevanja. Berimo še enkrat Halla: »Reprezentacija je praksa, neke vrste 'delo', ki uporablja materialne predmete in učinke. Vendar pa *pomen* ni odvisen od materialnosti znaka, pač pa od njegove *simbolne funkcije*. Ker posamezni zvok ali beseda

²⁶ Kot piše Žižek, ko govori o fantazmi: »[T]udi če znotraj zadevne pripovedi nastopa sam subjekt, to ni avtomatična točka njegove identifikacije, tj. subjekt se nikakor nujno ne 'identificira s seboj'. Mnogo običajnejša je identifikacija z Idealom Jaza, s pogledom, za kateri – z glediščem, s katerega – sem si v svoji dejavnosti, ki jo upodablja fantazmatska pripoved, všeč. [...] Torej ne le, da se fantazirajoči subjekt praviloma ne identificira s svojo lastno pojavo znotraj fantazmatskega prostora [...]; stvari so bolj radikalne, fantazma ustvari množstvo 'subjektnih pozicij', med katerimi lahko lebdi (opazujoči, fantazirajoči) subjekt in prehaja od ene identifikacije k drugi« (Žižek 2003, 18).

nadomešča, simbolizira ali predstavlja koncept, lahko v jeziku deluje kot znak in izraža pomen, ali kot pravijo konstruktivisti, označuje (o-znač-uje)« (Hall 2004, 46). Kod ima vedno neko materialnost, teksto- in diskurzo-centrizem pa zgreši v tem, da materialnost, s katero se kod artikulira, enostavno odmisli, kakor da se izjava ne razlikuje glede na medij, v katerem vznikne. Kot pa opozori Foucault in čemur velja slediti, je bolj kakor ideologija, ki se kaže na ravni mentalnih reprezentacij, pomembna tehnologija, ki napotuje na materialno konstitucijo subjekta. Temu bo sledila druga transpozicija.

3.2 DRUGA TRANSPOZICIJA: DISPOZITIV

Težko ocenimo znatnost vpliva, ki ga ima Foucaultov koncept diskurza na medijske študije. Vendar pa medijske študije niso nikoli upoštevale Foucaultove nadgradnje koncepta diskurza v dispozitiv. Ko Foucaultov koncept diskurza postane koncept dispozitiva, tako da se diskurz retrospektivno kaže kot diskurzivni dispozitiv, ima to konsekvence tudi za teorijo komuniciranja, kolikor ta v veliki meri črpa iz Foucaultove rabe koncepta diskurza. Spomnimo, da Foucault dispozitiv vpelje, »ker je z natančnim arheološkim raziskovanjem v družbah svojega časa in v zgodovini odkrival pojave, ki jih ni mogoče v celoti zajeti z govorico; kot načine, kako ljudje počno stvari, po čemer se tehnologija loči od znanosti« (Zajc 2005, 10–11). Tehnologija se loči od znanosti, ker tehnologije ne moremo reducirati na vednost. Tehnologija ni enostavno uporaba neke vednosti, pač pa se vednost proizvede z nekim dispozitivom, ki predvideva neko tehnologijo. Kot smo videli, Foucault v kontekstu rabe koncepta dispozitiva te tehnologije misli kot politično-oblastne, kot realne prakse, s katerimi se telo podredi nekemu delovanju in s tem postane subjekt. Pomembno pa je, da na ta način opusti rabo koncepta ideologije kot problema mentalne reprezentacije. Kar pa se redkeje zgodi v medijskih študijah, ki tako ali drugače medije še vedno primarno naslovijo ravno skozi problem reprezentacije. »Zato naletimo na zanimiv paradoks. Tehnološki moment je v medijih odločilen, kljub temu pa govor o medijih, v teorijah enako kot v popularnih predstavah, zajema izključno medijske vsebine« (Zajc 2000, 39). Strinjamo se lahko, da je raziskovanje medijev vse preveč in predolgo vztrajalo le na vsebini, ne pa tudi na tehnologiji medija. Tako moramo, ko medije in načine komuniciranja obravnavamo kot dispozitiv, poleg vednosti in vsebine, ki v tem primeru vključuje tako diskurzivne kot nediskurzivne elemente, vključiti tudi tehnologijo, s katero se ta vednost in pomen te vednosti proizvaja. Kar pa vprašanje, kako mediji konstruirajo realnost, razširi onstran vprašanja medijskega teksta in/ali diskurza. »To pomeni, da odnos med mediji in občinstvom ne vključuje le vsebine medijskih 'sporočil', niti le simbolnih/ideoloških dimenzij medijskih tekstov ter branja le-teh s strani družbeno diferenciranega občinstva, temveč zadeva tudi vprašanje regulacije časa, prostora, telesnih praks, skopičnih režimov ter senzoričnega aparata« (Luthar 2010, 60). Pogoji komuniciranja tako niso le simbolni, temveč tudi materialni, a ne materialni v strogem ekonomskem smislu, temveč v smislu sil, ki delujejo skozi nek dispozitiv kot sklop diskurzivnih in nediskurzivnih elementov. Kot pove Vogrinc, ki in ko povzema obe dominantni tradiciji proučevanja množičnih medijev in različnih komunikacijskih form, med drugim tudi novinarske.

V sociologiji komunikacije so mediji obravnavani kot imetniki družbene moči in posredniki družbenega vpliva (v obliki zgledov za primerna stališča, vrednotenje, vedenje ali znanja), medtem ko v medijskih študijih (kot komponenti kulturnih študijev) štejejo za prenosnike pomenov, ki jih dešifriramo in potrošimo njihovi prejemniki s pomočjo diskurzov, ki jih 'uporabljamo' ali, bolje, skozi katerih prakticiranje 'smo', za k(og)ar se pač imamo. Problematiko obeh je tako mogoče opisati, ne da bi omenili tehnologije (Vogrinc 2000, 214).

Da pa ne bi bilo pomote, perspektiva, ki vključi perspektivo tehnologije, ne ukine perspektive diskurza in reprezentacije, niti ne trdi, da tehnologija v kavzalnem smislu določa diskurz in reprezentacijo, marveč, nasprotno, pokaže, da sta ti dve perspektivi neločljivi. Konec koncev sta problema reprezentacije in diskurza – kolikor v foucaultovskem ali kakšnem drugem smislu kažeta na to, da ni neposredne izkušnje realnosti in da ni transcendentnega aparata, ki bi zagotovil neposredno izkušnjo realnosti – tehnološka in medijska problema. »Nobeno naključje ni, da razmislek o našem razmerju do nas samih, do drugih in do sveta, naj bo v znanosti, umetnosti ali vsakdanjem življenju, vselej vključuje medije. Kot oviro, ki preprečuje neposrednost, npr. v predstavah o medijski manipulaciji.²⁷ Pa tudi kot tisto, kar vzpodbuja in intenzivira neposredno izkušnjo, npr. v sodobni tehnokulturi (glasbi, a tudi umetnosti in znanosti)« (Zajc 2000, 147).

Eden izmed prvih, ki na ta način izpostavi pomen tehnologije in medijev je – kdo drug kot – McLuhan, prav zato na tem mestu ne moremo nadaljevati brez kratke eksplikacije njegove misli. McLuhan namreč trdi, da dokler ostanemo na ravni vsebine sporočila, se nikoli ne zavedamo, kako mediji vplivajo na nas in kakšne učinke proizvajajo. Sami bi rekli, da se ne zavedamo, kakšen subjekt postajamo in kakšne odnose vzpostavljamo z drugimi in s samim sabo.

²⁷

Predstavo o medijski manipulaciji bi bilo zanimivo premisliti z Groysovo fenomenologijo medijske izkušnje, kjer trdi, da so mediji gonilniki suma. Ta namreč nastane, ker v realnosti vidimo le znake, ne pa tudi tistega, kar te znake nosi in prenaša. »Vsak znak nekaj označuje in na nekaj kaže. Hkrati pa vsak znak nekaj tudi skriva – in sicer ne odsotnosti označevanega predmeta, kot se včasih trdi, temveč kratko malo košček medijskega površja, ki ga ta znak materialno, medijsko zaseda. Znak s tem zakrije pogled na medijskega nosilca, ki nosi sam ta znak« (Groys 2012, 19). Toda medijski nosilec ni nikoli dostopen. »Ko hočemo izvedeti, kakšna je videti in kako deluje notranjost televizijskega sprejemnika ali računalnika, moramo ti napravi najprej izključiti in tudi izbrisati slike, katerih nosilca sta ti napravi. To pomeni, da nam kot medijski nosilec niso nikoli dostopni niti slikarska platna niti medijske naprave« (prav tam, 18). Prav zato ker nam medijski nosilci niso dostopni – ker je medij kot tehnologija delovanje tega tehnološkega objekta znotraj dispozitiva – do njih gojimo sum, pravi ontološki sum, konstitutiven za medijsko izkušnjo in za efekt, ki ga medij povzroči. »Opazovalec medijev torej nima na voljo nikakršnih sredstev, s katerimi bi lahko potrdil ali ovrgel medijskoontološki sum. Hkrati pa opazovalec ne more tega suma kratko malo izključiti, potlačiti ali zatreti – saj je ta sum vendarle konstitutiven za medijsko izkušnjo kot tako« (prav tam, 43).

Ker želi suspendirati linearnost in iz nje izhajajočo racionalnost, McLuhan ne piše kontinuiranih izjav, ki bi tvorile nek racionalen sistem, temveč proizvaja posamične sonde. Ena takšnih sond se glasi, da je medij že sporočila. Ta famozna trditev, ki je sprožila nemalo teoretske krvi, predvsem pa nesporazumov, pomeni, da je sporočilo medija, njegova vsebina, drug medij. Trditev, da je medij vedno že sporočilo, Groys (Groys 2012, 75) interpretira na način, da imamo poleg intendirane izjave, ki predpostavlja subjekt izjavljanja, vedno tudi že izjavo medija samega; pri čemer ta ni pod kontrolo subjekta sporočanja, temveč je odvisna od medijskega okolja samega. Medije moramo razumeti kot okolje in kot ekstenzijo, ki ga takšno okolje ustvari. Mediji so podaljški telesa, podaljški posamičnih zaznavnih organov. Pisava je ekstenzija očesa, kolo je ekstenzija noge, nož je ekstenzija zob. »Medije je mogoče razumeti v odnosu do telesa, privatnega in družbenega. Nikakor torej ne v pojmi prenosa sporočil, temveč iz ekološke perspektive: ustvarijo novo okolje« (Bilwet 1999, 56–57). Mediji niso le reprezentacija vsebine, ki se posreduje, niti ni to materialni nosilec vsebine, temveč ime za eksistenco nas kot subjektov. Mediji so okolje, znotraj katerega deluje in misli nek subjekt. Prav zato McLuhan skozi zakone delovanja tega okolja analizira eksistenco subjekta v celotnem psihosocialnem smislu. McLuhan odkrije medijski in tehnološki apriori, iz katere se napaja polpretekla zgodovina teorije medijev, predvsem pa sodobne metodologije medijske arheologije. To je odkritje, ki je na ravni odkritja nezavednega, čeprav z njim prelamlja, tako da je nezavedno vselej že nezavedno medija. Medij: »Je sporočilo glasov, barv, elektronskih tokov in podobnega, se pravi medijskih nosilcev, ki svojo avtonomno dimenzijo, ki ni človeška, ohranjajo tudi in ravno tedaj, ko jih človek uporablja v namene zavestne in vse preveč človeške komunikacije. Teorija medijev dobi svoj lastni diskurzivni predmet šele, ko prelomi z vsem človeškim, vključno s človekovim nezavednim« (Groys 2012, 76–77). McLuhanov medijsko-tehnološki apriori je četrti udar človekovemu narcizmu – Kopernik, Darwin, Freud, McLuhan?

McLuhan na novo piše zgodovino človeka kot subjekta, ki je nekega dne začel podaljševati samega sebe: svoje zobe je podaljšal v nož, svojo kožo v obleko, svoje oko je podaljšal v pisavo, svoj centralni živčni sistem je podaljšal v električni krog. Po McLuhanu so pri tej zgodovini ključna tri medijska okolja, ki jim ustrezata dva temeljna prehoda. Prvič, prehod iz predpismene v pismeno kulturo, in drugič, prehod iz pismene v postpismeno kulturo. Z drugimi besedami, prehod iz medija govora v medij pisave in kasneje tiska ter prehod iz medija tiska v avdiovizualne medije – čemur ustreza prehod iz mehanske tehnologije v elektronsko tehnologijo.

Medtem ko so predpismena medijska okolja oralnih in organskih tehnologij akustični prostori brez

fiksne perspektive, so okolja pismenih kultur vizualni prostori točno določenih koordinat, perspektiv, lokacij. Pisava fragmentira proces percepcije in posledično tudi proces mišljenja. Posledice so zgodovinske: »Posledica je nova izkušnja časa, namreč izkušnja linearnega časa, tok nepreklicnega napredovanja, dramatične neponovljivosti, osnutka: skratka zgodovine. Z iznajdbo pisave se začne zgodovina; ne zato, ker pisava ohranja procese, temveč ker prizore spreminja v procese: pisava proizvaja zgodovinsko zavest« (Flusser 2000, 13). Kot ekstenzija očesa, ki si podredi ostale organe percepcije, omogoča fiksno in od izkušnje ločeno perspektivo. McLuhan že leta 1953 v tekstu *Culture Without Literacy* piše: »Prihod pisave v tek spravi urbano revolucijo. Pisava zlomi fiksno in homogenost predpismenih družb. Pisava ustvari notranji dialog oziroma dialektiko, se pravi psihični umik na način, da slišno pretvori v prostorsko [...] S pisavo nastane logična analiza in specializacija, pa tudi militarizem in birokracija« (McLuhan 1997, 128). Ta in takšen proces abstrakcije dovrši tehnologija tiska, ki pisavo dvigne na raven množične reprodukcije, in ki predstavlja pogoj možnosti nastopa nezainteresiranega ter raztelešenega subjekta percepcije in vednosti.

Gospodstva očesa in na njem ustvarjenega medijskega okolja, znotraj katerega nastane in se tudi legitimira zahodna episteme, pa je po McLuhanu z odkritjem elektromagneta in kasnejšim nastankom avdiovizualnih medijskih okolij nedvomno konec. Hitrost elektronske komunikacije je čas in prostor pismene kulture ukrivila in skrčila; vse je tukaj in zdaj; svet je postal globalna vas, priča smo remitologizaciji in plemenskosti. Električni in novi mediji pogojujejo nov modus izkušnje, ki ji pritiče nov modus percepcije z reorganizacijo telesa kot zaznavnega in kognitivnega aparata. McLuhan televiziji pripiše finalno fazo človeške ekstenzije; TV je medij, ki je zaključil krog človeškega sensoriuma, saj znotraj takšnega medijskega okolja nastane nov način interakcije med čuti in posledično novi več-čutni proces percepcije.

Naši razširjeni čuti, orodja, tehnologije so bili skozi zgodovino zaprti sistemi, nezmožni medsebojnega delovanja in kolektivnega zavedanja. Zdaj, v električni dobi, pa je instantna narava koeksistence naših tehnoloških instrumentov povzročila povsem novo krizo. Naši razširjeni čuti in zmožnosti konstituirajo posamično polje izkušnje, ki zahteva, da postanejo kolektivno zavedni. Naše tehnologije, tako kot naši privatni čuti, zahtevajo medsebojno delovanje in razmerje, ki omogoča racionalno koeksistenco. Vse dokler so bile naše tehnologije, kot so to kolo, abeceda ali denar, počasne, je bilo dejstvo, da so ločeni zaprti sistemi, družbeno in fizikalno podprto. To pa ne drži več, ko so vid, zvok in gibanje po razsežnosti simultani in globalni (McLuhan 1962, 5).

Poleg McLuhana so dejstvo, da je potrebno pri historični ontologiji nas samih in našega razmerja do nas samih upoštevati medije, so med drugim resno vzeli pripadniki t.i. nemških medijskih študij, ki in ko govorijo o tehnološko-medijskem aprioriju kulture. »Mediji niso le pogoji dogodkov – bodisi da so prenosniki sporočil bodisi vznik vizualnih objektov ali reprezentacije preteklosti – ampak so že sami dogodki: sestavi oziroma konstelacije določenih tehnologij, polj vednosti in družbenih institucij. Takšne heterogene strukture formirajo bazo, medijski apriori človeške izkušnje, kulturne prakse in forme vednosti« (Horn 2007, 8). Nemške medijske študije so, predvsem dela Zielinskega (gl. Zielinski 2006), ene izmed porodnih metodoloških krčev medijske arheologije, ki črpa predvsem od del Kittlerja in – seveda – Foucaulta. »Kittler je na osnovi Foucaultovih idej zahteval bolj medijsko tehnološko razumevanje arheološkega dela: pogoji obstoja niso le diskurzivni ali institucionalni, marveč so vezani na medijske mreže, kot tudi na znanstvena odkritja. [...] Kaj če bi pričeli brati medijsko tehnologijo na enak način, kot je Foucault kulturne prakse in diskurze izpostavil analizi, kako so bili rojeni in možni znotraj določene konstelacije?« (Parikka 2012, 6). Ali še drugače: »Medtem ko Foucault proučuje pravila in učinke resnice, ki vladajo specifičnemu historičnemu diskurzu, post-foucaultovska teorija medijev razširi arheologijo vednosti z vključitvijo materialnih objektov, ki omogočajo njeno konstitucijo. Iz te perspektive so historični koncepti, na primer kozmos ali človeška percepcija, rekonstruirani kot medijski učinki« (Horn 2007, 10–11). Sklep je jasen: medije ne moremo enačiti le z znakovnimi in izjavnimi režimi, pač pa tudi s tehnologijami, s katerimi ti znaki in izjave delujejo. Pri tem je zanimivo, da medijska arheologija, kot pove že ime samo, izhaja iz Foucaultove metode arheologije, ki je pri njem primarno vezana na arheologijo vednosti, manj pa posega po njegovi genealogiji dispozitivov, ki že kot taka vključuje sodelujočnost diskurzivnih in nediskurzivnih elementov.

Koncepta dispozitiva se v slovenskem prostoru pri pojmovanju medijev kot tehnologije posluži predvsem Zajc, ki trdi, da moramo tehnologije primarno razumeti v kontekstu njihovih rab. »Ne analiziramo tega, kako nove tehnologije delujejo, temveč različne načine, kako jih uporabljamo. Tehnologije obravnavamo tako, da obravnavamo njihove uporabnike« (Zajc 2000, 83). Raba tehnologije sestoji iz določenih postopkov in mehanizmov, ki so v določenih momentih lahko različni, zato o medijih govorimo takrat, ko prevlada ena sama raba, s tem pa tudi zabriše možnosti drugih, alternativnih rab (prav tam, 37).

Oblika, ki jo neka tehnologija privzame, in uporabe, ki jih spodbuja, niso nikoli samoumeven rezultat tehnološkega razvoja, temveč vedno utelešajo kulturo, iz katere izhajajo in v kateri se

uporabljajo. Na to, kakšne kulturne oblike bo neka tehnologija zavzela, torej na kulturno artikulacijo neke tehnologije, tako vpliva vrsta akterjev v proizvodnji, oblikovanju, kulturnih diskurzih, ki spremljajo uvajanje in uporabo nove tehnologije; nanjo vplivajo tudi regulacija uporabe, vsakdanja uporaba tehnologije ter način, na katerega se tehnološki artefakt mobilizira za artikulacijo družbenega sebstva (subjektivitete) (Luthar in Oblak Črnič 2009, 11).

To, kar imenujemo množični mediji in to, kar znotraj množičnih medijev imenujemo različne komunikacijske – bolj ali manj institucionalizirane – forme komuniciranja in reprezentacije, moramo v kontekstu dispozitiva in tehnologije imenovati prevladujoča raba komunikacijskih in informacijskih tehnologij, ki pa nikakor niso nujne in samoumevne. Konec koncev lahko medijskim študijam očitamo prav to, da s tem, ko se koncentrirajo le na problem vsebine medijsko posredovane komunikacije, ostajajo znotraj dominantnih rab neke komunikacijske in informacijske tehnologije. Problem tega, da se medijev kot rabe tehnologije bodisi ne upošteva bodisi da se tehnologijo in družbo postavi v kavzalno razmerje, pa je v tem, da šele z rabo tehnologije postajamo to, kar smo.

Obravnava družbenih razsežnosti tehnologij torej zahteva pristop, ki izpolnjuje dva pogoja: se izogne ločevanju tehnologij od družbe, ki je izhodiščna napaka koncepcij tehnologij kot vzroka oz. učinka; obenem pa ohrani izhodiščno predpostavko teh koncepcij, namreč, da se družbene razsežnosti tehnologij artikulirajo v razmerju. Na tem temelji naša odločitev, da družbenih razsežnosti tehnologij ne konceptualiziramo v kontekstu razmerja med tehnologijami in družbo, temveč v kontekstu razmerja med posameznikom in družbo (Zajc 2000, 47).

Z drugimi besedami, razumevanje tehnologije moramo artikulirati kot razumevanje subjekta ter njegovega odnosa z drugimi in s sabo. Prav to počno pristopi, ki tehnologije obravnavajo v kontekstu njihovih rab, ko kot tehnologije obravnavajo njihove uporabnike in ki, tako kot Zajc, to počno s predrugачenim (foucaultovskim) konceptom dispozitiva, ki predvideva, da postanemo subjekt z rabo te ali one tehnologije.²⁸ Kar pa spet ne pomeni, da je neka ideologija ali reprezentacija ali diskurz enostavno vgrajena v naprave, s katerimi se vzpostavlja tehnologija. »Dispozitiv kina, to ni kamera, to ni naprava in ne vsota kinematografskih naprav, to so vse te naprave v situaciji« (prav tam, 125).²⁹ Foucaultov poudarek je podoben: dispozitiv je vselej neka

²⁸ Pravzaprav se Zajc bolj kot na Foucaultovo rabo koncepta dispozitiva sklicuje na Baudryjevo rabo, ki izhaja neposredno iz koncepcije dispozitiva kot kino dispozitiva (gl. Zajc 1996).

²⁹ Na enem izmed redkih mest, ki znotraj domačega polja medijskih in kulturnih študij sledi t.i. materialnemu

konkretna situacija, ki vključuje konkretne posameznike, ta situacija pa se ponavlja in s tem izključuje možnost drugih situacij in dispozitivov.

Kolikor pa je Foucaultov poudarek tudi ta, da je dispozitiv oblasten v smislu, da vzpostavi določeno delovanje, potem so mediji, pa tudi novinarstvo kot poseben institucionaliziran način sporočanja in informiranja, oblastni natanko v pomenu, da se razmerja moči do drugih in do nas samih vzpostavljajo že preko uporabe medijev in ne le preko tistega, kar se skozi medije reprezentira. Rečeno z dobrim starim Althusserjem, ni toliko pomembno, ali medijem verjamemo ali ne, temveč to, da jih uporabljamo. Mediji kot tehnologije oblasti: ne preko ideologije ali reprezentacije (vsebin), ampak preko uporabe.³⁰ Na tem mestu bi lahko parafrazila Foucaultovo vprašanje, kako smo začeli prek kakšne medijske sebe prepoznavati kot družbo, kot element družbene entitete, kot del nacije ali države (Foucault 2007b, 140). Dispozitiv, skratka, pokaže, da kot subjekti ne eksistiramo preko identifikacije z reprezentiranim, ampak preko rabe tehnologije, s katero se ta vsebina (re)producira, zato dispozitiv kina ni enak dispozitivu televizije, prav tako kakor dispozitiv televizije ni enak dispozitivu časopisa. Razliko med dispozitivom kina in TV dispozitivom Zajc opiše preko pogleda v kamero, ki ga TV dispozitiv omogoča, kino dispozitiv pa prepoveduje.

Ko se TV osebe naslavlja na množico gledalk in gledalcev, vsak posamezni gledalec ali gledalka pred televizorjem ve, da je sočasno z njim v imaginarnem svetu televizije še množica ljudi, ki jih osebno ne pozna, toda popolnoma verjame v njihovo anonimno, simultano dejavnost. Svet TV je svet imaginarne skupnosti TV gledalcev. Kadar se, tako kot pri radiodifuzni TV, zaslon TV razteza preko celega ozemlja neke države, je to nacionalna skupnost. V tem smislu imajo kritiki prav, televizije res generirajo občutek pripadnosti nacionalni skupnosti. Vendar to velja za vse nacionalne televizije in ni odvisno od vsebine (Zajc 1996, 86).

obratu v družbenih vedah, Luthar in Oblak Črnič pišeta: »Materialni artefakti torej v družbenih vedah tradicionalno niso pojmovani kot inherentni del družbenosti, temveč so družbeni samo kot 'nosilci' zunanjih sporočil (npr. kot v materialnosti vpisano vedenje), sama njihova 'objektnost' pa je na splošno zapostavljena. Stvari pa ne posredujejo med družbo in posameznikom le skozi lingvistično simboliko, temveč tudi skozi delanje ali izbiranje objekta ter skozi tehnike in prakse uporabe« (Luthar in Oblak Črnič 2009, 18). Avtorici tu skozi sledenje sodobnim kulturnim in medijskim študijam novih tehnologij in medijev v središče postavljata sam objekt in razmerje med objekti kot neločljiv del razmerij med subjekti bodisi na ravni objekta kot protetike, kot širitve senzoričnega aparata subjekta, bodisi kot dispozitiva vsakdana, kot mikrogeografije uporabe objektov.

³⁰ Kot lahko pokažemo na primeru nove informacijsko-komunikacijske tehnologije in medija, imenovanega mobilni telefon: ta kot tehnologija oblasti, ki posameznike postavlja v razmerja oblasti, deluje preko mehanizma nenehne dosegljivosti, ki ni nič drugega kot nenehen nadzor, immanenten družbi kontrole (Deleuze 2002) in dispozitivu varnosti (Foucault 2009a). Kako mobilni telefon deluje kot tehnologija oblasti, glej Bulc (Bulc 2009), ki pokaže, kako dispozitiv mobilnega telefona kot dispozitiv nenehne dosegljivosti in konstantne (hiper)komunikacije povzroča konkretna razmerja moči med starši in otroki, med partnerji in znotraj strukture delovnih razmerij.

Vsak izmed dispozitivov nam predpiše določeno rabo, in ko to rabo realiziramo, postanemo določen subjekt, na primer subjekt s pripadajočo nacionalno identiteto. Narod, kot je to pokazal Anderson (Anderson 1998) se sicer ne rodi s TV dispozitivom, temveč kot dispozitiv, v katerem ima ključno vlogo medij tiska, ki lahko poenoti razpršenost in heterogenost jezikovnih dialektov; z abstrakcijo in reprezentacijo, ki še ni lastna rokopisni tehnologiji, omogoči nastanek dispozitiva nacionalnosti z vsemi pripadajočimi institucionalnimi aparati, tudi medijskim in tudi novinarskim.³¹

Enak premik, kot smo ga naredili spričo množičnih medijev kot takih, bi tako veljalo narediti glede novinarstva: novinarstvo kot dispozitiv. Takšna konceptualizacija novinarstva bi terjala hkratno razumevanje tako novinarskega diskurza kot tehnologije, s katero se ta diskurz producira, kakor tudi vseh ostalih heterogenih nediskurzivnih elementov, ki so povezani v takšnem dispozitivu. Brez da bi uporabljala konceptualni aparat, kakršnega uporabljamo na tem mestu, Zelizer pokaže, kako tehnologija, konkretno satelitska tehnologija na primeru poročanja o zalivski vojni, reartikulira ne le forme novinarskega sporočanja, temveč tudi sam status novinarstva kot vednosti-oblasti. Kljub temu Zelizer zaključi s konstatacijo: »Zalivska vojna je ekstenzirala, ne pa usmrtila novinarstvo, kot ga poznamo« (Zelizer 1992, 78). Podobno bi lahko rekli za dispozitiv spletnega novinarstva, ki tendira k rekonfiguraciji in ekstenziji dispozitiva časopisnega novinarstva (gl. Vobič 2013). Prav za to tudi gre: novinarstvo, kot ga poznamo, nastane znotraj dispozitiva tiskanih medijev, zato sprememba tehnologije predpostavi tudi boj za rekonfiguracijo tega dispozitiva. Dispozitiv novinarstva, imanenten dispozitivu tiska, skuša ohraniti svojo pozicijo, na ta način pa tendira k predpisu dominantne rabe novih tehnologij znotraj novinarskih sporočanjejskih praks. Nastane nov dispozitiv, ki sicer redefinira novinarstvo kot tako, vendar na način, da skuša onemogočiti druge in drugačne informacijsko-komunikacijske prakse.

³¹ Nasprotno pa elektronski in novi hibridni mediji, ki primarno ne funkcionirajo več preko besede, ampak preko hibrida besede, zvoka in podobe, omogočijo nastanek dispozitiva globalnosti, zato tudi TV kot dispozitiv že presega konstrukcijo zamišljene nacionalne skupnosti. »Medtem ko so zapisani dialekti ljudi zaprli znotraj njihovih lastnih kulturnih monad, bo jezik tehnološkega človeka, črpajoč iz vseh kultur sveta, nujno preferiral medije, ki so najmanj nacionalni. Jezik vizualnih form je potemtakem tisti, ki je pri roki kot neuporabljen esperanto na zahtevo vsakega. Jezik pogleda je že bil prisvojen v piktogramih znanstvenih formul in logistik. Ti ideogrami transcendirajo nacionalne prepreke s takšno lahkoto kot Chaplin ali Disney, zato zgleda, da kot kulturna podlaga za kozmičnega človeka nimajo rivala« (McLuhan 1997, 138). Tudi zato Debord v svojih *Komentarjih k družbi spektakla* McLuhana označi za prvega zagovornika spektakla (Debord 1999, 168), najbolj prepričanega imbecila stoletja, ki je sicer kasneje spremenil svoje mnenje, Barbrook pa ga označi za profeta in apologeta ameriške hladnovojne imaginacije prihodnosti, ki si je zastavila izgradnjo globalne vasi in informacijske družbe (Barbrook 2007, 75). Kljub tovrstnim rokohitrskim tezam, s katerimi pa tu nimamo ne namena ne prostora razpravljati, je potrebno Barbrooku pritrditi v tem, da McLuhana ne moremo misliti brez hladnovojnega geopolitičnega konteksta, predvsem pa ga ne moremo misliti mimo njenega medijskega okolja. Kajti medijsko okolje elektronskih medijev, ki naj bi po McLuhanu prinašali implozijo družbe in ki naj bi svet skrčili na eno samo globalno vas, je ameriško medijsko okolje.

Kot smo rekli za medije nasploh, in sicer da (novi) mediji pogojujejo (nov) modus izkušnje, ki ji priteče (nov) modus percepcije z (re)organizacijo telesa kot zaznavnega in kognitivnega aparata, kar posledično pomeni tudi novo subjektiviteto, tako bi lahko rekli tudi za dispozitiv novinarstva kot poseben institucionaliziran način komunikacije. Pa vendar tu medijsko-novinarska subjektiviteta ostane ujeta v dispozitiv, mislimo jo lahko bolj ali manj le kot rezultat nekega dispozitiva, nas pa prav nasprotno zanima ta subjektiviteta sama, kakor se preko tega, kar smo s Foucaultom definirali kot odnos do sebe, daje skozi neko izkušnjo.

3.3 TRETJA TRANSPOZICIJA: IZKUŠNJA

Ponovimo: če medije razumemo kot diskurz ali reprezentacijo, jih razumemo v kontekstu ideologije ali hegemonije, pri čemer je subjektova mentalna mapa, kaj je in kako lahko deluje, odvisna od semiotičnih in diskurzivnih form. Če pa medije razumemo kot dispozitiv, jih razumemo v pomenu, kako nas preko tega, ko rabimo določeno tehnologijo, postavijo za nekega točno določenega subjekta, ki mu je omogočena neka senzibilnost, hkrati pa je postavljen v razmerja moči z drugimi in s samim sabo. Kaj pa pomeni, če medije in komunikacijske prakse razumemo skozi perspektivo izkušnje, zmožne transformacije subjekta, in njej pripadajoče etike odnosa do sebe ter tehnologij sebstva?

Tehnologije sebstva so prakse, s katerimi se producira neka samo(trans)formativna izkušnja, vendar se ta, kot smo pokazali, nikoli ne producira sama od sebe, temveč s HSFI, tridimenzionalnim historičnim apriorijem, ki pa ga lahko določene tehnologije sebstva plastično tudi že transformirajo. Kolikor HSFI zremo s perspektive medijev, in obratno, kolikor medije zremo s perspektive HSFI, moramo dvodimenzionalnemu sistemu vednosti-oblasti, reproduciranemu z dominantnimi medijskimi diskurzi in dispozitivi, priključiti še os odnosa do sebstva. Šele tako dobimo epistemološko-konceptualno optiko, kako uzreti medije skozi perspektivo Foucaultovega koncepta izkušnje.

Pri tem moramo narediti razcep: ločiti vprašanje, kako mediji sokonstituirajo različne izkušnje, na primer izkušnjo seksualnosti, če se spet držimo Foucaultovih primerov, in kako so mediji izkušnja že sami zase. Seveda – zanima nas drugo: pokazali smo, kako razumeti medije kot producente vednosti, kot konfiguracijo vednosti-oblasti, kot tehnologijo (oblasti), kot diskurz in kot dispozitiv. Samo po sebi sledi vprašanje, kako razumeti medije kot odnos do sebe. Kajti danes imamo opraviti z družbo, v kateri je odnos do sebe bistveno zaznamovan z določenimi komunikacijskimi praksami, natanko (množični) mediji so tiste bistvene prakse, s katerimi postajamo neka točno določena subjektiviteta z nekim točno določenim odnosom do sebe. Torej: kako se mediji uporabljajo kot prakse, ki »posameznikom omogočijo, da sami ali prek drugih delujejo na svoja telesa in na svojo dušo, na svoje misli in obnašanja ter na svoj način obstajanj; da se transformirajo, zato da dosežejo določeno stanje sreče, čistosti, modrosti, popolnosti ali nesmrtnosti« (Foucault 2007b, 262)? Da pa bi lahko na to vprašanje odgovorili karseda konkretno in ker nas tu primarno zanima prav ta medijska praksa, bomo prenos izkušnje in tehnologij sebstva na polje medijskih in novinarskih

študij opravili skozi primer novinarstva.

3.3.1 NOVINARSTVO KOT (FOUCAULTOVSKA) IZKUŠNJA

Kot pove že Zajc (Zajc 2000), uporaba medijev nikoli ni enovrstna, zato različne, alternativne rabe medijev in komunikacijskih praks funkcionirajo kot prakse, ki ustvarjajo možnosti za različna sebstva, različne izkušnje in različne subjekte.³² Tudi novinarstvo kot institucionalizirana informacijsko-komunikacijska forma, ki bo od tu dalje stopilo v fokus, ne deluje homogeno: druge in drugačne prakse so mogoče. Institucijo novinarstva, kakršna se kaže danes, bi lahko razumeli kot homogenizacijo različnih kapilarnih informacijsko-komunikacijskih praks. Tako moramo, ker želimo informacijsko-komunikacijsko prakso novinarstva koncipirati kot foucaultovsko izkušnjo, podati nastavke za celostno genealogijo po dimenzijah HSFI. Pokazati moramo, kako je prišlo do sedimentacije in fiksacije določenih postopkov, s katerimi danes deluje novinarstvo kot ena izmed bistvenih determinant (post)moderne kulture in (post)moderne HSFI. Drugače rečeno, pokazati moramo, kako in skozi katere postopke delujejo posamične osi te izkušnje in kako se priklapljajo ena na drugo.

Deuze na primer na vprašanje, kaj je novinarstvo, odgovori s konceptom novinarstva kot poklicne ideologije, s čimer cilja na nabor idej, vrednot, strategij, percepcij in kod, s katerimi novinarstvo deluje in razume samega sebe ter skozi katere se ohranja moč na tem, kaj naj bi novinarstvo bilo. Tovrstna profesionalna samo-definicija, ki predhodi katerikoli drugi definiciji, kot piše Deuze, deluje skozi idealno-tipske vrednote novinarstva kot javnega servisa, avtonomije, aktualnosti, etike in objektivnosti (Deuze 2005, 447). Pri čemer pet vrednot pravzaprav poganja ena in ista: objektivnost. Konsenz med pristopi, ki novinarstvo obravnavajo mimo dominantnega pristopa,³³ namreč govori, da je najpomembnejša strategija, s katero se novinarstvo homogenizira in pridobi institucionalno moč, objektivnost. Ločitev na dejstva in mnenja, ki na epistemološki ravni predpostavi, da lahko jezik transparentno reprezentira svet, da lahko reprezentira realno(st), je

³² Zajc se tu nanaša na uporabo medijev v umetnosti, ki se razlikuje od dominantnih rab, in ki veča potencialnost različnih izkušenj in subjektivitet. Lahko pa bi navedli tudi primer uporabe mobitela, ki smo ga porabili že za primer delovanja medijev kot tehnologij oblasti. Mobitel namreč ne funkcionira le kot tehnologija oblasti in nadzora, temveč lahko funkcionira tudi kot praksa, ki se takšni tehnologiji oblasti upira. Na primer uporaba tehnologije mobilne telefonije v kontekstu medijskega aktivizma. »V tem kontekstu mobilni telefon ni zgolj sredstvo, ki omogoča komuniciranje, ampak je medij na sebi. Ni zgolj orodje, ki je utilitaristično uporabljeno za doseg specifičnega cilja, ampak pomeni alternativno obliko komuniciranja, kakor tudi nove oblike medijske produkcije in distribucije. Med drugim generira nove novinarske prakse, t.i. amatersko novinarstvo, ki spreminja uveljavljene kode komuniciranja množičnih medijev« (Pajnik 2009, 122). Takšna taktična uporaba mobilnega aparata in mobilne telekomunikacije pa ni nujno le praksa upora, ampak tudi tehnologija sebstva, s katero se skuša subjekt samotransformirati, preko drugačne nepredpisane in nekodificirane uporabe komunikacijske tehnologije se namreč transformira tudi sam subjekt.

³³ »Temeljni razkorak med dominantnim in kulturnim pristopom k novinarstvu se kaže v pojmovanju objektivnosti in z njo povezanih vprašanj statusa resnice, realnosti in dejstev« (Jontes 2010, 46).

(u)stroj moderne paradigme novinarstva, (u)stroj novinarstva kot moderne HSFI.

Objektivnost je diskurzivni pogoj nastanka novinarske vednosti, ki nastane skozi pozitivistično epistemologijo in kvantitativno metodologijo, ki predpostavlja razliko med dejstvi in mnenjem (Hardt 2004, 16). Vendar objektivnost ne zajema le stran dejstev, se pravi informativnih novinarskih zvrsti, temveč tudi stran mnenj, se pravi interpretativnih novinarskih zvrsti. Objektivnost je ne-vez enega in drugega. Pri tem pa ni pomembno, da je objektivnost ideal, ki naj bi se mu novinarski diskurz nikoli do konca približal, temveč to, da je način problematizacije, ki v asimptotični odsotnosti konstituira dominantne prakse novinarskega sporočanja, novinarske kulture in novinarske izkušnje.

Dovolj bo, če tu na kratko skiciramo pogoje nastanka objektivnosti, ki na začetku 20. stoletja med številnimi sporočanjскими praksami razloči tiste, ki naj bi bile novinarske in tiste, ki naj to ne bi bile, pri čemer ta razločitev ni dokončna, temveč predmet boja, nenehno spreminjajočih razmerij moči, ki so imanentna statusu novinarstva kot diskurza resnice, kot pogoja delovanja demokratičnih političnih skupnosti in institucij. Ta status, ki predhodi objektivnosti kot taki, ima svoj izvor v načelu publicitete, izhajajoče iz Kantove javne rabe uma. »Vsaka regulacija odnosov v (politični) skupnosti je nasprotna javnemu interesu in svoboščinam državljanov, če o zadevah skupnega interesa državljani ne morejo javno in racionalno razpravljati. Samo publiciteta torej lahko zagotovi harmonijo med politiko in moralo, saj zagotavlja pravni red, obenem pa ima razsvetljsko vlogo. S tem publiciteta pomirja politiko in moralo v okviru republikanskega sistema vladanja, ki temelji na predstavnštvu ljudstva« (Splichal 2001b, 37).

Publiciteta se sicer izvorno ne nanaša izključno na novinarstvo in medije, temveč na idealiziran način skupnostnega razpravljanja, konstrukcije javne vednosti o skupnih zadevah. Kasneje pa se publiciteta podredi pravici medijev do informacij in svobodi tiska: mediji niso več le podaljšek publicitete, temveč samostojna funkcija, nadzorni organ – z drugimi besedami, ljudstvo nadzoruje predstavnike preko medijsko-novinarske funkcije psa čuvaja demokracije: politično-oblastna in novinarsko-medijska reprezentacija sta dve plati istega historičnega vednostno-oblastnega procesa.

Kljub temu, pravzaprav pa natanko zaradi tega, ker institucionalizirana politična reprezentacija ne more delovati brez institucije novinarstva, Hartley trdi, da novinarstvo nima nobene esence, nobene

univerzalnosti, da pa te epistemološke *terra nullius* ne moremo mapirati brez procesa modernosti, kajti novinarstvo je središčna sila modernizacije. Novinarstvo je bilo tisto, ki je ustvarilo zamišljene moderne nacionalizirane skupnosti. Še več, Hartley meni, da novinarstvo nastane šele s prehodom suverenosti iz kraljevega na ljudsko telo. »Šele s padcem Bastilje se novinarstvo z blazno energijo iz Francije razširi po Evropi. Na začetku leta 1789 je bilo le pol ducata časopisov s politično vsebino, na koncu taistega leta pa že več kot 130. Nekatere druge ocene pa celo pravijo, da je leta 1789 nastalo 184 časopisov, leta 1790 pa 335, medtem ko so pamfleti nastajali dobesedno v tisočih« (Hartley 1996, 82).³⁴ Pomembno pa je, da to proto-novinarstvo ne le, da je bilo različno ideološko orientirano, temveč predvsem (še) ni bilo homogenizirano: pamfleti, literarne novinarske prakse, mediji različnih skupnosti, žanrska nediferenciranost, esejistika, mnenja, čenče. Identiteta novinarstva, kakršna se kaže znotraj dominantne paradigme, lahko bi rekli znotraj dominantne HSFI, nastane šele s poskusom izbrisa teh razlik in sočasnim nastankom mehanizma objektivnosti kot prvega principa novinarskih sporočanjских praks.

Schudson (Schudson 1978) in Jontes (Jontes 2010) razločita več dejavnikov za nastanek mehanizma novinarske objektivnosti. Najprej, ekonomski dejavnik, predvsem nastanek *penny pappers*, časopisov za en peni, ki začnejo izhajati leta 1833 in spremenijo politično-ekonomijo časopisne industrije. »Do leta 1830 objektivnost namreč še ni bila niti predmet razprave, časniki pa so odkrito predstavljali strankarske poglede ter se s pomočjo političnih strank tudi financirali. To se je spremenilo z razmahom komercialnega tiska. [...] Oglaševalci so tako postali glavni vir financiranja tiska, skupaj s komercialnim tiskom pa se je začela oblikovati objektivnost, čeprav se sprva še ni imenovala tako« (Jontes 2010, 49). Objektivnost kot ideološka in politična nevtralnost naj bi omogočala pridobivanje raznolikih segmentov nastajajočega množičnega občinstva. Dalje, tehnološki dejavnik, predvsem tehnologiji dagerotipije in telegrafa. Prakso objektivnosti naj bi razširil in konsolidiral prav nastanek tiskovnih agencij, ki so uporabljale telegrafsko tehniko in od katerih so postale odvisne časopisne institucije. Schudson, ki kot eden izmed prvih opravi genealoško analizo nastanka mehanizma objektivnosti, sicer bolj kot ekonomske in tehnološke dejavnike poudarja dejavnik novinarske kulture in nastanek novinarske identitete, predvsem pa disciplinarno ločitev novinarstva od propagande/PR-a (prav tam, 53). Chalaby (Chalaby 1996) pa trdi, da je novinarstvo kot specifična, od politične in literarne ločena diskurzivna produkcija,

³⁴ Prvi sistematičen zapis o novinarstvu je sicer knjiga *Zeitungs Lust und Nutz* Caspar Stielerja iz leta 1695. Zanimivo je, da skuša Stieler izvesti nekakšno fenomenologijo novic, in sicer na dva načina: kot želja po védenju ter kot koristnost novic za delovanje monarhične suverenosti. Še bolj zanimivo pa je, da Stieler nemalo govori o nepristranskosti novic (Stieler 2001). »Predrazsvetljenski tisk ni imel mnenjske funkcije in tudi Stieler mu je ne pripisuje« (Splichal 2001a, xii).

ameriški produkt 19. stoletja. V nasprotju s francoskimi tiskanimi mediji, v katerih je skozi celotno 19. stoletje dominiral literarni in politični diskurz, so ameriški mediji iznajdli diskurzivno prakso, ki je temeljila na objektivnosti. Razlogov je več, od tega, da je bila v francoski kulturi književnost na dominantni hierarhični diskurzivni poziciji, medtem ko temu v ZDA ni bilo tako, do tega, da je bila zakonodaja, ki je omogočala izdajanje časopisov v ZDA časopisni industriji bolj naklonjena od tiste v Franciji, in tega, da so časopisi v Franciji ostajali ideološko in politično parcelirani, ter da se je oglaševalski trg v ZDA razvijal z močnejšo silo kot v Franciji in drugje po svetu. Novinarstvo ni univerzalna forma, ampak ima partikularno mesto izvora.

Kot bistveni vednostno-oblastni (u)stroj novinarstva objektivnost deluje skupaj s postopki normalizacije disruptivnih sil. Rekli smo že, da novinarstvo funkcionira preko konstrukcije mentalnih zemljevidov pomena, pri čemer ta konstrukcija dogodek, o katerem novinarstvo sporoča, narativno rekonstruira na način dominantnega reda. »[N]ovinarji so vizionarji resnice, vidci oddaljenega reda, ki ga svojim skupnostim posredujejo v procesu fotografske negativizacije, kjer je podoba reda pravzaprav posneta kot njen lastni negativ, v zgodbah o neredu« (Hartley 2004, 181). Če je primarni novičarski faktor nered, odklon od predvidenega, je temu tako, ker novinarstvo govori o neredu, da bi afirmiralo red. »Poročila si v prvi vrsti prizadevajo vsiliti red kulture polimorfni naravi 'realnosti'. Tekst poročil je vpleten v nenehen boj za obvladovanje mnogovrstnih dogodkov in njihovega polisemičnega potenciala znotraj lastnih konvencij« (Fiske 2004, 153). Kot pravi Fiske, so novinarske konvencije postopki semiotičnih strategij obvladovanja realnosti.³⁵ Toda novinarstvo kot sila normalizacije (tehnologija oblasti) kakopak ne funkcionira le semiotično in diskurzivno, temveč na način materialne reprodukcije reda, reprodukcije normalnosti, ki se konstituira (tudi) preko medijsko-novinarske konstrukcija časa. »Enkratnost dogodka je ena glavnih novičarskih vrednot v žurnalizmu in je tesno povezana z vsakodnevnostjo množičnih medijev, to je z vsakodnevno produkcijo in potrošnjo novic. Ta je ključnega pomena za naravo medijskih novic in se izraža kot potreba po dnevni prenovi medijskega poročanja in proizvodnji 'novosti': današnje novice vam povedo, kaj se je novega zgodilo danes glede na včeraj« (Luthar 2004, 669). Temu pravimo periodika, ki je tudi ena bistvenih komponent medijsko-novinarske HSFI. Če kaj, potem novice bolj kot ideološko podobo sveta prodajajo izkušnjo sveta, ki se nenehno vrača, ki ni nikoli iz tira. Novost in kontingentnost dogodka nas ne smeta preslepiti, novinarstvo išče novo le zato, da bi ohranilo staro. Oziroma natančneje, medijsko-novinarski oblastni učinki nikoli ne delujejo le na

³⁵ Fiske med te strategije, ki delujejo na obnebu principa objektivnosti, šteje novičarske faktorje, kategorizacijo novic, rabo metafor in klišejev, eksnominacijo, dramsko narativno strukturo, prisvajanje zunanjih glasov in njih pretvorba v narativne funkcije (gl. Fiske 2004, 153–164).

ravni pomena (ideologije, diskurza), temveč tudi na neki materialni ravni, brez katere ne moremo razumeti pomenskega učinkovanja.

Novinarstvo upravlja s silami kaosa na način ponavljanja, ritma. Ritem, na enajstem od tisočih platojev pišeta Deleuze in Guattari, je odgovor na kaos (Deleuze in Guattari 2011, 345). Vsaka novica predpostavi naslednjo novico in nadaljuje preteklo, vsaka poročila predpostavijo naslednja poročila in nadaljujejo pretekla. Novinarstvo je koledar medijskega človeka, njegova ura. Naša eksistenca, ki je ni brez medijsko-novinarskega ekosistema, se giblje po principu medijsko-novinarskega ritma. Nemara je čas, da bi opravili ritemanalizo medijsko-novinarske izkušnje, pri čemer je ritemanaliza, kakršno predlaga Lefebvre, analiza vsakdana. Konstrukcije vsakdana pa ni brez medijsko-novinarskega ritma/periodike. Če je ritem tam, kjer je ponavljanje, in kjer ima to ponavljanje neko mero (Lefebvre 2004, 6), pa je hkrati pomembno to, da (se) ritem teritorializira (Deleuze in Guattari 2011, 348). Medijsko-novinarska konstrukcija izkušnje časa tako ni ločena od medijsko-novinarske konstrukcije prostora. Ponovimo in dopolnimo: dispozitiv tiska, ki ima pomembno vlogo pri moderni nacionalni teritorializaciji, se udejanja natanko skozi nek imanenten ritem/periodiko. Tako se medijsko strukturiranje vsakdana prične s tiskanim dnevnikom, ki natanko skozi periodično ponavljanje teritorializira in homogenizira nek skupen čas-prostor.³⁶

Kljub vsemu temu pa še vedno nismo povedali, kako bi naj novinarstvo razumeli kot izkušnjo, naredili smo še en prehod iz tekstualne in diskurzivne v materialno in dispozitivno konceptualizacijo novinarstva in se zataknili na osi novinarstva kot neke določene tehnologije oblasti. Nakazali smo odgovor na vprašanje, če ponovimo in še dodatno modificiramo parafrazo Foucaulta iz prejšnjega poglavja, kako smo začeli prek novinarske tehnologije sebe prepoznavati kot družbo, kot element družbene entitete, kot del nacije ali države (Foucault 2007b, 140). Priklopiti pa moramo še eno os: os odnosa do sebe, ireduktibilne dimenzije subjektivitete, ki je hkrati tudi os etike eksistence, novinarske etike, novinarske etike eksistence.

³⁶ Vogrinc konstrukcijo zamišljene nacionalne skupnosti sicer bolj pripiše dispozitivu radia in TV kot pa časopisa. »[M]edtem ko se zvok tovarniške sirene ob šestih zjutraj, vmes za malico in ob dveh za konec šihla oglašja kot posamezni zastopnik statistično veljavnega družbenega pravila, pa pravljica za lahko noč na nacionalnem radiu ob sedmih zvečer s pripovedovalčevim glasom uveljavlja skupni nacionalni čas za spanje otrok kot intimni nagovor vsakega otroka, ki je v dosegu nagovora. Pri tem ga nagovarja kot pripadnika iste zamišljene skupnosti, ki jo v tendenci spravljajo spat vso hkrati in z istim sporočilom« (Vogrinc 1998, 52).

Tudi os novinarskega sebstva se vrti okoli objektivnosti kot (u)stroja novinarske izkušnje. Ker novinarski produkcijski način, ki ga poganja objektivnost, konstituira identiteto novinarske skupnosti (Zelizer 1993, 82), hkrati tudi konstituira novinarsko etiko in posledično novinarsko sebstvo. Novinarska (re)konstrukcija dogodkov ni nikoli ločena od novinarske samokonstitucije (gl. Zelizer 1992, Jontes 2010). Z našimi besedami rečeno, novinarsko soustvarjanje različnih in raznovrstnih HSFI ni nikoli ločeno od novinarstva samega kot HSFI. Ali: konstrukcija dogodkov ni nikoli ločena odnosu, ki ga ima subjekt novinarstva do samega sebe, njegovi etiki eksistence.

Prispeli smo do mesta, pravzaprav križišča, kjer se sekajo medijsko-novinarske tehnologije oblasti in medijsko-novinarske tehnologije sebstva. »Recimo«, pravi Foucault, »upoštevati moramo interakcijo med temi dvema tipi tehnologij – tehnologijami dominacije [in oblasti] ter tehnologijami sebstva. [...] Mesto kontakta, kjer so posamezniki vodeni s strani drugih in je povezano z načinom, na katerega vodijo samega sebe, je, vsaj tako mislim, vladnost« (Foucault 1999, 162). Medijsko-novinarska vladnost. Ta vladnost je takšna, da nenehno briše striktno subjektivno dimenzijo novinarske izkušnje, in sicer na način, da jo podreja transcendentnim formam. Tudi takrat, ko novinarska etika prizna, da »objektivnost ne obstaja«, to stori le zato, da bi se poklonila kakšni drugi univerzalni etiki. »Ugotovitev, da novica ni odsev realnosti, ampak konstrukt, novinarja zavezuje k še večji odgovornosti: ne more biti objektivni, lahko pa je – in mora biti – resnicoljuben, pošten, zavezan naslovniku, poleg tega ne le, da se izogiba senzacionalizmu, temveč ga zavrača« (Poler Kovačič 2005, 196). Resnicoljubnost pa seveda ne presega objektivnosti kot forme problematizacije, temveč se v to formo vpisuje kot še en mehanizem, ki podaljšuje delovanje tega (u)stroja. Vse dokler ta (u)stroj deluje – deluje natanko kot forma problematizacije, ki sestoji iz različnih odgovorov na problem (ne)objektivnosti – je perspektiva subjekta in njegovega odnosa do sebe v suspenzu. »Žurnalizem je še zadnja trdnjava vere v objektivnost in nevtralnost, saj so jo opustili tako rekoč vsi z znanstveno epistemologijo vred. Etika objektivnosti, ki novinarjem prepoveduje opredeljevanje in delovanje, jih tako sili v pripovedovanje zgodb, ki so izpraznjene njihove subjektivitete, v pripovedovanje domnevno nevtralnih zgodb« (Luthar 2001, 21). Pravzaprav gre za formo odnosa do sebe, ki je kodificiran, pasiven, brez potenciala samotransformacije. Temu sledi, da skuša novinarska etika, ki je kodificirana etika, doseči točko univerzalnosti, ki bi novinarskemu subjektu omogočila odnos do resnice, ki od njega ne bi terjala, kot temu pravi Foucault (Foucault 2005, 14), opraviti neko delo na sebi, ampak da bi lahko že kot tak dostopal do resnice. (Novinarska) resnica ostane kot-da neodvisna od pogojenosti HSFI in izkušnje nekega konkretnega subjekta. Na ta način pa tudi oropana možnosti transformativnega

posega tako na določenega subjekta kot na določeno izkušnjo.

Ker moramo na tem mestu prekiniti nadaljnjo konceptualizacijo novinarstva kot HSFI, kajti to bi nas neizogibno vodilo k celostni genealoški perspektivi, se bomo raje vprašali, kaj pravzaprav pomeni razumeti medijsko-novinarsko komunikacijsko prakso kot foucaultovski koncept izkušnje, kolikor ta koncept predvideva tudi izkušnjo kot samotransformativno, transgresivno, mejno izkušnjo?

3.3.2 MEJNE MEDIJSKO-NOVINARSKE IZKUŠNJE

Da bi pokazali, kako razumeti medijsko-novinarsko izkušnjo v pravem foucaultovskem pomenu, moramo poseči po radikalnih situacijah (iz)rabe medijev in novinarske forme komuniciranja. Zoperstavili se bomo tudi napaki, ki je, kot ugotavlja Zelizer, nekakšna podlaga medijskih in novinarskih študij: »Raziskava favorizira dominantne in ne deviantne forme« (Zelizer 1993, 81). Posegli bomo natanko po tistih in takšnih praksah, kjer deluje izkušnja v Foucaultovem pomenu samotransformacije, izkušnja, ki transgresira meje dominantne HSFI novinarstva in medijev. Na ta način se bo pokazala tudi razlika med mediji kot tehnologijami oblasti in kot tehnologijami sebstva. Slednje omogočijo samotransformacijo subjekta in povzročajo samotransformativno izkušnjo medijskih in novinarskih praks, ki ima potencial transformirati celoten (u)stroj medijev in novinarstva kot historično sedimentiranih HSFI.

Najbolje bo, če govorimo povsem konkretno, kot primer takšne samotransformativne medijsko-novinarske izkušnje bomo navedli komunikacijske prakse, poimenovane (fan)zin mediji, pri čemer gre tu za ekskurzivni prikaz, ne pa za metodološko naravnano študijo primera.³⁷ Kot pove že ime samo, so fanzini historično vezani na vznik fenovske (sub)kulture, so dobesedno tiskovine producirane s strani občudovalcev določenega pojava popularne kulture. Kljub temu da za prvi takšen fanzin velja znanstveno-fantastična revija *The Comet*, ki je z izhajanjem začela leta 1930, pa so najštevilčnejši glasbeni fanzini. Prav zato Kolmančič edino celovito domačo študijo fanzinovske kulture začne ravno z razvojem specializiranega glasbenega tiska, med katerega sodi tudi fanzin tisk in prav zato so fanzini v veliko primerov vezani na različne glasbene subkulture, predvsem na punk in hardcore, ter, dalje, prav zato lahko zapišemo, kot to še stori Kolmančič, »da so fanzini temeljno komunikacijsko sredstvo nekaterih subkultur. [...] Pripadniki določene subkulture v teh medijih izražajo svoja stališča in poglede na svet. Te refleksije so v marsičem specifične, saj oponirajo uveljavljenim družbenim vzorcem. Opozicionalno stališče lahko razberemo v specifičnem načinu produkcije fanzinov in v neodvisnosti teh medijev od vladne politike« (Kolmančič 2001, 14). Še več, fanzini niso le komunikacijsko sredstvo nekaterih subkultur, niti niso le komunikacijsko sredstvo fenovskih (sub)kultur, pač pa specifičen medij z lastnimi vsebinski in formalnimi specifikami na eni strani ter posebnimi produkcijskimi pogoji na drugi strani. Tako lahko namesto fanzinov govorimo o zinih oziroma fanzine lahko razumemo kot določeno obliko zin medijev.

³⁷ Zato se tudi prav nič ne ukvarjamo niti s statusom teh medijev po digitalnem obratu niti z novimi digitalnimi in virtualnimi oblikami zin medijev. Rečemo lahko, da nas zin mediji zanimajo kot zgodovinski pojav.

Z besedami in koncepti, kakršne uporabljamo v tej nalogi, so zini ime za specifičen (medijski) diskurz in specifičen (medijski) dispozitiv, pa tudi in predvsem, kot bomo skušali pokazati, za specifično (medijsko) izkušnjo: izkušnjo, ki producentom in recipientom konstituira specifičen etično-političen odnos do sebe. (Fan)zini so medij, ki se konstituira iz neke konkretne bodisi kolektivne bodisi individualne izkušnje, ta pa je, kot vemo, pogojena s tem, čemur Foucault pravi historično singularna forma izkušnja. Prav tako so (fan)zini tudi medij, ki kot neka specifična tehnologija sebstva producira neko samo(trans)formativno izkušnjo, medijsko samo-subjektivacijo. Da so (fan)zini tovrstna tehnologija sebstva, z drugimi besedami pove pravzaprav vsaka analiza tega specifičnega medijskega fenomena, ki ne more mimo tega, da so (fan)zini izrazito personalizirani. Tako piše Kolmančič: »Subjektivni in osebni način pisanja, ki predstavlja nasprotje objektivnemu poročanju v komercialnem tisku, bistveno zaznamuje vsebino teh fanzinov. Zato so fanzini, čeprav so namenjeni širšemu krogu ljudi, zelo intimni, vsebina fanzina v mnogočem razkriva svojega ustvarjalca« (prav tam, 31). To med drugim meni tudi Atton, ko trdi, da gre pri zinih pravzaprav za *obrat k sebi*. »[V] veliko primerov se tisti, ki ustvarjajo zine ('zinerji') obrnejo k sebi, k lastnim življenjem, k lastnim izkušnjam, te pa postavijo za predmet svojega pisanja. V srcu zin kulture ni študija 'drugega' (zvezdnika, kulturnega objekta ali aktivnosti), marveč študija sebe, osebne ekspresije, družbenosti in gradnje skupnosti« (Atton 2006, 55–56). Natanko ta obrat k sebi bo tudi tisti, ki mu bomo sledili pri interpretaciji (fan)zin medijev kot tehnologije sebstva.³⁸ In vendar: »Če ima zin kakšen specifičen pomen onstran vseobsegajočega koncepta za vsako samo-izdano ali po nakladi malo periodiko, potem ta pomen leži v osebnem. Kar ne pomeni, da so pomembni le 'perzini' – se pravi, tisti, ki ekskluzivno sporočajo le o urednikovem vsakodnevnem življenju« (prav tam, 60). Nasprotno, subjektivna zaznamovanost zin medija pomeni natanko to, da lahko kot zine opredelimo specifično komunikacijsko prakso, ki za objekt lastnega diskurza privzame ravno neko konkretno izkušnjo, ki pogojuje subjektiviteto ustvarjalca (fan)zin medija. Etika odnosa do sebe pa tu kakopak ni ločena od odnosa do drugega, pri (fan)zin kulturi je pomembna ravno konstitucija družbene vezi, skupnosti, ki se razlikuje od reprezentacije imaginarne skupnosti občinstva pri institucionaliziranih medijskih praksah.

Dimenzija odnosa do sebe kot ireduktibilna subjektivna dimenzija pri (fan)zin medijih ni le perspektiva producenta, temveč tudi konzumenta/recipienta. Pri medijsko-novinarski HSFI, kakršno smo skicirali v prejšnjem poglavju, sta produkcija in recepcija sklopljeni na način aktivnega in

³⁸ Kar seveda pomeni, da ne izključujemo drugih in drugačnih interpretacij (fan)zin medijev in kulture, ki bi si za vodilo izbrale kakšno drugo določilo. Kljub temu pa trdimo, da je določilo obrata k sebi tako pomembno, da pri interpretaciji (fan)zin medijev ne bi smelo biti spregledano.

pasivnega delovanja, hierarhičnega razmerja med produkcijo in recepcijo. Nasprotno pa sta pri (fan)zin medijih ti dve polji prekrivajoči, na nek način soodvisni druga od druge – in sicer natanko skozi artikulacijo osebne izkušnje, subjektivne zaznamovanosti komunikacije nasproti objektivni.

Kot rečeno, se ustvarjanje zina nanaša na izkušnjo tistega, ki ta konkretni zin ustvarja. Ta in takšen produkcijski princip pa ima tudi ime: *naredi (si) sam*. »Sporočilo, ki ga dobimo od zinov, je, da ne smemo le prejemati sporočila, pač pa jih tudi ustvarjati. Kar ne pomeni, da vsebina zinov – pa najsibo anti-kapitalistična polemika ali individualna ekspresija – ni pomembna. Toda, to, kar je pri politiki zinov in underground kultur unikatno in posebej vredno, je poudarek na praksi naredi si sam« (Duncombe 2008, 135). Kot pravi Duncombe, so »zini neprofesionalne in po nakladi male tiskovine, ki jih ustvarjalci producirajo, publicirajo in distribuirajo sami« (prav tam, 10–11). Kolmančič pa doda: »Ustvarjalcem fanzinov pripada popolna avtonomija nad izdelkom: ponavadi velja, da določen fanzin ustvarja ena sama oseba, redkeje je fanzin plod sodelovanja in skupnega dela večjega števila privržencev« (Kolmančič 2001, 14). Pri zinih imamo opraviti z nadzorom in uporabo produkcijskih sredstev s strani ustvarjalcev, kar predpostavi posebne produkcijske načine in odnose. Publikacije konkretne osebne izkušnje ne moremo ločiti od transformacije produkcijskih pogojev in sredstev komuniciranja, od transformirane rabe tehnologije³⁹ kot pomembne komponente zin izkušnje. Raba tehnologije se, kot smo povedali, neposredno kaže v določenem mediju, ki smo ga opredelili kot določeno rabo tehnologije. (Fan)zinovske rabe tehnologije pa ne moremo razumeti mimo rabe (fan)zinov kot tehnologij sebstva.

Imperativ *naredi si sam* tu namreč z drugimi besedami pomeni *izražaj se sam*, mimo institucionaliziranih komunikacijskih form, namen te ekspresije pa ni nič drugega kot vzpostaviti neko intenzivno medijsko mejno izkušnjo, ki lahko transformira subjekt. *Naredi si sam* = *naredi se sam*. (Fan)zinovska artikulacija izkušnje je kakopak predvsem konstrukcija neke samo(trans)formativne izkušnje, ki skupaj z drugimi izkušnjami (trans)formira subjektiviteto tistega, ki kreira zin. Pomembno pa je vedeti, kakšna je arhitektura te samo(trans)formativna izkušnje, kakšna arhitektura odnosa do sebe je tu na delu, da lahko sproži takšno

³⁹ Tovrstna raba tehnologije se manifestira skozi apropiacijo dominantnih rab tehnologije, predvsem pa skozi postopek montaže in remiksa. Mislimo na postopek, imenovan *cut-up and paste*, *izreži in prilepi*. Preprosto povedano, takšna metoda iz danega končnega števila elementov ustvari neskončno število novih možnosti in povezav. Ali: »Takšen način oblikovanja pravzaprav predstavlja alternativno rabo medijev in tehnologij, pri čemer je njegova učinkovitost v tem, da iz danih pomenov kreira nove. Lepljenke pogosto opozarjajo na notranjo protislovnost nekaterih izjav, zato metoda 'izreži in prilepi' pomeni tudi rekontekstualizacijo in s tem kritiko pomenov dominantne kulture« (Kolmančič 2001, 39). Tako lahko tudi ločimo zin komunikacijo od drugih komunikacij, zini so prepoznavna medijska forma z določljivimi formalnimi in vsebinskimi elementi, ki so producirani in distribuirani pod posebnimi pogoji ter odnosi.

samo(trans)formacijo?

Odgovorimo lahko z aplikacijo Foucaultove četverne matrice odnosa do sebe (Foucault 1998b, 18–19). Najprej, lahko bi rekli, da kot predmet odnosa do sebe, prve koordinate Foucaultove matrice, nastopa takšen ali drugačen del neke konkretne izkušnje, odvisno od vsebine samega zina. Lahko pa rečemo, podobno kot to stori O'Leary, da preko posamičnega dela konkretne izkušnje kot predmeta odnosa do sebe, ali, s Foucaultom rečeno, kot etična substanca, nastopa konkretna forma subjekta. Vemo namreč, da imamo na določeni točki v zgodovini opraviti z zgodovinsko modificiranimi subjektivitetami. »Te vključujejo celotne načine življenja, ki determinirajo naše načine biti, misliti in delovati, kolikor pa te subjektivitete postanejo problematizirane, kolikor postanejo nevzdržne, postanejo material, substanca etične intervencije in transformacije« (O'Leary 2002, 108). Material intervencije, kakršno producira (fan)zinovska praksa, pa je prej kot karkoli drugega subjektiviteta in njen odnos s sabo, formirajoča se skozi dominantne medijsko-novinarske HSFI.

Kot način podrejanja natančno določenemu delovanju, drugi koordinati Foucaultove matrice, ki odgovarja na vprašanje, zakaj naj bi delovali na ta točno določen način, se pri (fan)zin medijsko-novinarski kulturi kaže estetika eksistence. Ponovimo: estetika eksistence kot etika, ki ni podvržena niti univerzalnosti kodeksa niti univerzalnosti subjektive avtentičnosti. (De)reprezentacija lastne subjektivitete, kakršno prakticirajo ustvarjalci zin medijev, nas ne sme zmešiti. »Res je, da [zinerji] nočejo sprejeti vrednot in identitete dominantnega sveta, vendar prav tako ne želijo oživiti pristne identitete, ki bi eksistirala zunaj mreže družbene konstrukcije. Pravzaprav so skozi zine vpeti v nasprotno: manufakturo samega sebe« (Duncombe 2008, 42). Zini niso praksa, ki skuša odkriti in dešifrirati avtentično sebstvo, pač pa nasprotno praksa, ki skuša sebstvo šele vzpostaviti, in sicer v točno določenem estetskem avtopoetičnem smislu. Da je temu res tako, priča tudi to, da ni nemalo perzinov, ki konstrukcijo naracije o avtorjevi identiteti gradijo na popolnoma fiktiven način.⁴⁰

Tretja koordinata: konkretne prakse, s katerimi si subjekt konstituira neko sebstvo. Ker kot takšne prakse nastopajo posamične produkcije zin medijev, jih tu, ker nas bolj zanimajo splošne karakteristike zin medijev, ne moremo posebej obdelovati.

⁴⁰ Duncombe navaja primere, ko je en in isti avtor v svojem zinu razvil več fiktivnih likov, s katerimi naj bi se dopisoval (Duncombe 2008, 43–44).

Kot telos odnosa do sebe, četrte koordinate Foucaultove matrice, kakršen se vzpostavi preko medija zina, bi lahko preprosto označili upor. Duncombe ugotavlja, da je izkušnja, iz katere črpa zin kultura, praviloma izkušnja izključenosti iz javnega diskurza, izkušnja, ki jo razmerja moči vzpostavljajo kot podrejeno in marginalno (Duncombe 2008, 36). Toda upor tu ni preprosta kontrahegemonška praksa. Lahko bi rekli, da so (fan)zini na mejah različnih HSFI, tako bi lahko upor prej razumeli kot poskus prestopa mej različnih HSFI, prestop kot praksa svobode (izražanja). »Vsakdo lahko producira zin, vsakdo ga lahko bere, govori filozofija zinerjev: na ravni participacije skoraj ni preprek« (Atton 2006, 77). Princip *naredi si sam svoj medij* namreč veli: *prestopi mejo lastnih (medijsko-novinarskih) izkušenj*. (Fan)zini pa prvenstveno seveda niso na mejah katerekoli izkušnje, ampak, to je jasno, na mejah institucionaliziranih form (množično)medijskega-novinarskega komuniciranja. To so transgresivne medijske sile (zunanjosti).

Transgresivne medijske sile (zunanjosti) s (fan)zin ali kakšnimi drugimi medijsko-novinarskimi tehnologijami sebstva prestopajo meje sedimentiranih medijsko-novinarskih HSFI. Tem silam so medijske študije podelile neko konceptualno in označevalno uzdo; pravzaprav več njih: alternativni, skupnostni, avtonomni, taktični, nano, državljanski, civilno-družbeni mediji. Pri čemer je vredno upoštevati koristno trajektorijo, kot jo začrtata Hadl in Dongwon, ki med drugim pokažeta, da se ta teoretski trajektorij giblje od binaristične koncepcije alternativnih do rizomatične koncepcije avtonomnih, taktičnih in družbeno-civilnih medijev; in da noben medij nima tovrstnih nedominantnih in neinstitucionalnih karakteristik kot tak, temveč le deloma (Hadl in Dongwon 2008, 95). Do podobnih sklepov bi lahko prišli tudi na tem mestu, kolikor smo pokazali, da lahko določene medijsko-novinarske prakse funkcionirajo tudi kot izkušnje, s katerimi si subjekti teh izkušenj tvorijo nek način eksistence, etiko eksistence, neko samo(trans)formacijo. In če trdimo, da je bistvena funkcija takšnih praks natanko samo(trans)formacija subjekta, se pri tem sprošča imperativ po premestitvi epistemološke in konceptualne perspektive, kaj sploh so mediji in kaj sploh je novinarstvo. Kolikor se to v realnosti že dogaja, pa na teoretskem in pedagoškem nivoju temu ni nujno tako.

4 SKLEP

Foucault nekje pravi, da ne bi napisal niti ene knjige, če bi na koncu knjige mislil enako kot na njenem začetku, tako da je dejansko pisanje podvrgel le eni formalni stalnici: nikoli ni spreminjal naslova. Nemara ni boljšega pojasnila njegove knjige-izkušnje, knjige kot (mejne) izkušnje, ki proizvaja učinke (de)subjektivacije, kot smo tudi opredelili Foucaultov koncept izkušnje, nahajajoč se na meji med konceptom in življenjem. Toda hkrati tudi nemara ni boljšega napotila na pregled lastne miselne poti, kajti na njenem koncu nas ne sili, da bi ji skušali dati enoten smisel, ampak da bi zgolj mapirali njeno smer. Ne napotuje nas k afirmaciji ali negaciji načrtanega ali k odgovoru na zastavljena raziskovalna vprašanja in probleme, ampak k problemom, ki smo jih, če smo jih, medtem šele postavili.

Transpozicijo Foucaultovega koncepta izkušnje, ki smo ga (re)konstruirali z genealogijo poglavitnih Foucaultovih konceptualnih premestitev, na polje medijskih in novinarskih študij, ki smo jih prav tako mapirali genealoško, smo končali z imperativom po premestitvi epistemološke in konceptualne perspektive znotraj tega polja. Ta imperativ, kot smo navedli že na začetku, bi lahko razumeli tudi kot možnost in nujnost predruženega razumevanja medijev in novinarstva, ki ga narekuje medijsko-novinarska kriza. »Kriza novinarstva, o kateri se zadnja leta veliko govori, še posebej v novinarskih učbenikih, je tako predvsem kriza dominantne novinarske ideologije in boj za označevanje, kaj novinarstvo je oziroma kaj bo v prihodnje« (Jontes 2010, 132). Še več: medijsko-novinarska kriza ni le politično-ekonomska in etična, temveč tudi in predvsem kriza dominantne modernistične paradigme novinarskega sporočanja, ali z drugimi besedami, kriza politično-epistemološko-etičnega (u)stroja, s katerim ta paradigma deluje – kriza modernistične novinarske izkušnje, ki vlada nad institucionaliziranimi in profesionaliziranimi novinarskimi praksami. Kot smo skušali nakazati, bi bilo potrebno narediti celostno genealogijo te novinarske izkušnje, ki smo se je tu na kratko dotaknili skozi model objektivnosti kot njenim temeljnim pogojem.

Nasproti temu, kar smo tudi hoteli pokazati, pa drugi pomen Foucaultove izkušnje, mejna izkušnja, na polju medijsko-novinarskih praks detektira obstoj določenih praks, ki so dominantni novinarski izkušnji zunanje. Ravno zaradi tega smo jih provizorično in tudi z odmerjeno mero ironije – da bi vpeljali drugačno perspektivo, kot jo predvideva krovni koncept alternativnih medijev – imenovali transgresivne medijske sile zunanosti. Predpostavljamo, da dominantna novinarska izkušnja, kakor smo jo na hitro oplazili, temelji na izključitvi določenih transgresivnih medijskih praks in da jo te

prakse vede ali nevede problematizirajo. Razlika med dominantno medijsko-novinarsko in medijsko-novinarsko transgresivno izkušnjo se konstituira vzdolž problema, s katerim smo tudi začeli pri Foucaultu, to je problem subjekta. Medtem ko dominantna medijsko-novinarska izkušnja temelji na odsotnosti subjekta, transgresivna medijsko-novinarska izkušnja temelji prav na Foucaultovi ireduktibilni subjektivni dimenziji odnosa do sebe. Na eni strani izbris subjekta, ki vodi do slabe univerzalnosti in slabe samorefleksivnosti, na drugi strani konstrukcija subjekta v pomenu tehnologij sebstva in estetike eksistence, kakor je ta dva koncepta mislil Foucault. Manj komplicirano rečeno: so medijsko-novinarske prakse, ki kažejo na to, da tudi medijsko-novinarskega delovanja ne moremo ločiti od oblik življenja, s katerimi je to delovanje pogojeno in v katere to delovanje posega, z vsemi razmerji, ki določeni obliki pripada.

Navsezadnje nam je v nalogi šlo za optični poskus, za možnost vpeljave določene perspektive znotraj medijskih in novinarskih študij. Ta perspektiva ni bila znana vnaprej, tudi sedaj še ni, se pa, upamo, na obzorju kaže kontura njenega problema. Medijev in novinarstva tako ne razumemo striktno kot komunikacijsko, politično, ekonomsko ali kulturno prakso, marveč kot izkušnjo. Ali drugače povedano, komunikacijske, politične, ekonomske in kulturne aspekte medijev in novinarstva skušamo razumeti skozi izkušnjo. Ravno s tem želimo poudariti nujnost razumevanja političnih in ekonomskih, pa tudi komunikacijskih in kulturnih aspektov medijev in novinarstva.

Vpeljava te perspektive preko Foucaulta kot imena neke diskurzivnosti in imena neke izkušnje je bila dvojno pogojena, najprej preko detekcije statusa njegove misli znotraj medijskega in novinarskega polja. Potem pa tudi preko po našem mnenju bolj striktne konceptualne obdelave foucaultovskega polja, dasiravno se je za časa dolgega časa pisanja te naloge popularizirala – kar pa ni neproblematično – ravno obdelava najbolj problematičnega Foucaultovega obdobja, t.i. poznega obdobja, kamor uvrščamo tudi koncepte, ki so nas tu najbolj zanimali. Po drugi strani pa je bila vpeljava te perspektive rezultat želje po samostojni obdelavi določenih Foucaultovih konceptov, ki je dominirala in predhodila sami obdelavi medijskih in novinarskih študij.

Od tod diplomsko delo z razbohotenim naslovom in široko zasnovo, ki pa ga je gnala preprosta motivacija.

To je radovednost – vsekakor edina vrsta radovednosti, ki jo je vredno malce trmasto negovati: to ni

tista, ki si skuša prilagoditi to, kar je treba spoznati, temveč tista, ki omogoča, da se človek osvobodi od samega sebe. Koliko bi bila vredna zagrizenost v znanje, če bi zagotavljala samo pridobivanje spoznanja, ne pa, po svoje in kolikor je le mogoče, tudi zablode tistega, ki spoznava? So trenutki v življenju, ko je, da bi lahko še naprej gledali ali razmišljali, treba vedeti, ali lahko mislimo drugače, kot mislimo, in ali lahko zaznavamo drugače, kot vidimo (Foucault 1998, 7–8).

Diplomsko delo, ki je skušalo pokazati, da so teoretični problemi in teoretična imaginacija znotraj medijskih in novinarskih študij izjemno pomembni, je bilo tako osnovano tudi kot izkušnja v tukaj teoretiziranem pomenu. Kljub teoretičnemu okviru je delo vendarle izhajalo iz izkušnje in se tja tudi vrača(lo) – tako kot ga ne moremo misliti mimo akademskega in izvenakademskega teoretičnega delovanja, tako ga ne moremo misliti mimo praktičnega delovanja, ki ga je avtor te naloge opravljal znotraj dveh medijsko-novinarsko transgresivnih sil domačega medijskega prostora: časopisa *Tribune* in *Radia* *Študent*.

5 LITERATURA

1. Agamben, Giorgio. 2006. Avtor kot gesta. *Delta* 12 (1/2): 9–17.
2. --- 2007. Kaj je dispozitiv? *Problemi* 45 (8/9): 13–28.
3. Althusser, Louis. 2000. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Založba /*cf.
4. Anderson, Benedict. 1998. *Zamišljene skupnosti: o izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
5. Atton, Chris. 2006. *Alternative media*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.
6. Badiou, Alain. 1996. *Etika: razprava o zavesti o Zlu*. Ljubljana: Problemi.
7. --- 2005. *20. stoletje*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
8. Barbrook, Richard. 2007. *Imaginary Futures: From Thinking Machines to the Global Village*. London: Pluto Press.
9. Barthes, Roland. 1977. *Image, Music, Text*. London: Fontana Press.
10. Bataille, Georges. 2001. *Erotizem*. Ljubljana: Založba /*cf.
11. Benjamin, Walter. 1998. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
12. Bilwet. 1999. *Medijski arhiv*. Ljubljana: ŠOU, Študentska založba.
13. Bröckling, Ulrich, Susanne Krassman, Thomas Lemke. 2011. From Foucault's Lectures at the College de France to Studies of Governmentality: An Introduction. V *Governmentality: Current Issues and Future Challenges*, ur. Bröckling, Ulrich, Susanne Krassman, Thomas Lemke, 1–34. New York: Routledge.
14. Bulc, Gregor. 2009. Individuum kot subjekt in objekt mobilnega nadzorovanja. V *Mobilni telefon in transformacija vsakdana*, ur. Tanja Oblak Črnič, Breda Luthar, 97–113. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

15. Burchell, Graham, Colin Gordon, Peter Miller. 1991. *The Foucault effect: studies in governmentality/with two lectures by and an interview with Michel Foucault*. Chicago: The University of Chicago Press.
16. Chalaby, Jean K. 1996. Journalism as a Anglo-American Invention. *European Journal of Communication* 11 (3): 303–326.
17. Couldry, Nick. 2000. *Inside culture: re-imagining the method of cultural studies*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.
18. Curran, James in Morley, David. 2006. *Media and Cultural Theory*. London; New York: Routledge.
19. Debord, Guy. 1999. *Družba spektakla; Komentarji k družbi spektakla; Panegirik: prvi del*. Ljubljana: ŠOU, Študentska založba.
20. Deleuze, Gilles. 2002. Družba nadzora. *Filozofski vestnik* 23 (3): 167–177.
21. --- 2007. Kaj je dispozitiv? *Problemi* 45 (8/9): 5–14.
22. --- 2010a. *Foucault*. London; New York: Continuum.
23. --- 2010b. *Nietzsche and Philosophy*. London; New York: Continuum.
24. --- 2013. *Logika smisla*. Ljubljana: Krtina.
25. Deleuze, Gilles in Guattari, Felix. 1999. *Kaj je filozofija?* Ljubljana: Študentska založba.
26. --- 2011. *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia*. London in New York: Continuum.
27. Derrida, Jacques. 1994. *Izbrani spisi*. Ljubljana: ŠOU.
28. Deuze, Mark. 2005. What is Journalism?: Professional Identity and Ideology of Journalists Reconsidered. *Journalism* 6 (4): 442–464.
29. Dilts, Andrew. 2011. From 'Entrepreneur of the Self' to 'Care of the Self': Neo-liberal Governmentality and Foucault's Ethics. *Foucault Studies* 8 (12): 130–146. Dostopno prek: <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/3338/3643> (15. junij 2016)

30. Dolar, Mladen. 1991. Spremnna beseda. V *Vednost – oblast – subjekt*, Michel Foucault, VII–XXXV. Ljubljana: Krt.
31. --- 2010. *Kralju odsekati glavo: Foucaultova dediščina*. Ljubljana: Krtina.
32. --- 2010a. Kaj drži skupaj besede in reči? V *Besede in reči: arheologija humanističnih znanosti*, Michel Foucault, 469–492. Ljubljana: Studia Humanitatis.
33. Duncombe, Stephen. 2008. *Notes from Underground: Zines and the Politics of Alternative Culture*. Bloomington, Portland: Microcosm.
34. Fairclough, Norman in Wodak, Ruth. 1997. Critical Discourse Analysis. V *Discourse as Social Interaction: Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction Volume 2*, ur. Teun A. van Dijk, 258–284. London: Sage.
35. Fiske, John. 2002. *Introduction to communication studies. Second edition*. London, New York: Routledge.
36. --- 2004. Televizijska kultura: branje poročil, bralci poročil. V *Medijska kultura: kako brati medijske tekste*, ur. Breda Luthar, Vida Zei, Hanno Hardt, 151–177. Ljubljana: Študentska založba.
37. Flusser, Vilem. 2000. *Digitalni videz*. Ljubljana: Študentska založba.
38. Foucault, Michel. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*. New York: Pantheon Books.
39. --- 1990. *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977–1984*. New York, London: Routledge.
40. --- 1991. *Vednost-oblast-subjekt*. Ljubljana: Krt.
41. --- 1997. *The Politics of Truth*. Los Angeles: Semiotext(e).
42. --- 1999. *Religion and Culture*. New York, London: Routledge.
43. --- 1998. *Zgodovina seksualnosti. 2, Uporaba ugodij*. Ljubljana: ŠKUC.
44. --- 2000a. *Essential Works of Foucault Vol. 1: Ethics: Subjectivity and Truth*. London: Penguin Books.
45. --- 2000b. *Essential Works of Foucault Vol. 2: Aesthetics, Method, and Epistemology*. London: Penguin Books.
46. --- 2000c. *Zgodovina seksualnosti. 1, Volja do znanja*. Ljubljana: ŠKUC.

47. --- 2001. *Arheologija vednosti*. Ljubljana: Studia humanitatis.
48. --- 2002. *Essential Works of Foucault Vol. 3: Power*. London: Penguin Books.
49. --- 2004. *Nadzorovanje in kaznovanje: nastanek zapora*. Ljubljana: Krtina.
50. --- 2005. *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the College de France 1981–1982*. Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan.
51. --- 2007a. *To ni pipa*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
52. --- 2007b. *Življenje in prakse svobode: izbrani spisi*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
53. --- 2008. *Vednost-oblast-subjekt*. Ljubljana: Krtina.
54. --- 2009a. *Security, Territory, Population: Lectures at the College de France 1977–78*. Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan.
55. --- 2009b. *Neustrašni govor*. Ljubljana: Sophia.
56. --- 2010a. *Besede in reči: arheologija humanističnih znanosti*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
57. --- 2014. *The Government of Self and Others: Lectures at the College de France, 1982–1983*. Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan.
58. --- 2015 *Rojstvo biopolitike: kurz na Collège de France: 1978–1979*. Ljubljana: Krtina.
59. Groys, Boris. 2012. *Sumljivost: fenomenologija medijev*. Maribor: Hiša knjig, Založba KMŠ.
60. Gurevitch, Michael in Scannell, Paddy. 2003. Canonization achieved?: Stuart Hall's "Encoding/Decoding" V *Canonic texts in media research: are there any? should there be? how about these?*, ur. Elihu Katz, 231–247. Cambridge: Polity Press; Malden: Blackwell.
61. Hadl, Gabriele in Dongwon, Jo. New Approaches to Our Media: General Challenges and the Korean Case. V *Alternative media and the politics of resistance: perspectives and challenges*, ur. Mojca Pajnik in John D. H. Downing, 81 – 109. Ljubljana: Mirovni inštitut.
62. Hall, Stuart. 2005. Introduction to Media Studies at the Centre. V *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies, 1972–79*, ur. Stuart Hall et al., 104–109. Abingdon, New York: Routledge.
63. --- 2004. Delo reprezentacije. V *Medijska kultura: kako brati medijske tekste*, ur. Breda Luthar, Vida Zei, Hanno Hardt, 33–96. Ljubljana: Študentska založba.
64. --- 2012. Ukodiranje/razkodiranje. V *Mediji in občinstva*, ur. Breda Luthar in Dejan Jontes, 399–412. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

65. Hardt, Hanno. 2004. Zgodovinski kontekst. V *Medijska kultura: kako brati medijske tekste*, ur. Breda Luthar, Vida Zei, Hanno Hardt, 11–31. Ljubljana: Študentska založba.
66. Hartley, John. 1996. *Popular reality: journalism, modernity, popular culture*. London: Arnold.
67. --- 2004. Novinarstvo in vizualizacija resnice. V *Medijska kultura: kako brati medijske tekste*, ur. Breda Luthar, Vida Zei, Hanno Hardt, 179–192. Ljubljana: Študentska založba.
68. Heyes, Cressida J. 2007. *Self-transformations: Foucault, Ethics, and Normalized Bodies*. New York: Oxford University Press.
69. Horn, Eva. 2007. Editor's Introduction: 'There Are No Media'. *Grey Room* 29: 6–13.
70. Jameson, Fredric. 2001. *Postmodernizem*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
71. Jontes, Dejan. 2010. *Novinarstvo kot kultura: miti in vrednote*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Založba FDV.
72. Katz, Elihu, et al. 2003. Introduction: Shoulders to Stand On. V *Canonic texts in media research: are there any? Should there be? How about these?*, ur. Elihu Katz et al., 1–8. Cambridge: Polity Press; Malden: Blackwell.
73. Klepec, Peter. 2008. *Kapitalizem in perverzija. 1, Dobičkonosne strasti*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
74. --- 2009. Foucault med ugodjem in željo. *Filozofski vestnik* 30 (1): 47 – 64.
75. Kolmančič, Petra. 2001. *Fanzini: komunikacijski mediji subkultur*. Ceršak: Subkulturni azil.
76. Krašovec, Primož. 2012. Kultura in finančni kapitalizem v pozni postmoderni. V *Kulturni obrat*, Fredric Jameson, 229–251. Ljubljana: Strudia humanitatis.
77. Kurz, Robert. 2000. *Svet kot volja in dizajn: postmoderna levica in estetizacija krize*. Ljubljana: Krtina.
78. Lazzarato, Maurizio. 2014. *Signs and Machines: Capitalism and the Production of Subjectivity*.

Los Angeles: Semiotext(e).

79. Lefebvre, Henri. 2004. *Rhythmanalysis: space, time, and everyday life*. London; New York: Continuum.

80. Lemke, Thomas. 2002. Foucault, Governmentality, and Critique. *Rethinking Marxism* 14 (3): 1–17.

81. --- 2011a. Beyond Foucault: From Biopolitics to the Government of Life. V *Governmentality: Current Issues and Future Challenges*, ur. Bröckling, Ulrich, Susanne Krassman, Thomas Lemke, 165–184. New York: Routledge.

82. --- 2011b. Critique and Experience in Foucault. *Theory, Culture & Society* 28 (4): 26–48.

83. Luthar, Breda. 2001. Oslepljeni in ohromljeni od nevtralnosti. V *Mit o zmagi levice: mediji in politika med volitvami 2000 v Sloveniji*, ur. Breda Luthar et al., 12–23. Ljubljana: Mirovni inštitut.

84. --- 2004. Ljudstvo: uporaba anket javnega mnenja v novinarstvu. *Teorija in praksa* 41 (3/4): 663–677.

85. --- 2010. Nove kulturne tehnologije, komodifikacija kulture in študije občinstva. *Teorija in praksa* 47 (1): 59–77.

86. Luthar, Breda in Jontes, Dejan. 2007. Nasilje v družini in strateški rituali poročanja. *Družboslovne razprave* 23 (55): 27–48.

87. --- 2012. Raziskovanje občinstva v zgodovinski perspektivi. V *Mediji in občinstva*, ur. Breda Luthar in Dejan Jontes, 11–36. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

88. Luthar, Breda in Tanja Oblak Črnič. 2009. Mobilni telefon, kulturna konstrukcija tehnologij in transformacija vsakdana. V *Mobilni telefon in transformacija vsakdana*, ur. Tanja Oblak Črnič, Breda Luthar, 5–29. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

89. Massumi, Brian. 2003. Navigating Movements. V *Hope: New Philosophies for Change*, ur. Mary Zournazi, 210–243. New York: Routledge.

90. McLuhan, Marshall. 1962. *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*. Toronto: University of Toronto Press.

91. --- 1994. *Understanding Media: The Extensions of Man*. Cambridge, London: MIT.

92. --- 1997. *Media Research: Technology, Art, Communication: Essays*. Amsterdam: G + B Arts International.
93. Nietzsche, Friedrich. 1988. *Onstran dobrega in zlega: predigra k filozofiji prihodnosti; H genealogiji morale: polemični spis*. Ljubljana: Slovenska matica.
94. --- 1989. *Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom; Primer Wagner: problemi glasbenikov; Ecce homo: kako postaneš, kar si; Antikrist: prekletstvo nad krščanstvo*. Ljubljana: Slovenska matica.
95. --- 2005. *Vesela znanost*. Ljubljana: Slovenska matica.
96. --- 2007. *Času neprimerna premišljevanja*. Ljubljana: Slovenska matica.
97. O'Leary, Timothy. 2002. *Foucault and the Art of Ethics*. London; New York: Continuum.
98. --- 2008. Foucault, Literature, Experience. *Foucault Studies* 5: 5–25.
99. --- 2009. *Foucault and Fiction: The Experience Book*. London; New York: Continuum.
100. --- 2010. Re-thinking Experience with Foucault. V *Foucault and Philosophy*, ur. Timothy O'Leary in Christopher Falzon, 162–184. Oxford: Blackwell, 2010.
101. Pajnik, Mojca. 2009. Mobilno komuniciranje protijavnosti. V *Mobilni telefon in transformacija vsakdana*, ur. Tanja Oblak Črnič, Breda Luthar, 115–130. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
102. Parikka, Jussi. 2012. *What is Media Archeology?* Cambridge, Malden: Polity Press.
103. Peters, John Durham. 1999. *Speaking into the air: a history of the idea of communication*. Chicago: University of Chicago Press.
104. Poler Kovačič, Melita. 2005. Utemeljeno moralno presojanje v novinarstvu. V *Uvod v novinarske študije*, ur. Melita Poler Kovačič in Karmen Erjavec, 189–256. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
105. Probyn, Elspeth. 1993/2005. *Sexing the Self: Gendered Positions in Cultural Studies*. London, New York: Routledge.
106. Rose, Nikolas. 1997. Avtoriteta in genealogija subjektivnosti. *Časopis za kritiko znanosti* 25

(183): 131–159.

107. Rose, Nikolas in Miller, Peter. 2008. *Governing the Present: Administering Economic, Social and Personal Life*. Cambridge: Polity.

108. Schudson, Michael. 1978. *Discovering the News: A Social History of American Newspapers*. New York: Basic Books.

109. Splichal, Slavko 1999. Razvoj empirične komunikologije v ZDA. V *Komunikološka hrestomatija 2. Razvoj empirične komunikologije v ZDA*, ur. Slavko Splichal, V–XXVIII. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

110. --- 2001a. Predhodniki in začetki komunikologije v Evropi in ZDA. V *Komunikološka hrestomatija 1. Začetki komunikologije v Evropi in ZDA*, ur. Slavko Splichal, VII–LXXX. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

111. --- --- 2001b. Publiciteta, množični mediji in delitev oblasti. *Teorija in praksa* 38 (1): 29–46.

112. Stieler, Caspar. 2001. Novic koristnost in mikavnost. V *Komunikološka hrestomatija 1. Začetki komunikologije v Evropi in ZDA*, ur. Slavko Splichal, 1–17. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

113. Vezovnik, Andreja. 2009. *Diskurz*. Ljubljana: Založba FDV.

114. Veyne, Paul. 1997. The Final Foucault and His Ethics. V *Foucault and his interlocutors*, ur. Arnold I. Davidson, 225–233. Chicago: The University of Chicago Press.

115. Vobič, Igor. 2004. *Mit novinarske objektivnosti: diplomsko delo*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

116. --- 2013. *Journalism and the web: continuities and transformations at Slovenian newspapers*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Založba FDV.

117. Vogrinc, Jože. 1998. Medijsko strukturiranje vsakdana. *Družboslovne razprave* 14 (27/28): 48–54.

118. --- 2000. Mediji po koncu medijev: sociologija komuniciranja in antropologija uporabljanja priprav. V *Tehnologija in družbe*, Melita Zajc, 213–224. Ljubljana: ISH Fakulteta za podiplomski humanistični študij.

119. Zajc, Melita. 1996. Tehnošok: tehnologije daljav kot tehnologije bližine. V *Audio-vizualni mediji in identitete*, ur. Melita Zajc, 77–90. Ljubljana: Slovenska kinoteka.
120. --- 2000. *Tehnologija in družbe*. Ljubljana: ISH Fakulteta za podiplomski humanistični študij.
121. --- 2005. *Digitalne podobe: vidnost, vednost in digitalni mediji*. Ljubljana: ISH Fakulteta za podiplomski humanistični študij.
122. Zielinski, Sigfried. 2006. *Deep Time of the Media: Toward an Archaeology of Hearing and Seeing by Technical Means*. Cambridge, London: The MIT Press.
123. Zelizer, Barbie. 1992. CNN, the Gulf War, and Journalistic Practice. *Journal of Communication* 42 (1): 66–81.
124. --- 1993. Has Communication Explained Journalism? *Journal of Communication* 43 (4): 80–88.
125. Zevnik, Luka. 2009. Bios kot material za umetniško ustvarjanje: Foucaulteva umetnost na presečišču med etiko, estetiko in politiko. V *Politična kritika v umetnosti: zbornik*, ur., Ivana Novak in Barbara Polajnar, 34–36. Društvo kulturologov Kult.co.
126. --- 2011. *Proučevanje sreče: na križišču med kulturo in razmerji moči = Studying happiness: on the crossroads of culture and relations of power: doktorska disertacija*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
127. Žižek, Slavoj. 2003. *Kuga fantazem*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
128. --- 2010. *Začeti od začetka: čitanka*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
129. Williams, Raymond. 1997. *Navadna kultura: izbrani spisi*. Ljubljana: ISH Fakulteta za podiplomski humanistični študij; SH Zavod za založniško dejavnost.