

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Mihael Topolovec

**Trojna delitev političnega pri Hannah Arendt in Michelu Foucaultu: k
sodobnosti preko modernosti**

Magistrsko delo

Ljubljana, 2013

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Mihael Topolovec

Mentorica: izr. prof. dr. Vlasta Jalušič

**Trojna delitev političnega pri Hannah Arendt in Michelu Foucaultu: k
sodobnosti preko modernosti**

Magistrsko delo

Ljubljana, 2013

Trojna delitev političnega pri Hannah Arendt in Michel Foucaultu: k sodobnosti preko modernosti

Hannah Arendt in Michel Foucault sta ključna teoretika v zahodni politični misli 20. stoletja. Med teorijama obeh avtorjev obstajajo povezave, ki izhajajo iz njune primerljive konceptualne in metodološke obravnave političnih ter družbenih fenomenov v moderni zgodovini. Trojna konceptualna delitev, ki pomembno določa teoretsko misel obeh avtorjev – delo, ustvarjanje, delovanje (Arendt) in vednost, oblast, subjekt (Foucault) –, predstavlja primerjalni okvir, znotraj katerega je možno razmišljati o tem, kako Hannah Arendt in Michel Foucault razumeta širše teoretsko področje političnega. Temeljne teoretske povezave med Hannah Arendt in Michelom Foucaultom izhajajo iz njunega pojmovanja oblasti zunaj miselne tradicije suverenosti. Primerjalno branje obeh avtorjev je možno na ravni metodološkega pristopa, konceptualnih primerov (oblast, moderna znanost o človeku, svoboda) in analiz ekstremnih fenomenov iz politične zgodovine 19. in 20. stoletja (antisemitizem, rasizem, totalitarizem). Foucaultove študije zgodovine disciplinarnih institucij je možno umestiti v kontekst premišljanj Hannah Arendt o družbenih vzrokih za političen neuspeh francoske revolucije. Koncept biopolitike, ki v Foucaultovi teoriji oblasti označuje politično-ekonomsko instrumentalizacijo biološkega življenja, je pomensko ekvivalenten konceptu družbe/družbenega, s katerim Hannah Arendt poimenuje načine ukinjanja politike v moderni zgodovini. Primerjava med Hannah Arendt in Michelom Foucaultom omogoča kritično refleksijo sodobnih pojavov (genocid, vojne proti terorizmu, odvečnost ljudi), ki predstavljajo nevarno ponovitev uničevalnih (biopolitičnih ali družbenih) elementov iz politične zgodovine modernosti.

Ključne besede: politično, oblast, biopolitika, družbeno, totalitarizem.

Triple division of political in the work of Hannah Arendt and Michel Foucault: to contemporariness through modernity

Hannah Arendt and Michel Foucault are the key theoretical figures in western political thought of the 20th century. There are connections between the theories of both authors that derive from their comparable conceptual and methodological discussion about political and social phenomena in modern history. Triple conceptual division, which importantly determines the theoretical thought of authors – labour, work, action (Arendt), and knowledge, power, subject (Foucault) –, represents the comparative frame, inside which it is possible to think about how Hannah Arendt and Michel Foucault understand a broader theoretical field of political. Basic theoretical connections between Hannah Arendt and Michel Foucault derive from their conception of power outside of the thinking tradition of sovereignty. Comparative reading of both authors is possible on the level of methodological approach, conceptual examples (power, modern science about a human, freedom), and analyses of extreme phenomena from the political history of the 19th and 20th century (anti-Semitism, racism, totalitarianism). Foucault's studies of disciplinary institutions can be fitted into the context of Hannah Arendt's analyses of social causes for political failure of French Revolution. The concept of biopolitics, which in Foucault's theory of power represents the politico-economic instrumentalisation of biological life, is context-related to the concept of society/social, with which Hannah Arendt names the ways, through which politics is being abolished in modern history. Comparison between Hannah Arendt and Michel Foucault enables critical reflection on the contemporary phenomena (genocide, wars against terrorism, superfluity of people) that represent dangerous repetition of destructive (biopolitical or social) elements from political history of modernity.

Key words: political, power, biopolitics, social, totalitarianism.

UVOD	5
1 TROJNA DELITEV POLITIČNEGA PRI HANNAH ARENDT IN MICHELU FOUCAULTU	12
2 METODOLOGIJA	19
2.1 ARHEOLOGIJA VEDNOSTI, GENEALOGIJA IN MIŠLENJE BREZ OPRIJEMALNIH OGRAJ	19
2.2 ANALIZE PRELOMOV S TRADICIJO	23
3 OBLAST	27
3.1 OBLAST IN NASILJE	27
3.2 VPRAŠANJE OBLASTI V ANTIČNI GRČIJI	37
4 ZNANOST, ZGODOVINA IN PROCESUALNA MISEL	42
4.1 JEREMY BENTHAM IN KARL MARX	48
5 SVOBODA IN SUBJEKT	53
6 ANTISEMITIZEM IN RASIZEM	60
7 TOTALITARIZEM	68
8 ARENDTOVSKO BRANJE FOUCAULTOVIH ŠTUDIJ DISCIPLINARNIH INSTITUCIJ	74
9 TEORIJA HANNAH ARENDT V KONTEKSTU INTERPRETACIJ FOUCAULTOVE BIOPOLITIKE	79
10 BIOPOLITIKA KOT DRUŽBA/DRUŽBENO	88
11 POSKUS RAZUMEVANJA SODOBNOSTI S POMOČJO HANNAH ARENDT IN MICHELA FOUCAULTA: GENOCID, VOJNE PROTI TERORIZMU IN ODVEČNOST LJUDI	94
11.1 GENOCID V POSTTOTALITARNEM ČASU: ORGANIZIRANA NEDOLŽNOST, PLEMENSKI NACIONALIZEM IN FABRIKACIJA REALNOSTI	94
11.2 VOJNE PROTI TERORIZMU IN HUMANITARNE VOJNE	98
11.3 ODVEČNOST LJUDI	103
SKLEP	109
SEZNAM LITERATURE	116

Uvod

Delo *Trojna delitev političnega pri Hannah Arendt in Michelu Foucaultu: k sodobnosti preko modernosti* je rezultat hkratnega branja dveh avtorjev, ki sta s svojimi deli pomembno zaznamovala politična premišljanja od sredine 20. stoletja do danes. Vprašanje, ki kliče po utemeljitvi smotra pričujočega dela in na katerega bi bilo potrebno uvodoma odgovoriti, se glasi, zakaj primerjava med Hannah Arendt in Michelom Foucaultom. Misel enega ali drugega avtorja ne ponuja preprostega in očitnega napotka, ki bi vodil k njuni medsebojni povezavi. Hannah Arendt (1906–1975) in Michel Foucault (1926–1984), ki se s svojim intelektualnim delom enotno umeščata v približen čas od petdesetih let 20. stoletja naprej, v svojih teoretskih zapisih nista zapustila sledu reference, iz katere bi bilo mogoče sklepati, da sta prebirala drug drugega.¹ Čeprav nobenemu od avtorjev ni možno pripisati omejene zvestobe specifičnim miselnim tradicijam, se jih v želji po kategoričnih umestitvah pogosto potiska v intelektualne tokove, ki imajo med seboj le malo skupnega. Hannah Arendt se velikokrat razume kot fenomenološko in eksistencialistično filozofinjo, ki je s svojimi teoretskimi idealizacijami antične preteklosti izražala konservativne nazore. Michela Foucaulta se pogosto označuje za strukturalista ali poststrukturalista, ki je bil pristaš progresivnih idej postmodernizma. Primerjalna analiza izbranih del Hannah Arendt in Michela Foucaulta, ki je metodološki pristop tega dela, se ne osredotoča na iskanje podobnosti ali razlik med obravnavanima avtorjema, ampak je v prvi vrsti poskus branja enega avtorja skupaj z drugim. Čeprav je možno domnevati, da je metoda primerjalne analize vprašljiva v smislu znanstvene kredibilnosti, saj se jo lahko aplicira na poljubno raziskovalno polje in njena uporaba vedno pripelje do določenih ugotovitev, ki so rezultat interpretativnega napora raziskovalca/raziskovalke – tako je možna tudi primerjava, če vzamemo banalen in neokusen primer, med Platonom in Hitlerjem –, bom s tem delom poskušal pokazati, da je primerjava med Hannah Arendt in Michelom Foucaultom intelektualno produktivna in da njuno vzporedno branje daje možnosti za bolj poglobljeno razumevanje njunih teoretskih uvidov. Trdim tudi, da branje Hannah Arendt in Michela Foucaulta predstavlja inovativen

¹ Med interpretativnimi analizami del Hannah Arendt in Michela Foucaulta, ki sem jih prebral, sem zgolj v delu *Hannah Arendt and Human Rights*, avtorice Peg Birmingham, zasledil omembo domneve, da je Foucault prebiral Hannah Arendt. Birmingham v opombi piše o Foucaultovi zavrnitvi konceptualnega okvirja suverenosti v politični teoriji, ki jo razume kot dokaz za to, da je Foucault sicer bral Hannah Arendt, vendar tega ni počel pozorno. Arendt je namreč v svojih delih že pred Foucaultom 'kralju odsekala glavo'. (Birmingham 2006, 147)

pristop h kritičnemu vrednotenju političnih teorij, ki so postale del 'zdravorazumskega' pogleda na svet, in objektov njihovega preučevanja – zgodovinskih in sodobnih političnih fenomenov.

Za izhodišče, na podlagi katerega sem oblikoval idejo za temo naloge, sta mi služili spremeni besedili k slovenskemu prevodu del Hannah Arendt *Vita activa* (1996) in *Med preteklostjo in prihodnostjo* (2006), kjer je Vlasta Jalušič na nekaterih mestih naredila povezavo med Hannah Arendt in Michelom Foucaultom. Nadaljeval sem s prebiranjem znanstvenih člankov, ki se ukvarjajo s primerjavami različnih tematik iz teorije Hannah Arendt in Michela Foucaulta. Čeprav sem pričakoval, da bodo članki, ki se eksplicitno dotikajo primerjave med Arendt in Foucaultom, predstavljali osrednji vir, na podlagi katerega bom oblikoval vsebinski okvir naloge, se je tekom podrobnejšega branja del Hannah Arendt in Michela Foucaulta izkazalo, da so izpeljave primerjalnih člankov preveč splošne ali premalo strukturirane, zato jih v delu pogosto omenjam zgolj v opombah. Pri iskanju literature sem naletel na zgolj eno obširnejšo delo, ki je v celoti posvečeno primerjavi med Hannah Arendt in Michelom Foucaultom. Gre za doktorsko disertacijo avtorice Chungmin Kang z naslovom *Foucault and Arendt: The Tensions and Integrity of Critical Thinking* (2005). Za zelo uporaben vir primerjave med Arendt in Foucaultom mi je služilo tudi delo Gorazda Kovačiča *Proti družbi: Koncept družbenosti pri Hanni Arendt in meje sociologije* (2012). Delo *Trojna delitev političnega pri Hannah Arendt in Michelu Foucaultu: k sodobnosti preko modernosti* tako predstavlja poskus prenosa razpršenih opomb ali obrobnihih tekstov, ki se dotikajo povezav med mislijo Hannah Arendt in Michela Foucaulta, na nivo osrednje tematike obširnejšega besedila.

Zavoljo akademskih zahtev po natančnejši opredelitvi tematike – magistrsko delo s tako splošnim naslovom kot je recimo "Hannah Arendt in Michel Foucault" po vsej verjetnosti ne bi izpolnjevalo disciplinskih kriterijev znanstvenega aparata – sem izbral trojno konceptualno delitev, ki se pojavlja pri obeh avtorjih. Hannah Arendt v delu *Vita activa* piše o treh temeljnih človeških aktivnosti oz. modusih delovanja (delo, ustvarjanje, delovanje), ki se kot rdeča nit njene misli vlečejo skozi njen celoten opus. Slovenska zbirka Foucaultovih tekstov nosi naslov *Vednost-oblast-subjekt* (1991, 2008a), ki kaže na to, da se v jedru Foucaultove misli nahaja trojna konceptualna delitev (vednost-oblast-subjekt). Postavil sem domnevo, ki je bila intuitivna, saj ni temeljila na nobenih znanstvenih virih, da predstavlja trojni konceptualni okvir trojno delitev političnega pri obeh avtorjih. Ta domneva, ki sem jo postavil na začetno točko, iz katere sem izpeljal nadaljnjo primerjavo med avtorjema, se je izkazala za uporabno zgolj do določene mere. Čeprav je v vseh poglavjih tega dela možno zaslediti omenjeno konceptualno trojnost in njeno navezavo na pojem političnega pri obeh avtorjih, je

delitev vednost-oblast-subjekt (Foucault) in delo-ustvarjanje-delovanje (Arendt) neposredno obravnavana zgolj v prvem poglavju. Če bi se želel skozi celotno delo eksplicitno ukvarjati z naslovno tematiko, bi s tem tvegala, da bi se preveč oddaljil od pomenske dejanskosti zapisanega v delih obeh avtorjev oziroma da bi zanemaril nekatere pomembne primerjave, ki sem jih odkril tekom branja. Iz tega razloga sem si v procesu študija dovolil svobodo, da me misli Hannah Arendt in Michela Foucaulta zapeljejo tudi v smeri, ki niso nujno omejene z izhodiščnim naslovom dela.

V *prvem poglavju* se ukvarjam z naslovno temo dela. Z uvodno predstavitevijo treh medsebojno povezanih konceptov, ki jim pripisujem osrednjo mesto, preko katerega je možno razumevanje misli Hannah Arendt in Michela Foucaulta – delo, ustvarjanje, delovanje v teoriji Hannah Arendt in vednost, oblast, subjekt v teoriji Michela Foucaulta –, pojasnim svojo izhodiščno tezo o tem, da je o pojmu političnega v teoriji obeh avtorjev možno razmišljati preko trojnega konceptualnega okvirja, vsebovanega v misli posameznega avtorja. Delitev vednost-oblast-subjekt in delo-ustvarjanje-delovanje uporabim kot teoretski in metodološki pripomoček za (re)konstrukcijo pojma političnega v teoriji Hannah Arendt in Michela Foucaulta.²

V *drugem poglavju* predstavim osnovna metodološka načela, ki sta jih pri svojem raziskovalnem delu uporabljala Hannah Arendt in Michel Foucault. Foucaultovo metodo arheologije vednosti in genealogije postavim ob bok specifični miselni percepciji Hannah Arendt, ki jo lahko poimenujemo z izrazom 'mišljenje brez oprijemalnih ograj'. Kot primerjalno presečišče med metodologijama obeh avtorjev izpostavim analizo zgodovinskih prelomov s tradicijo v modernosti.

² Judith Squires v delu *Spol v politični teoriji* piše o dveh prevladujočih oblikah pojmovanja političnega v politični teoriji iz 2. polovice 20. stoletja: »V institucionalističnem konceptu političnega je politika definirana kot institucije oblasti, v instrumentalističnem konceptu pa kot moč in odločanje« (Squires 2009, 18). Ker sta bile obe koncepciji političnega vezani na individualizem oziroma na suverenost, se je ob koncu 20. stoletja pojavila razširjena koncepcija političnega, po kateri političnega ne predstavlja zgolj moč/oblast, omejena na izraz človekove volje v političnih institucijah, ampak tudi moč/oblast, ki je razširjena po celotnem družbenem polju. S to razširitvijo je polje političnega izgubilo prostorske meje, kar je imelo za posledico, da ni bilo več mogoče jasno definirati, kaj je politično. K tej razširitvi koncepta političnega je močno prispeval feminizem, ki je iz področja zasebnosti naredil politično vprašanje (prav tam, 18–20, 37–39). Judith Squires med avtorji, ki so pojmovanje političnega ločili od koncepcije moči/oblasti kot instrumentalne volje ljudi ali institucij, izpostavlja Hannah Arendt in Michela Foucaulta (prav tam, 52–57).

Prvo in drugo poglavje sta zasnovani kot splošni oris teoretskih poudarkov v delih Hannah Arendt in Michela Foucaulta, ki bralca/bralco postopoma vpelje v primerjalno analizo posameznih konceptov, obravnavanih v sledečih poglavjih.

V *tretjem poglavju* znotraj teoretske misli Hannah Arendt in Michela Foucaulta osvetlim koncept oblasti. Skozi predstavitev razumevanja koncepta oblasti v teoriji Michela Foucaulta in Hannah Arendt izpostavim razlike v kritiki oblasti kot suverenosti oziroma v odnosu med oblastjo in nasiljem, ki se v delih obeh avtorjev pojavlja kot ključno miselno izhodišče. Poglavje zaključim s primerom antične Grčije, ki ga Hannah Arendt in Michel Foucault uporabljata kot zgodovinsko referenco, s pomočjo katere razmišljata o sodobnih problemih oblasti. Primer antične Grčije mi služi za ponazoritev razlik med Arendt in Foucaultom na področju zgodovinsko-teoretske obravnave oblasti v odnosu do problema suverenosti.

Četrto poglavje povezuje razmišljanja Hannah Arendt in Michela Foucaulta, ki se dotikajo pojmov znanosti, zgodovine in procesualne misli. Iz uvodne predstavitve razmišljanj Hannah Arendt in Michela Foucaulta o pojmu resnice izpeljem tematizacijo odnosa med filozofijo, politiko in zgodovino, ki je prisotna v teorijah obeh avtorjev. Za ključno točko primerjave mi služi teoretski poudarek, ki ga Arendt in Foucault pripiseta procesualni misli, vsebovani v filozofiji zgodovine in modernih znanosti o človeku. Ob koncu poglavja izpostavim Jeremy-ja Benthama in Karla Marxa kot dve ključni intelektualni figuri, ki se pojavljata v misli Hannah Arendt in Michela Foucaulta. V odnosu do Benthamovih in Marxovih dognanja sta Arendt in Foucault vzpostavila lastno teoretsko misel.

Svoboda in subjekt³, ki pri Hannah Arendt in Michelu Foucaultu nastopata kot soodvisna pojma, sta glavna primerjalna predmeta *petega poglavja*. Začetni predstavitvi pojmovanja svobode v teoriji Hannah Arendt sledi poskus (re)konstrukcije Foucaultovega pojmovanja svobode. Za razliko od Arendt Foucault ni enoznačno tematiziral vprašanja svobode in ni imel izoblikovanega enotnega pojmovanja svobode. Pojem razsojanja v misli Hannah Arendt in Foucaultovo pojmovanja svobode kot etične prakse vzpostavljanja subjektivnosti mi služita za tematizacijo povezave med svobodo in subjektom v teorijah obeh avtorjev. Razkrivanju človeške edinstvenosti, ki je za Arendt ključna značilnost političnega delovanja, zoperstavim

³ Hannah Arendt v svojih delih ne uporablja pojma subjekt. Namesto o subjektu govori o človeku in predvsem o ljudeh. O subjektu v kontekstu teorije Hannah Arendt lahko govorimo le, če pojem subjekt razumemo v najširšem pomenu človeka in njegove individualne edinstvenosti, ki tvori svet človeške pluralnosti. Hannah Arendt se s svojo teorijo zoperstavlja tradiciji zahodne filozofije, znotraj katere se oblikuje pojem subjekt kot kategorija, s pomočjo katere se razmišlja o 'Človeku' kot homogeni konstanti, ki v svojem bistvu poseduje določene univerzalne karakteristike.

Foucaultovo razumevanje disciplinarne proizvodnje identitet s strani humanističnih znanosti. Pogum, ki ga po Arendt premore delujoči subjekt na političnem področju in ki ga Foucault tematizira na primeru 'neustrašnega govora' državljanov antične Grčije, je zaključna tema poglavja.

Če se v tretjem (*Oblast*), četrtem (*Znanost, zgodovina in procesualna misel*) in petem (*Svoboda in subjekt*) poglavju ukvarjam s teoretskimi koncepti Hannah Arendt in Michela Foucaulta, šesto in sedmo poglavje posvetim primerjalni analizi zgodovinskih fenomenov, ki jih v svojih delih izpostavljata oba avtorja.

Šesto poglavje predstavlja združitev tematskih sklopov, ki sta jih Arendt in Foucault posvetila analizi antisemitizma in rasizma. Foucaultovo analizo disciplinarne produkcije identitet primerjam z analizo 'judovstva' kot psihološko-rasne kategorije, ki jo Arendt umešča v kontekst rasnega antisemitizma. Pri zgodovinskem razvoju rasnega antisemitizma, ki ga Arendt analizira v delu *Izvori totalitarizma*, izpostavljam značilnosti, po katerih se razlikuje od Foucaultove analize disciplinarne družbe. Sledi povzetek zgodovine prehoda iz rasne misli v rasizem, kot ga v delu *Izvori totalitarizma* začrta Hannah Arendt, ki ga vsebinsko povežem s Foucaultovo analizo prehoda iz zgodovinsko-političnega diskurza v biološko-rasističen diskurz.

V *sedmem poglavju* obravnavam totalitarizem kot osrednji zgodovinski dogodek, ki je pomembno zaznamoval raziskovalno perspektivo Hannah Arendt in Michela Foucaulta. Predstavitvi osnovnih dognanj Hannah Arendt o totalitarizmu sledi poskus pregledne razdelitve različnih obravnav totalitarizma v Foucaultovih delih. Na primeru študije Hannah Arendt o Adolfu Eichmannu razmišljam o pomanjkljivostih Foucaultovega razumevanja totalitarizma.

Osmo poglavje predstavlja primer arendtovskega branja Foucaultovih študij disciplinarnih institucij. Foucaultova dela, v katerih obravnava zgodovinski razvoj disciplinarnih institucij (*Rojstvo klinike, Nadzorovanje in kaznovanje, Zgodovina norosti v času klasicizma*), analiziram iz vidika dela *On Revolution* Hannah Arendt. V Foucaultovih delih tako izpostavljam tematike, ki jih je možno interpretirati s pomočjo koncepta 'družbeno vprašanje', izpeljanega iz razumevanj francoske revolucije v delu Hannah Arendt.

V *devetem poglavju* se lotim pregleda pomembnejših interpretacij Foucaultovega koncepta biopolitike, ki se pri nekaterih analizah ali ugotovitvah naslonijo tudi na teorijo Hannah Arendt. Začetni pojasnitvi pomenov, ki jih Foucault pripiše konceptu biopolitike, sledi analiza dela *Homo sacer*, avtorja Giorgia Agambena. Na primeru Agambenovega dela problematiziram prenos Foucaultovega koncepta biopolitike na razumevanje totalitarizma pri

Hannah Arendt in vključitev tematike koncentracijskih taborišč v Foucaultovo analizo disciplinarnih institucij. V delu *Homo sacer* izpostavim 'Deklaracijo človekovih pravic', begunce in taborišča kot tri primere moderne biopolitike, ki jih Agamben izpelje iz teorije Hannah Arendt. Agambenovo teorijo biopolitike razumem kot primer interpretacije, ki iz misli Hannah Arendt in Michela Foucaulta odstrani političen kontekst. Poleg Agambena mi za primer interpretacije Foucaultove biopolitike, ki vključuje tudi teorijo Hannah Arendt, služi Roberto Esposito z delom *Bíos: Biopolitics and Philosophy*. Pojasnitvi Espositojeve tematizacije Foucaultovega koncepta biopolitike v kontekstu t.i. paradigme imunizacije sledi opis načinov vzpostavitve afirmativne biopolitike, znotraj katerega se Esposito nasloni na Hannah Arendt in na njen koncept natalitete.

Deseto poglavje je namenjeno prikazu primerjalnih povezav med Foucaultovim konceptom biopolitike in konceptom družbe/družbenega pri Hannah Arendt. Skozi zgodovino liberalizma, ki jo je Foucault osvetlil v predavanjih na Collège de France, pojasnim Foucaultovo razumevanje (civilne) družbe v odnosu do državnih tehnik nadziranja ali spodbujanja ekonomskih procesov znotraj populacije. V primerjavi s klasičnim liberalizmom povzamem specifične, ki jih Foucault pripiše neoliberalizmu in neoliberalnemu pojmovanju družbe. Izpostavim Foucaultovo razumevanje (civilne) družbe kot produkta (neo)liberalne tehnologije oblasti oz. (neo)liberalne vladnosti, ki v sebi združuje pravo in ekonomijo. V zaključku poglavja povzamem ključne točke, s katerimi ponazorim podobnosti med Foucaultovim konceptom biopolitike in konceptom družbe/družbenega pri Hannah Arendt.

Enajsto poglavje predstavlja poskus razumevanja sodobnosti s pomočjo Hannah Arendt in Michela Foucaulta. Genocid, vojne proti terorizmu in odvečnost ljudi so trije fenomeni 'posttotalitarnega časa', o katerih je možno razmišljati iz perspektive konceptualnih kategorij, ki jih v svojih teorijah razvijeta Hannah Arendt in Michel Foucault. Pri tematizaciji sodobnih primerov genocidnih zločinov izhajam iz konteksta množičnih pobojev na območju nekdanje Jugoslavije v začetku devetdesetih let prejšnjega stoletja, o katerem razmišljam s pomočjo dveh konceptov, izpeljanih iz teorije Hannah Arendt: organizirana nedolžnost⁴ in plemenski nacionalizem. Znotraj obravnavanega primera genocidnih zločinov izpostavim fenomen množičnega sodelovanja civilnega prebivalstva pri izvajanju etničnih pobojev, ki ga interpretiram s pomočjo teze Hannah Arendt o fabrikaciji realnosti v totalitarizmu. Tezo Hannah Arendt o fabrikaciji realnosti v totalitarizmu nadalje primerjam s Foucaultovim

⁴ Pojem 'organizirana nedolžnost' razvije Vlasta Jalušič v delu *Zlo nemišljenja: Arendtovski vaje v razumevanju posttotalitarne dobe in kolektivnih zločinov*. 'Organizirana nedolžnost' je pomenski korelat pojmu 'organizirana krivda', o katerem v svojih delih piše Hannah Arendt.

razumevanjem produkcije realnosti s strani moderne oblasti. V primerjavi s Hannah Arendt, ki odgovornosti za storjene zločine v času totalitarizma pripisuje ljudem in njihovi samoiniciativni odpovedi možnosti delovanja, problematiziram Foucaultovo razumevanje subjektov kot pasivnih produktov oblasti-vednosti. V vojnah proti terorizmu in humanitarnih vojnah, ki zaznamujejo sodobno posttotalitarno obdobje po 11. septembru 2001, izpostavim družbene (Arendt) ali biopolitične (Foucault) elemente. Pri tematizaciji vojn proti terorizmu in humanitarnih vojn kot legitimacijskih sredstev ekonomskega izkoriščanja se naslonim na dela Noama Chomsky-ja, Naomi Klein ter Antonia Negrija in Michaela Hardta. V zadnjem delu poglavja se dotaknem zgodovinskega pojava množic ljudi brez državljanstva oz. odvečnih ljudi, ki ga je osvetlila Hannah Arendt v delu *Izvori totalitarizma*. Dela avtoric Seyle Benhabib, Peg Birmingham in Judith Butler mi služijo kot primeri razmišljanj o problemu odvečnosti ljudi v sodobnosti. Preko interpretacij Hannah Arendt, ki jih v navezavi na tematiko političnega članstva poda Seyla Benhabib, izpostavim problem sodobnih migracijskih politik. Pri zagovoru pravice do pripadanja politični skupnosti kot temeljnega pogoja zaščite človekovih pravic izhajam iz dela avtorice Peg Birmingham, ki v teoriji Hannah Arendt izpostavlja zahtevo po politični zaščiti 'golega življenja'. V zaključku poglavja se dotaknem misli Judith Butler o ranljivosti življenja.

V *sklepu* v strnjeni obliki povzamem ugotovitve, do katerih sem prišel v posameznih poglavjih.

1 Trojna delitev političnega pri Hannah Arendt in Michelu Foucaultu

Hannah Arendt v delu *Vita activa* loči človeško sposobnost političnega delovanja od dejavnosti dela in ustvarjanja. Politično delovanje je pogojeno s pluralnostjo, torej z dejstvom mnogotere raznolikosti ljudi, in z nataliteto. Pogojenost natalitete je s pogojenostjo pluralnosti prepletena v treh pomenih: 1. rojstvo je začetek človeškega življenja, ki je edinstveno in neponovljivo; 2. vsak človek predstavlja v svoji edinstvenosti pojav novega začetka; 3. vsako na novo rojeno življenje v sebi vsebuje sposobnost ustvarjanja novega oziroma začenjanja na novo. Čeprav imata pluralnost in nataliteta v teh treh pomenih individualistično, biološko in krščansko konotacijo, ju Arendt umesti v svet in medčloveške odnose ter ju tako razume kot kvaliteti političnega področja, znotraj katerega se umešča politično delovanje. Ljudje lahko politično delujejo le, ko delujejo drug z drugim in drug ob drugem, torej v pogojih eksistenčne, mnenjske in kolektivne pluralnosti. Značilnost političnega delovanja je prekinjanje z ustaljenimi vzorci (ne)mišljenja, (ne)delovanja, vedenja in institucionalne politične organiziranosti. V tem smislu politično delovanje iz vidika Hannah Arendt vedno vsebuje možnost novega začetka oziroma ustvarjanja novega. Tako Hannah Arendt s pojmom političnega delovanja zajame temeljno značilnost individualnega človeškega življenja (edinstvenost in sposobnost ustvarjanja novega) in značilnost življenja na svetu (pluralnost človeštva). Arendt trdi, da se individualnost ljudi in svet, ki ga ljudje naseljujejo, lahko ohranita le, kolikor ljudje med seboj sodelujejo pri ustvarjanju novega, torej kolikor delujejo. Nataliteta, ki v političnem smislu predstavlja potencial novega, vsebovanega v pluralni izmenjavi mnenj, se lahko realizira le, če obstaja svoboda kot temeljno sredstvo in kot cilj političnega delovanja. Svoboda je ultimativni predpogoj, znotraj katerega se šele lahko pojavi povezava delovanje-pluralnost-nataliteta. Ravno zaradi umanjkanja svobode (in s tem posledično umanjkanja pluralnosti ter natalitete) Arendt loči človeški sferi dela in ustvarjanja od sfere delovanja. Delo je vezano na zadovoljevanje osnovnih telesnih potreb in je tako ujeto v ciklični proces življenja, ki ga ne vodi svoboda, ampak nujnost. Ustvarjanje je usmerjeno v proizvodnjo uporabnih predmetov, ki sicer gradijo obstojen in javni prostor, znotraj katerega se lahko dogaja politično delovanje, vendar pa je vodilo ustvarjanja utilitarna logika, po kateri je vsak proizveden predmet zgolj instrument za doseg preračunljive koristi. Instrumentalen značaj ustvarjanja ukinja svobodo, saj se ravna po izračunljivih zakonitostih izdelave, ki odstranjuje možnost pojava nepredvidljivo novega.

Kljub temu da Hannah Arendt delu in ustvarjanju pripisuje apolitične značilnosti, zagovarjam tezo, da sta delo in ustvarjanja vključena v razumevanje pojma političnega, ki ga lahko

izpeljemo iz teorije Hannah Arendt.⁵ Trojno delitev političnega, ki zraven delovanja vključuje tudi delo in ustvarjanje, je pri Arendt možno razumeti skozi tri točke:

1. Arendt sferi dela in ustvarjanja ne podredi sferi političnega delovanja, ampak se zavzema za njihovo enakomerno porazdelitev in prostorsko ločenost. O uničevalnih in 'antipolitičnih' značilnostih dela ter ustvarjanja Arendt govori le v kontekstu rušenja mej in ravnovesja med sicer vrednostno, prostorsko in eksistencialno nezdružljivimi sferami oziroma v kontekstu vdora dela in ustvarjanja na področje delovanja.

2. Delo in ustvarjanje sta v teoriji Hannah Arendt vključeni v sfero politike skozi izključitev. Ta vključitev skozi izključitev je metodološka in vsebinska. Metodološki vidik izključitve dela in ustvarjanja iz sfere politike, ki ima za posledico njuno posredno vključitev v sfero politike, je viden na nivoju odsotnosti avtonomne obravnave pojma politike. V kolikor želimo razumeti pojem političnega v teoriji Hannah Arendt, moramo razumeti diferencialni odnos, ki ga ima področje politike do dela in ustvarjanja. Izločitev dela in ustvarjanja je v tem smislu konstitutivna za sfero politike.⁶ Vsebinski vidik vključitve skozi izključitev je viden v vlogi, ki jo Arendt pripiše delu in ustvarjanju pri vzpostavljanju sfere političnega delovanja. Ustvarjanje s proizvodnjo predmetov gradi stabilni človeški svet, ki predstavlja temeljni okvir, znotraj katerega se lahko dogaja politično delovanje, medtem ko privatna sfera dela, s

⁵ Pri tem je potrebno opozoriti, da Hannah Arendt v svojih delih ne razpolaga s pojmom političnega v obliki posamostaljenega pridevnika, ki bi samostojno označeval specifično realnost v splošnem smislu. Hannah Arendt se ukvarja izključno z razumevanjem pojma politike (glej npr. poglavje 'Introduction into politics' v njenem delu *The promise of politics*), ki ga izpeljuje iz antične tradicije. V kontekstu teorije Hannah Arendt se torej pojem političnega lahko uporablja zgolj kot pridevnik, ki je vezan na politiko kot prostorsko zamejenim modusom delovanja med ljudmi. Pri Hannah Arendt je politično lahko tisto, kar je značilno za politiko, ki je definirana kot specifičen način delovanja med ljudmi v javnem prostoru: »Politika se pojavlja *med ljudmi* in tako docela *zunaj človeka*. Tako torej ne obstaja nobena dejanska politična substanca. Politika se pojavlja v tem, kar leži *med ljudmi* in je vzpostavljena kot razmerje« (Arendt 2005, 95). V pričujočem tekstu je tako pojem političnega, ki ga apliciram na teorijo Hannah Arendt, dejansko odmik od zapisane misli Hannah Arendt. Za uporabo pojma političnega (in ne zgolj politike) kot posamostaljenega pridevnika sem se odločil zato, ker želim razmišljati o širših vidikih politične teorije Hannah Arendt, ki niso omejene zgolj na njeno razumevanje politike. S pojmom političnega želim zajeti politične povezave med tremi področji, ki jih Hannah Arendt loči med seboj – delo, ustvarjanje, delovanje (politika).

⁶ Tovrstno metodo vključitve skozi izključitev pri definiranju pojma političnega uporabita tudi Carl Schmitt in Giorgio Agamben, ki v svojih razumevanjih političnega popolnoma nasprotujeta teoriji Hannah Arendt. Medtem ko Schmitt in Agamben ta metodološki prijem uporabita zato, da lahko področje političnega povežeta z nasiljem suverena, ki odloča o izrednem stanju, Hannah Arendt izključitev dela in ustvarjanja služi za poudarjanje demokratičnih in nenasilnih karakteristik političnega.

tem ko nase prevzame težo življenjskih nujnosti, odpira prostor za svobodo na področju politike in hkrati posamezniku nudi možnost umika v zasebnost ter s tem predstavlja zaščito pred javno izpostavljenostjo v politiki. To vlogo, ki jo ima privatna sfera dela v odnosu do politike, Arendt ponazori na zgodovinskem primeru polis v antični Grčiji, kjer so sužnji in ženske, omejeni na področje gospodinjstva/gospodarstva oziroma oikosa, osvobajali moške državljane od obveznosti dela ter jim tako omogočali svobodno politično participacijo. V kontekstu moderne ekspanzije družbe/družbenega pa Arendt privatni sferi pripisuje vlogo umika pred pritiski družbeno-konformističnega vedenja.

3. Arendt je skozi ves svoj opus zagovarjala republikansko tradicijo z idejo participativne demokracije, zato so interpretativne kritike njenega dela, ki v ločitvi delovanja od ustvarjanja in dela vidijo zagovor elitistične politike, pomensko pomanjkljive. Čeprav je Arendt svoje razumevanje političnega izpeljevala iz antične polis, kjer je bilo politično delovanje privilegij manjšine svobodnih moških državljanov, pozorno branje njenih del razkriva dejstvo, da Hannah Arendt politično delovanje razume kot sposobnost, ki jo poseduje vsak človek. Delitev na delo, ustvarjanje in delovanje ni delitev med posameznimi skupinami ljudi, pri čemer bi bilo nekaterim skupinam zavoljo intrinzičnih ali statusnih kvalitiet omogočeno politično delovanje, medtem ko bi bilo tistim skupinam, ki teh kvalitiet ne posedujejo, vstop v sfero političnega onemogočen: »Temeljno stališče Hanne Arendt v Viti activi ni stališče političnega elitizma, po katerem so vredne le politične dejavnosti, življenjske pa so predmet zavračanja. Gre ji za stališče ohranjanja raznovrstnosti človeške pogojenosti brez zanikanja deleža življenjske nujnosti, a tudi brez zanikanja političnih in svetnih zmožnosti ljudi« (Kovačič 2012, 56). 'Homo faber' (človek ustvarjalec), 'animal laborans' (delovna žival) in 'homo politicus' (političen človek) niso različne skupine ljudi, ampak so različne človeške pozicije, ki jih posameznik/posameznica lahko zasede vzporedno: »[...] Hannah Arendt jasno govori, da ena in ista oseba lahko preklaplja med tremi načini bivanja, bodisi kot posameznik (kadar ustvarja ali hoče), bodisi kot dejavni del pluralnega mnoštva posameznikov (kadar deluje, misli ali razsoja), bodisi kot funkcionalni člen kolektiva (kadar dela, troši ali se konformno obnaša)« (prav tam, 177). Da je vsaka privatna oseba, ki se znotraj trojne delitve v teoriji Hannah Arendt umešča na pozicijo 'animal laboransa' in 'homo faberja', hkrati tudi sposobna političnega delovanja, Arendt pokaže na primeru mišljenja. Mišljenje ima obliko dialoga, ki ga posameznik/posameznica vodi s samim sabo in je v tem smislu ponotranjena slika komunikacijskih odnosov med ljudmi v političnem prostoru. Hkrati pa je mišljenje temeljni pogoj za vzpostavitev politike, saj je njegov stranski produkt razsojanje, torej zmožnost razlikovanja med prav in narobe, kar je po Arendt temeljna značilnost političnega

subjekta. V kolikor posameznik/posameznica razmišlja o dogodkih, ki ustvarjajo njegov/njen svet, neodvisno od obstoječih ali zgodovinskih tokov in o njih razsoja s pomočjo vživljanja v pozicije drugih, v sebi že prakticira politično aktivnost. Kljub temu pa mišljenje postane politično delovanje le, če svojo politično aktivnost, ki prvotno nastaja v stanju individualne samote in distance do sveta, prenese v javni prostor ter postane komunikativno.⁷

Podobno kot Arendt tudi Michel Foucault v svojem besedišču redko uporablja pojem 'politično'. Za razliko od Hannah Arendt pa Foucault ne razpolaga s epistemološko ali topično zamejenim pojmom politike. Foucault namesto o političnem/politiki praviloma govori o oblasti ali moči, ki skozi zgodovino spreminja oblike in tehnike delovanja.⁸ Foucault se v svojih zgodovinskih analizah osredotoča na moderno oblast, ki ji pripisuje mrežno in decentralizirano strukturo ter izvajanje skozi bitke med nasprotujočimi silami. Za Foucaulta je moderna oblast čista pozitivnost, saj svoje objekte disciplinira z namenom doseganja specifičnih ekonomskih ali družbenih ciljev, vendar pa to ne počne na način represije ali zastraševanja, kar je bila značilnost predmodernih oblik oblasti, ampak skozi produkcijo in razširjanje področja, ki si ga podreja. Moderna oblast je tako tudi totalna, saj si skozi lastno

⁷ Tradicijo vite contemplative, kontemplativnega mišljenja ali filozofskega motrenja transcendentnih resnic, ki jo Arendt kritizira skozi ves svoj opus in ji pripisuje odgovornost za izginjanje politike, ne gre zamenjati s pojmom mišljenja, kot ga razvije sama. Značilnost vite contemplative, ki so ji bili zvesti vsi ključni (anti)politični teoretiki zahodne tradicije od Platona do Marxa, je ravno nemišljenje sveta, odmik od človeških zadev in v končni fazi nasilna prirojitev sveta resnicam ter objektivnim zakonom.

⁸ Pri Foucaultu in Arendt se pojavlja terminološko vprašanje prevajanja pojma 'pouvoir' (Foucault) in 'Macht' (Arendt) kot oblast ali kot moč. Bogdan Lešnik v spremni besedi k Foucaultevem delu *Zgodovina norosti v času klasicizma* piše, da se moč praviloma uporablja pri opisovanju relativnih pojmov (imeti več ali manj moči), oblast pa se navezuje na binarne idiome (imeti oblast ali biti brez oblasti). Foucault v svoji politični teoriji daje poudarek na odnosih bojevanja, ki niso fiksni, in v tem smislu meri na pojem moči. Vendar je pomanjkljivost pojma moč v tem, da se, podobno kot pojem oblast, implicitno navezuje na individualnega nosilca moči in s tem zanemarja intersubjektivni pomen Foucaultevega pojma 'pouvoir'. Lešnik tako predlaga, da se 'pouvoir' prevaja z izrazom oblastna razmerja, saj se s tem ohrani Foucaultev poudarek na odnosni fluidnosti in se hkrati izogne konotaciji ekskluzivnega posedovanja na strani enega subjekta. (Lešnik v Foucault 1998, 272) Če se Lešnikovo razumevanje prenese na vprašanje prevoda pojma 'Macht' v teoriji Hannah Arendt, potem je oblast primeren prevod v kolikor se navezuje na pojmovanje binarne ekskluzivnosti in nekonfliktnosti. Po Arendt oblast ne nastaja skozi odnose bojevanja in ne dopušča možnosti delnega ter fluidnega posedovanja. Vendar pa Arendt izpostavlja pogoj kolektivnega formiranja oblasti, zato je v njeni teoriji individualno-posedovalna konotacija pojma oblast neustrezna. Pojem moč se v teoriji Hannah Arendt lahko uporablja v pomenu možnosti za delovanje, ki se oblikuje med ljudmi, in ne v smislu fizične moči. Z namenom izogibanja terminološki in vsebinski zmedji, bo v tem delu uporabljen zgolj pojem oblast, ki bo pospremljen z jasno obrazložitvijo pomenskih specifik v teorijah obeh avtorjev.

produktivnost prilašča človeško individualnost in njene telesne ter identitetne izraze. S tem ko Foucault postavi produkcijo subjektivnosti za glavno značilnost moderne oblasti in ji ravno zaradi te lastnosti pripiše ime 'disciplinarna oblast', se loči od tradicije zahodne politične misli, ki je gojila predstavo o subjektu. Iz Foucaultovega vidika način učlovečenja posameznika/posameznice, ki ga lahko zajamemo pod pojem 'subjekt', ni več avtonomen in ne izhaja iz same človeške narave⁹, ampak ga določajo človeku zunanje strukture. Foucault sicer ni prvi izpeljal tovrstne desubjektivizacije, saj se ukinjanje samokonstitutivnega subjekta prične že s kartezijanskim dvomom ter se nadaljuje skozi vso obdobje modernosti, o čemer piše tudi Foucault (2010b), vendar pa je prvi avtor, ki je 'smrt človeka' (2010b, 466–467) na področju moderne znanosti povezal z moderno oblastjo ter pri tem ni zapadel v tematizacije o političnem ustvarjanju lažne zavesti ali ideologije.¹⁰ Foucault tako trdi, da je ravno ukinitve človeka in njegova nadomestitev z objektivnimi strukturami zgodovinska točka konstituiranja modernih vednosti, ki postavljajo človeka za spoznavni problem, saj šele desubjektivizacija, izstop iz človeka, omogoči, da človek postane spoznavni objekt samemu sebi. V humanističnem racionalizmu, ki vse od francoske revolucije dalje velja za civilizacijski dosežek in s tem za zaščitni znak zahodne modernosti, Foucault vidi dva med seboj povezana načina delovanja moderne oblasti: 1. moderne znanosti o človeku so diskurzi, ki imajo status resnice. S pomočjo svoje hegemonске pozicije izvajajo ločitve in izbrise na področju konkurenčnih diskurzov in njihovih vednosti. 2. Subjektivizacija človeka skozi njegovo objektivizacijo, ki velja za epistemološki temelj znanosti o človeku, je sredstvo discipliniranja

⁹ Za Foucaulta je pojem človeške narave epistemološki indikator in ne znanstveni koncept, saj ne označuje nobenega posebnega predmeta, ampak je njegova funkcija zgolj v ločitvi enega diskurza od drugega. S tem ko različni diskurzi govorijo o različnih vidikih človeške narave, pride do diferenciacije in disperzije diskurzivnega polja. Po Foucaultu človeška narava ni objektivna kategorija, ki se jo zgolj znanstveno opisuje, ampak je učinek povezave med oblastjo in vednostjo. (Foucault in Chomsky 2007, 15)

¹⁰ Med pomembnejše avtorje 19. in 20. stoletja, ki pred Foucaultem odvzamejo človeku tradicionalno vlogo avtonomnega subjekta, lahko uvrstimo Hegla, Marxa, Freuda, Levi Straussa in Althusserja. V Heglovi filozofiji zgodovine je duh zgodovine tisti, ki je nad človekom in ki preko svoje dialektične logike napredka usmerja človeško delovanje. Marx trdi, da človeka določa delo, ki je izvor njegove/njene človeškosti in hkrati tudi njegove/njene odtujitve. Freud v človeku najde nezavedno, ki se oblikuje v zgodnjem otroštvu na meji med biologijo in kulturo ter je posledica potlačitev zavoljo pritiskov iz okolja. Levi Strauss na področje antropologije prenese De Saussurejevo lingvistiko ter v človeških kulturah najde jezikovne strukture binarnih opozicij. Althusser človeka umesti v socializacijsko okolje ideoloških aparatov države, ki predstavljajo institucionalni podaljšek vladajoče razredne oblasti in njenih aparatov represije. Od Foucaulteve teorije oblasti se ti pogledi razlikujejo po tem, da predpostavljajo obstoj univerzalne resnice, ki se pojavi, če pogledamo izza kulise zgodovinskih dogodkov, raznolikih kulturnih izrazov in oblik dominacije.

in proizvodjanja normaliziranih identitet v kontekstu kapitalizma kot prevladujoče ekonomske logike zahodne modernosti. Zavoljo svojih ekonomsko utilitarnih kvalitet predstavljajo moderne znanosti o človeku diskurzivno zasnovo, na podlagi katere se vzpostavljajo in preko katere delujejo moderne institucije od zapora do tovarne ter šole.

Vednost-oblast-subjekt so torej trije temeljni pojmi, okrog katerih se vrti Foucaultova politična teorija, na kar opozori sam avtor, ko retroaktivno povzame svoja teoretska in metodološka prizadevanja. Foucault dve leti pred svojo smrtjo zapiše, da so njegova dela obsegala tri načine objektivizacije, ki človeška bitja pretvorijo v subjekte:

Moja namera je bila ustvariti zgodovino različnih načinov, kako v naši kulturi človeška bitja postanejo subjekti. Moja dela so obravnavala tri načine objektivacije, ki človeška bitja pretvorijo v subjekte. Na prvem mestu so načini raziskovanja, ki skušajo dobiti status znanosti [...]. V drugem delu svojega dela sem proučeval objektiviranje subjekta v nečem, kar bom imenoval 'razdelitvene prakse' [...]. Nazadnje sem skušal [...] proučevati način, kako človeško bitje samega sebe pretvori v subjekt (Foucault 1991, VII).

To trojno delitev, vednost-oblast-subjekt, razumem kot teoretski in metodološki pripomoček, preko katerega lahko (re)konstruiramo Foucaultovo pojmovanje političnega. Podobno kot delitev delo-ustvarjanje-delovanje, ki mi služi za (re)konstrukcijo pojma političnega pri Hannah Arendt, tudi Foucaultovo delitev vednost-oblast-subjekt ne uporabljam z namenom definiranja, kaj je politično v vsebinskem smislu, ampak zato, da ponazorim, kako Foucault razume delovanje političnega v modernosti. S tem ko obravnavam pojem političnega kot prakso, določeno z načini oblikovanja in izvajanja ter z učinki, ki jih ima na ljudi, ostajam zvest Foucaultovi metodi genealogije in metodi 'mišljenja brez oprijemalnih ograj' pri Hannah Arendt. Trojna delitev političnega pri Hannah Arendt in Michelu Foucaultu je teoretski in metodološki primer, s pomočjo katerega pri obeh avtorjih razmišljamo o pojmu političnega izven okvirja dominantnih interpretacij, ki politično pri Arendt reducirajo na mistificirano ter izolirano področje javnega/politike, pri Foucaultu pa na abstraktno in vseobsegajočo področje 'mikrofizične' oblasti.

Trojna delitev političnega v teorijah obeh avtorjev združuje objektivistični in subjektivistični pogled na človeka. Delo, ustvarjanje in delovanje so v teoriji Hannah Arendt trije pogoji, ki določajo človekovo življenje in vplivajo na oblikovanje specifičnih človeških pozicij ('animal laborans', 'homo faber' in politični akter). Hkrati pa pogoje lastne eksistence človek ustvarja sam. Arendt trdi, da vse, česar se človek dotakne, postane pogoj njegove eksistence (Arendt 1996a, 12). Človek s svojim delom, ustvarjanjem in delovanjem oblikuje svet, ki omogoča

njegovo preživetje. Svet in človek ne obstajata ločeno drug od drugega in med njima ne poteka enosmerno pogojevanje v pomenu, da je človekovo življenje pasivni objekt življenjskih pogojev, ki ga obkrožajo, ali da je svet možno poljubno spreminjati s človeško aktivnostjo. (Whiteside 1996) Povezava med vednostjo, oblastjo in subjektom, ki jo Foucault izpeljuje iz genealoških analiz modernosti, razkriva, kako oblastni mehanizmi, ki delujejo skozi vednost, oblikujejo subjekta kot posameznika/posameznico z določeno identiteto. Pri tem je ključnega pomena subjektovo prepoznanje v mehanizmih oblasti-vednosti, njegovo/njeno lastno prevzemanje pripisanih identitet in s tem njegova/njena reprodukcija načinov ter oblik discipliniranja.

2 Metodologija

2.1 Arheologija vednosti, genealogija in mišljenje brez oprijemalnih ograj

‘Arheologija vednosti’ in ‘genealogija’ sta dva izraza, ki ju je Foucault uporabljal za označevanje svoje raziskovalne metode. Pri arheologiji vednosti gre za analizo izjav kot dogodkov: »[...] gre za to, da se izjavo dojame v ozkosti in singularnosti njenega obstoja, da se kar najbolj utemeljeno opredeli njene meje, da se ugotovi njene korelacije z drugimi izjavami, ki se lahko navezujejo nanjo, in da se pokaže, katere druge forme izjavljanja omenjena izjava izključuje« (Foucault 2001, 31). Arheologija opredeljuje izjavo skozi razlikovanje od lingvistične diskurzivnosti, saj izjava ni stavek ali znanstvena trditev. Izjava ne vsebuje nobenega skritega pomena ali strukture, ki bi jo bilo potrebno razkriti, in je v tem smislu ni mogoče zvesti na označevalec ali označenec. (Dolar 2009, 54) Objekt arheološke analize so povezave med izjavami, ki tvorijo določen diskurz, in načini njihovega formiranja. Relacije med izjavami so odraz specifičnih pravil ali regularnosti, ki so posledica diferencialnega odnosa med diskurzi. Način vzpostavljanja diskurza kot razlike ali diskontinuitete v odnosu do drugih diskurzov Foucault poimenuje z izrazom diskurzivna praksa. (Foucault 2001, 149–150) Izjava je tako najmanjši del diskurza, ki vzpostavlja povezave med diskurzivnimi znaki (objekti diskurza, stavki, znanstvenimi ali logičnimi trditvami) in določa subjektne pozicije: »Opisati neko formulacijo kot izjavo ni v tem, da se analizira razmerja med avtorjem in tistim, kar je avtor rekel [...] temveč v tem, da se določi, katera je pozicija, ki jo lahko in mora zasesti vsak individuum, da bi bil njen subjekt« (Foucault 2001, 104). Foucault v kontekstu svoje arheološke metode govori o funkciji subjekta ali o subjektu kot intrinzični variabli izjave, saj se na mesto subjekta lahko postavi kdorkoli, v kolikor upošteva pravila izjavljanja (Dolar 2009, 19, 56).

Genealogija je metoda analiziranja oblastnih razmerij, ki so vsebovane v vednosti. Foucault s genealoško metodo postavlja znanost v funkcijo izvajanja oblasti in se tako zoperstavlja statusu znanstvene objektivnosti: »Genealogije torej niso pozitivistično vračanje k skrbnejši ali eksaktnejši obliki znanosti; genealogije so, če smo čisto natančni, protiznanosti [*antisciences*][...] gre za upor vednosti, in sicer ne toliko proti vsebini, metodam ali pojmom neke znanosti, marveč za upor najprej in predvsem proti centralizatorskem vplivu oblasti, [...] ki se navezuje na institucijo in delovanje znanstvenega diskurza v družbi, kot je naša« (Foucault 2007a, 79). Oblastna razmerja so zvezana z vednostjo, ki je diskurzivno formirana,

zato je genealoška analiza hkrati tudi arheološka analiza in obratno: »Foucaultov diskurz, ki mu je vrnil status dogodka, je artikulacijska praksa, ki jo določa vsakokratna relacija med subjektom in objektom, ta pa je v bistvu posledica oziroma odslikava odnosov oblasti in dominacije, ki prečijo in prežemajo celotno družbo. Preučevanje diskurza kot dogodka pomeni razkrivanje temeljnih vzorcev oblasti v določeni družbi« (Lukšič in Kurnik 2000, 175). Ker genealogija na nivoju arheologije odkriva oblastne mehanizme, je njen dejanski predmet preučevanja vednost in ne znanost. Po Foucaultu se znanost vzpostavlja preko ločitve od 'ne-znanosti' in s tem zakriva svojo povezanost z oblastjo. Vednost obravnava vse izjave, ne glede na njihov status, enakovredno in tako kaže na mehanizme oblasti, ki vzpostavljajo znanstvene ločnice ter hierarhije: »Vednost je nemara vselej potrebna kot tla, na katerih se lahko vzpostavi znanost, vendar nastop znanosti nikakor ne more absorbirati vednosti – vednost, za katero gre v arheologiji, ostaja kot diskurzivni šum, kot ozadje izjavnih nizov, kot skupek regularnosti, za katere je vseeno, ali ustrezajo kriterijem znanstvenosti in kjer si znanstvena trditev podaja roko s poezijo, z vsakdanjo frazo, s shizofrenim nesmisлом [...]« (Dolar 2009, 65). Pravila organiziranja izjav, na podlagi katerih se oblikuje diskurz, so učinki oblasti. Foucault tako trdi, da je vsak diskurz produkt in sredstvo oblasti. Preko diskurzov pa potekajo tudi boji za oblast. Po Foucaultu je povezava med diskurzom in oblastjo vidna skozi postopke izključevanja, selekcioniranja in hierarhiziranja, ki so na delu med diskurzi in znotraj njih.¹¹ (Foucault 2008a, 8–23)

Hannah Arendt je svojo politično teorijo gradila na metodološko specifičnem mišljenju dogodkov brez pomoči tradicionalnih miselnih kategorij. V misli Hannah Arendt ima izkušnja totalitarizma status preloma, ki je tradiciji dokončno odvzel kredibilnost in zmožnost razlage sodobnosti: »Totalitarna dominacija kot neizpodbitno dejstvo, ki se ga zato, ker je povsem brez primere, ne da razumeti z običajnimi kategorijami politične misli, in katerega 'zločinov' ni moč presojati s tradicionalnimi moralnimi merili ali kaznovati v pravnih okvirih naše civilizacije, je prelomila kontinuiteto okcidentalne zgodovine. Prelom v naši tradiciji je zdaj dovršeno dejstvo« (Arendt 2006, 33). Za označevanje metode, ki se pri analizi dogodkov ne zanaša na konceptualni okvir tradicije, je Arendt uporabljala izraz 'mišljenje brez

¹¹ V predavanju z naslovom *Red diskurza* je Foucault govoril o treh vrstah notranjega in zunanega selekcioniranja diskurzov. Med ločitve, ki jih na diskurz aplicirajo zunanja razmerja oblasti, Foucault uvršča prepoved, razločevanje ali izvrženje ter razlikovanje med resničnim in napačnim. Ločitve, ki jih diskurzi izvajajo nad samim sabo, pa izhajajo iz komentarja, avtorja in discipline ali pravil produciranja diskurza. (Foucault 2008a, 8–23)

oprijemalnih ograj' (nem. 'Denken ohne Geländer') (Jalušič v Arendt 2006, 236). Njena dela izpostavljajo tiste miselne kategorije, ki jih je kanonizirana tradicija zahodne politične filozofije zanemarila, kar je prispevalo k oblikovanju zgodovinskih pogojev totalitarizma. Metodologija Hannah Arendt je usmerjena k 'izkopavanju' izgubljenih 'zakladov' iz preteklosti (Arendt 2006, 14–15), ki nam lahko pomagajo pri razumevanju preteklih in sedanjih dogodkov ter so nam lahko vodilo pri soočanju s posttotalitarnimi nevarnostmi v prihodnosti. Razumevanje fenomenov v njihovi specifičnosti je tako njena glavna metoda: »Po njenem prepričanju namreč človeških fenomenov ni mogoče niti 'razložiti' niti 'zapopasti', mogoče pa jih je (vsaj v nekem smislu) 'razumeti'. In ravno to razumevanje fenomenov, ne njihovo definiranje v pojmi, temveč predvsem njihovo nenehno 'razlikovanje', je bila glavna 'metoda' njenega mišljenja« (Jalušič v Arendt 2006, XIV).

Steve Buckler v delu *Hannah Arendt and Political Theory* pri vprašanju metodologije v teoriji Hannah Arendt izpostavlja specifično diskurzivno pozicijo, ki jo zavzema Arendt. Teoretski glas, skozi katerega govori misel Hannah Arendt, se poskuša približati izkušnji političnega delovanja oz. politike, ki se nahaja zunaj okvirjev tradicionalne politične misli: »Bližina do termina politike, ki jo doseže moduliran glas Hannah Arendt, nam ponudi konkretizacijo tega, kako misliti o politiki na način, ki bi dopuščal večjo občutljivost do teksture političnega in bi tako omogočal resnejšo pozornost do vprašanj o zdravju naše demokratične politične kulture« (Buckler 2011, 11). Buckler trdi, da Arendt gradi svojo teorijo na metodi, ki vzpostavlja povezavo med teorijo in politično izkušnjo oziroma med mišljenjem in delovanjem (prav tam, 37–39). Njena metoda tako vključuje dvojno mediacijo in modulacijo teoretskega glasu. Buckler z izrazom mediacija označuje operacijo, ki znotraj teorije usklajuje konfliktno pozicije. Modulacija pa predstavlja operacijo dejanskega preoblikovanja teoretskega diskurzivnega polja, ki poveže teorijo z realnostjo njenega objekta – s poljem političnega. (prav tam, 39) Buckler govori o epistemološki in temporalni oziroma časovni mediaciji teoretskega glasu. Arendt z epistemološko mediacijo v svojo teorijo vpelje razumevanje političnega kot pluralne in diskurzivne sfere, ki jo tvorijo komunikacijske povezave med raznolikimi ljudmi z različnimi stališči. Epistemološka mediacija je skladna z dialoško modulacijo teoretskega glasu, saj mora vsaka teoretska pozicija, ki si prizadeva razmišljati o političnem kot o pluralni in komunikacijski sferi, internalizirati pluralno oziroma dialoško dinamiko. Politična teorija Hannah Arendt se približa pluralnosti političnega delovanja tako, da v sebi združuje raznolike teoretske pozicije. Na oblikovanje metode časovne mediacije v teoriji Hannah Arendt odločilno vpliva pojav totalitarizma kot neprecedenčnega

zgodovinskega dogodka, ki je povzročil zlom tradicije. Teoretska pozicija Hannah Arendt temelji na zavedanju, da izkušnja totalitarizma onemogoča razumevanje sodobnih političnih fenomenov preko uporabe tradicionalnih miselnih kategorij. Časovna mediacija implicira naracijsko modulacijo teoretskega glasu, ki pomena političnih dogodkov ne izpeljuje iz zgodovinske kontinuitete. (prav tam, 40–48) Arendt zavrača teoretske naracije, ki sledijo tradiciji procesualne misli, ker razumevanje dogodkov kot posledic objektivnih zgodovinskih tokov zanemarja moment človeškega delovanja in odgovornosti. S tem ko Arendt v svojih razmišljanjih poudarja, da je pojav vsakega dogodka nekaj novega ter da bi se stvari vedno lahko odvijale drugače, v svojem teoretskem glasu ohranja povezavo med delovanjem in mišljenjem. V tem smislu Arendt v svojih delih prakticira politično mišljenje.

Politično mišljenje, ki ga Hannah Arendt veže na politično delovanje v obliki razsojanja ter razumevanja, je glavni konceptualni predmet njenega raziskovanja. Arendt si je v svojih delih zastavljala vprašanje o eksistencialističnih, fenomenoloških in zgodovinskih pogojih vzpostavljanja ali ukinjanja političnega mišljenja. Njen način analize se tako lahko poimenuje z izrazom 'politična ontologija', ki svoj metodološki pogled izpeljuje iz pozicije pluralnosti človeškega življenja (Hansen 1993, 6). Politična ontologija se razlikuje od apolitičnega filozofiranja v tem, da ne teži k ontološkemu definiranju univerzalnih fenomenov, ampak analizira načine bivanja, ki so spremenljivi in partikularni. V tem pomenu se za označevanje miselne perspektive, ki jo razvija Hannah Arendt, uporablja izraz 'eksistencialistična metoda': »[...] s svojimi koncepti ne meri na to, *kaj* je nekaj in kaj je bistvo nečesa, temveč predvsem na to, *kako* je nekaj in *čemu* to je. S tem 'kako' ne meri na zapopadanje načina nastanka oziroma *vzrokov*, temveč način *bivanja*« (Kovačič 2012, 9). S tem pa je povezana tudi značilnost, da Hannah Arendt ne upošteva pravil znanstvene objektivnosti, saj s svojimi koncepti ne poskuša podajati distanciranih opisov, ampak razumevanja fenomenov izpeljuje iz lastne kritične perspektive (prav tam, 10).

Michel Foucault svojega gledišča za razliko od Hannah Arendt ne izpeljuje iz pozicije subjekta¹². Foucault subjektovemu (ne)delovanju oziroma (ne)mišljenju ne pripiše pomembne vloge znotraj določene politične konstelacije. V Foucaultovi teoriji je subjekt v celoti učinek diskurzivno-oblastnih struktur. O avtonomnem in aktivnem subjektu Foucault piše zgolj v kontekstu metode, ki jo lahko poimenujemo z izrazom 'kritična ontologija'. V prakticiranju kritične ontologije Foucault vidi možnost izgradnje alternativne subjektivnosti, ki ni podrejena disciplinarnim učinkom, izhajajočim iz povezave med vednostjo in oblastjo.

¹² O možnostih razumevanja pojma subjekt v misli Hannah Arendt glej opombo 3 (str. 8) v uvodu tega dela.

Foucault razume lastno pisanje kot del kritične ontologije. Svoja dela je dojemal kot avtobiografske fragmente, s pomočjo katerih je vzpostavljala kritično držo do lastne subjektivnosti in lastne časovne ter prostorske umestitve. Foucaultovo pisanje ima kot praksa kritične ontologije političen potencial, ki se odraža skozi transformativne učinke na nivoju Foucaultove subjektivnosti. (Kang 2005, 34–37)

Podoben političen potencial je možno zaslediti tudi pri metodi pisanja, ki se ga poslužuje Hannah Arendt. Arendt s svojim pisanjem vzpostavlja 'fragmentirano historiografijo' (prav tam, 37–38), ki temelji na osvetljevanju tistih zgodovinskih dogodkov, s pomočjo katerih lahko aktiviramo lastno sposobnost političnega mišljenja in delovanja: »Ta metoda fragmentirane historiografije je način odkrivanja preteklosti brez da bi nas ta zaslužjevala, natančneje, brez da bi našo zgodovinsko imaginacijo zadušili argumenti zgodovinske nujnosti«¹³ (prav tam, 38).

2.2 Analize prelomov s tradicijo

Hannah Arendt in Michel Foucault v svojem opusu analizirata prelome s tradicijo, ki so se zgodili v obdobju modernosti.

Arendt trdi, da se je zlom tradicije, ki se je zgodil s pojavom totalitarizma v 20. stoletju, nakazoval že v teoretski misli Kierkegaarda, Marxa in Nietzscheja. Pri vseh treh avtorjih je prisoten upor proti tradicionalnim pogledom na človeka in svet s poudarjanjem nasprotij, ki so del zahodne filozofske tradicije že od Platona dalje.¹⁴ Vsi trije avtorji ostajajo dediči Heglove dialektike, ki zgodovinski napredek razume kot združitev nasprotij. Iz vidika Hannah Arendt so se Kierkegaard, Marx in Nietzsche v zgodovino politične filozofije neupravičeno zapisali kot veliki revolucionarji, saj so njihovi navidezni prelomi zgolj predstavljali nadaljevanje

¹³ Podnaslov zbirke esejev Hannah Arendt *Med preteklostjo in prihodnostjo*, ki se glasi *Šest vaj v političnem mišljenju*, jasno kaže na povezavo, ki jo Arendt vzpostavlja med političnim angažmajem in lastno metodo pisanja.

¹⁴ Kierkegaard je s svojim obratom k religiji in zavračanjem kartezijanskega dvoma zgolj ponovil tradicionalni razkol med religijo ter sekularnostjo. Marx je s filozofijo kot politično prakso spreminjanja realnosti, ki govori v imenu delavskega razreda, obujal elitistični prezir do dela in delovanja. Nietzschejeva filozofija življenja, ki je v močeh telesnega iskala možnosti politične emancipacije, je predstavljala nadaljevanje nasprotovanja med transcendentnim in imanentnim. (Arendt 2006, 41–42)

miselne tradicije, ki se je iztekla v totalitarizem.¹⁵ (Arendt 2006, 35, 36–39, 41–45) V foucaultovski terminologiji je Arendt torej trdila, da je totalitarizem predstavljal genealoški prelom, ki se je nakazoval že na ravni arheologije vednosti.

Tako kot Arendt je tudi Foucault trdil, da zahodna filozofska tradicija ni znala misliti dogodka.¹⁶ Tudi Foucault se s svojo arheološko in genealoško metodo osredotoča na analizo zgodovinskih fenomenov kot dogodkov, ki jih je potrebno misliti ločeno od kavzalnih načinov razlage. Foucault v delu *Arheologija vednosti* zapiše:

Diskontinuiteta je bila stigma časovne razpršitve, ki jo je bil zgodovinar dolžan odstraniti iz zgodovine. Sedaj je postala eden izmed temeljnih elementov zgodovinske analize. Tu se pojavi v trojni vlogi. Najprej tvori operacijo, ki jo premisli zgodovinar (in ne več tisto, kar proti svoji volji dobi iz materiala, ki ga mora obravnavati) [...]. Je tudi rezultat njegove deskripcije (in ne več tisto, kar je potrebno eliminirati kot učinek njegove analize) [...]. Naposled je to pojem, ki ga delo nenehno specificira (namesto da bi ga zanemarilo kot neko enolično in indiferentno belino med dvema pozitivnima figurama) [...] (Foucault 2001, 11).

V delu *Besede in reči* Foucault analizira epistemološki prelom, ki v začetku 17. stoletju zaznamuje prehod iz renesanse v klasično dobo in v začetku 19. stoletju prehod iz klasične dobe v modernost. Če so besede v renesansi odslikavale realnost na osnovi podobnosti, je za klasično dobo značilna reprezentacijska poveza med besedami in rečmi. Z epistemološkim rezom na prehodu v 19. stoletje, ki v Foucaultovi arheologiji predstavlja začetek modernosti, človek dokončno izgubi diskurzivno povezavo s svetom, kar se izrazi z zlomom transcendentnega subjekta in z rojstvom humanističnih znanosti. Arheološkemu prelomu med klasično dobo in modernostjo na ravni genealogije ustreza razvoj biooblasti, ki mu je Foucault posvetil osrednji del svojega raziskovanja. Foucault se je v svojih genealoških

¹⁵ Hannah Arendt tradiciji zahodne politične filozofije ni pripisala odgovornosti za pojav totalitarizma zato, ker bi v njeni misli odkrivala zametke totalitarne ideologije. Odgovornost, ki jo Arendt pripiše tradiciji zahodne politične filozofije, izhaja iz miselnega ukinjanja demokratičnega delovanja v politični sferi. Po Arendt je politična misel vse od Platona dalje vzpostavljala predstavo, ki je politično sfero povezovala z (nasilnim) ukazovanjem, kar je imelo za posledico zgodovinsko odsotnost političnega mišljenja, preko katerega bi se lahko pravočasno zoperstavilo nevarnostim izvornih elementov totalitarizma.

¹⁶ Foucault je v tekstu *Theatrum philosophicum* izpostavil neopozitivizem, fenomenologijo in filozofijo zgodovine kot tri filozofije, ki so z iskanjem pomena ali smisla (fenomenologija), telesne subjektivnosti (neopozitivizem) in zgodovinske kavzalnosti (filozofija zgodovine) iz svoje misli izbrisale dogodek (Foucault 2008a, 69–70).

študijah osredotočal na analizo zgodovinskega prehoda iz suverene oblasti v disciplinarno in biopolitično oblast, ki se razvija v Evropi od 17. stoletja dalje.

Pri dogodkih, ki so raziskovalni predmet Foucaultove genealogije, povečini ne gre za velike zgodovinske prelome v obliki revolucij, ampak za miniaturne in zgodovinsko prezrte točke lokalnih uporov:

Kaj pa veliki koreniti prelomi, močne delitve na dvoje? Včasih. Toda najpogosteje imamo opraviti z gibljivimi in prehodnimi točkami upora, ki vnašajo v neko družbo razcepe, ki se premikajo, ki razbijejo enotnosti in spodbujajo ponovne razvrstitve, ki zaorjejo v same posameznike, jih razsekajo in znova oblikujejo ter v njih, v telesu in duši, zarišejo nezmanjšljiva območja[...] In nedvoumno prav strateško kodiranje teh točk upora omogoča revolucijo, podobno kot država počiva na institucionalni združitvi odnosov oblasti (Foucault 2010a, 93).

Hannah Arendt je v svoji politični teoriji eksplicitno izpostavljala zgodovinsko in politično pomembnost velikih revolucionarnih prelomov, vendar pri tem ni zanemarjala njihove 'mikropolitčne' dimenzije, o kateri piše Foucault. Po Arendt so moderne revolucije posledica političnega delovanja, ki izhaja iz neinstitucionalnih in spontanih oblik ljudskega združevanja. V teoriji Hannah Arendt koncept 'delovanje' predpostavlja konstitutivno politično zmožnost, ki izhaja iz enakopravnega združevanja ljudi v javnem prostoru.¹⁷ Arendt in Foucaulta

¹⁷ Andreas Kalyvas v delu *Democracy and Politics of Extraordinary* trdi, da je posebnost teorije Hannah Arendt v njenem vzpostavljanju povezave med institucionalno ali 'normalno' politiko in neinstitucionalnimi oblikami političnega delovanja, ki jih Kalyvas poimenuje z izrazom 'nenavadna' ali 'izjemna' politika (ang. 'extraordinary politics'). 'Nenavadna' politika temelji na politični mobilizaciji posameznikov, ljudstva ali državljanov, ki si prizadevajo doseči politične spremembe. Arendt v 'nenavadni' politiki, ki se pojavi ob revolucionarnih prelomih, vidi manifestacijo svobode in človeške sposobnosti delovanja, vendar pri tem opozarja na nujnost institucionalne stabilizacije v okvirih 'normalne' politike. Federativna ustavna republika s sistemom lokalnih svetov oziroma elementarnih republik je za Arendt tista oblika 'normalne' politike, ki bi omogočala ohranitev participativne demokracije, preko katere je v času vzpostavljanja političnega reda delovala 'nenavadna' politika (Kalyvas 2008, 264). Kalyvas 'normalno' in 'nenavadno' obliko demokratične politike združi v tretjem členu, ki ga predstavlja politika spontanih oblik popularne mobilizacije. Pri tej vrsti politike gre za javna združenja, protestne shode in alternativna civilna gibanja, ki se ne aktivirajo zgolj v vmesnem obdobju nove politične konstitucije, kar je značilno za 'nenavadno' politiko, ampak nenehno obstajajo na robu institucionalne politike in z izvajanjem pritiska vplivajo na spremembe znotraj 'normalne' politike. Ta moment demokratične politike je v teoriji Hannah Arendt viden skozi tematizacijo civilne nepokorščine (prav tam, 291). Če Arendt izpostavlja nujnost institucionalne stabilizacije politične oblasti, ki se aktualizira v času političnega preloma oziroma revolucije, je pri Foucaultu vprašanje institucionalizacije oblasti odsotno, kar je skladno z njegovim razumevanjem oblasti kot

povezuje zagovor lokalnih praks političnega delovanja, ki jih razumeta kot temeljni izraz politične svobode (Kang 2005, 6). Vendar Arendt za razliko od Foucaulta političnega delovanja ni omejila na dejanja političnega upora ali civilne nepokorščine, ampak ga je razumela kot konstanten izraz participativne demokracije.

Kljub temu da sta se Hannah Arendt in Michel Foucault v svojih metodoloških načelih izogibala perspektivi kavzalnosti, njune analize dogodkov tvorijo celostno teorijo zgodovinskega razvoja političnega. Foucaultove genealoške študije posamičnih primerov se združujejo v teorijo biooblasti, ki s svojo disciplinarno in biopolitično različico predstavlja hegemonsko obliko oblasti v modernosti. Med dogodki, ki jih analizira Arendt, teče teoretska linija zatona političnega delovanja in vzpona družbe/družbenega. Tovrstno sklepanje iz posamičnega na splošno je sicer konstitutivni del vsake teoretske misli in ni nujno v nasprotju s topično metodo, ki jo zagovarjata Arendt in Foucault, saj se vsako razumevanje posameznih dogodkov lahko dosega le na nivoju interpretativne generalizacije.

mehanizma discipline in produkcije. Za razliko od Arendt Foucault ni razmišljal o načinih ohranitve oblasti, ampak o načinih njenega učinkovanja, preko katerih bi bilo možno določiti strategije upora.

3 Oblast

3.1 Oblast in nasilje

Foucault nasprotuje razumevanju oblasti kot suverenosti in se zavzema za politično teorijo, »[...] ki ne bi bila zgrajena okoli problema suverenosti in zatorej tudi okoli problema zakona in prepovedi ne. Kralju je treba odsekati glavo: v politični teoriji se to še vedno ni zgodilo« (Foucault 2008a, 123). Po Foucaultu je konceptualni okvir suverenosti zgodovinsko zastarel, saj ni skladen z moderno oblastjo, ki od 17. stoletja nima več oblike centralizirane represije, ampak je razpršena in deluje preko produkcijskih učinkov disciplinarnih vednosti.

Foucaultov poziv k ukinitvi miselnih percepcij, ki koncept oblasti povezujejo s tradicionalno figuro suverena, ne izhaja iz poenostavljane ugotovitve o linearnem napredku zgodovine oblasti. V Foucaultovi misli pojav disciplinarne oblasti ne predstavlja zgodovinske ukinitve obstoja suverenosti. Disciplinarna oblast je v lastne oblike in načine delovanja vključila elemente suverenosti. Foucault piše o pojavu kolektivne suverenosti nacionalne države v 18. in 19. stoletju kot o demokratizirani obliki tradicionalne suverenosti, ki s podobo nasprotovanja monarhičnim vladavinam zakriva razmerja dominacije v disciplinarni oblasti: »Lahko bi rekli takole: ko so se disciplinarne prisile pričele izvajati kot mehanizmi dominacije, in ko je bilo istočasno treba prikriti dejstvo, da so te discipline dejansko izvajanje oblasti, se je morala teorija suverenosti znova pojaviti znotraj pravnih aparatov. Teorijo suverenosti je bilo treba ponovno aktivirati v zakonikih« (Foucault 2008a, 147). Po Foucaultu je tako v modernosti prišlo do paradoksalnega prepleta med suvereno in disciplinarno oblastjo, ki ga lahko strnemo v naslednje točke: 1. Disciplinarna oblast ni suverena oblast, saj ne deluje preko zakonskih prepovedi in je ni možno personalizirati; 2. Disciplinarna oblast se kaže kot civilizacijski napredek, ki je prekinil z nedemokratskimi in nasilnimi oblikami vladavine; 3. Suverena oblast je resnica disciplinarne oblasti, ki se nahaja pod površjem navidezne humanizacije in demokratizacije 4. Upor proti disciplinarni oblasti se lahko dogaja le na ravni upora proti suverenosti: »Če se hočemo boriti proti disciplinam ali, bolje rečeno, proti disciplinarni oblasti, se moramo v iskanju neke nedisciplinarne oblasti obrniti stran od starega prava suverenosti proti nekemu novemu pravu, ki bo ne samo protidisciplinaren, temveč osvobojen principa suverenosti« (prav tam, 149). Hannah Arendt, ki podobno kot Foucault nasprotuje suvereni oblasti, je našla pravo, osvobojeno principa suverenosti, v pogodbenih teorijah državne konstitucije. Pogodba je kot obljuba, sklenjena med delujočimi

posamezniki/posameznicami, edina možna moralna zaveza na področju političnega, ki ne ukinja nepredvidljive svobode političnega delovanja. S pogodbo si ljudje dajo obljubo, da svoje sposobnosti političnega delovanja ne bodo namerno izrabljali za povzročanje politično destruktivnih učinkov, vendar s tem delovanja ne zreducirajo na uboganje ukazov, ampak nase sprejmejo tveganje, ki ga vsebuje preplet medčloveških odnosov: »Državne oblike, ki izvirajo iz pogodbe in za katere je ideal političnih odnosov model zveze, imajo to prednost, da je v njih možna svoboda kot pozitivni modus delovanja. Za razliko od političnih teles, ki temeljijo na vladanju in suverenosti, očitno sprejmejo riziko in ohranjajo temeljno nepredvidljivost človeških zadev« (Arendt 1996a, 258). Pri tem Arendt podobno kot Foucault s svojo kritiko suverenosti ne meri zgolj na individualno nadvlado v podobi vladarja, ampak tudi na poenotene kolektive ljudstva, ki imajo od francoske revolucije dalje podobo nacionalne države (prav tam, 259).

Foucaultova kritika miselne tradicije, ki oblast enači s suverenostjo, vključuje zavrnitev dveh modelov oblasti: model represije in pravni model družbene pogodbe. Razumevanje oblasti kot represije, ki se izvaja preko zakonskih prepovedi ali fizičnih kaznovanj, predpostavlja tradicionalno podobo vladarja, kralja ali despota in izhaja iz predmoderne zgodovine nedemokratskih oblik vladavine. (Foucault 2003, 15) Pravni model družbene pogodbe, ki se je pojavil ob vzniku modernosti v teorijah Hobbesa, Locka in Rousseauja, vsebuje ekonomsko razumevanje oblasti. V pravno-liberalnih teorijah je oblast naravna pravica, ki se jo poseduje kot privatno lastnino. Nevarnost konflikta, ki izhaja iz privatnega posedovanja oblasti, se razreši z vzpostavitvijo suverena kot edinega legitimnega lastnika oblasti. V procesu izmenjave se posamezniki/posameznice odpovejo lastni suverenosti zato, da si zagotovijo privatno svobodo in varnost. V drugo vrsto t.i. 'ekonomizma' oblasti (prav tam, 13) Foucault umesti tradicijo marksizma, ki oblast pojmuje kot sredstvo vzdrževanja obstoječih proizvodnih odnosov dominacije. Če je v pravno-liberalnih teorijah družbene pogodbe percepcija oblasti izpeljana iz ekonomske izmenjave dobrin in privatne lastnine, marksizem vzpostavlja reprezentacijo oblasti skozi lastno percepcijo funkcioniranja ekonomije. (prav tam, 13–14)

Foucault je prekinil s teoretsko tradicijo razumevanja oblasti preko modela represije in ekonomije. Njegova politična teorija temelji na strateškem modelu oblasti, v katerem ima podoba vojaških taktik in vojnih strategij osrednjo reprezentativno vlogo. Vojne strategije, ki se v prvotnem pomenu uporabljajo na področju mednarodne politike in označujejo načine bojevanja med državami, v Foucaultovi teoriji postanejo notranji principi delovanja oblasti.

Vojaške taktike, ki jih uporabljajo vojske pri vzpostavljanju organizacijske discipline, postanejo del Foucaultove percepcije disciplinarne oblasti in njenih tehnik nadzora:

Če obstaja serija politika-vojna, ki poteka prek strategije, obstaja tudi serija vojska-politika, ki poteka prek taktike. Prav strategija omogoča, da razumemo vojno kot enega izmed načinov za izvajanje politike med državami; prav taktika omogoča, da razumemo vojsko kot načelo za vzdrževanje odsotnosti vojne v civilni družbi. V klasični dobi je nastala velika politična in vojaška strategija, po kateri nacije soočajo svoje ekonomske in demografske sile; tedaj pa je tudi nastala podrobna vojaška in politična taktika, s katero v državah nadzorujejo individualna telesa in sile (Foucault 2004, 187).

Trditev Carla von Clausewitza o tem, da je vojna nadaljevanje politike z drugimi sredstvi, ima v kontekstu Foucaultove teorije oblasti preobrnjeno formulacijo. Foucault tako trdi, da je politika nadaljevanje vojne z drugimi sredstvi. Analogija vojne/vojske, ki jo je uporabil Foucault, v razumevanju oblasti izpostavlja moment nasilja. Vendar Foucault ni naredil povezave med vojno/vojsko in oblastjo zato, da bi govoril o nasilju oblasti v pomenu fizične represije, ampak ker je želel v načinu delovanja oblasti izpostaviti boj, dominacijo¹⁸ in produktivnost. (prav tam, 15–17) Po Foucaultu nasilje moderne oblasti ne izhaja iz centra suverenosti in nima oblike represije, ki prepoveduje ter kaznuje. Moderna oblast je nasilna, ker jo sestavljajo nenehni boji, ki se izvajajo med številnimi pozicijami. Foucaultovo razumevanje oblasti kot bojevanja nosi v sebi tudi pomensko pozitivno konotacijo, ki kaže na odsotnost popolne determiniranosti. V Foucaultovi teoriji oblastna razmerja niso nikoli fiksna, ampak med njimi neprestano potekajo boji, zato vedno obstaja možnost spremembe ali preobrata. Poleg nasilja, ki se izraža skozi konfliktnost, je po Foucaultu za moderno oblast značilno tudi nasilje v obliki vseobsegajoče produkcije vednosti in subjektivitet. Disciplinarna oblast je vir vednosti, ki se aplicira na posamezne vidike individualnega življenja. Norme, ki izhajajo iz vednosti, homogenizirajo mnogoterost človeškega življenja in ga podrejajo nadzoru: »Mehanika oblasti, ki preganja vso to različnost, jo skuša odpraviti le tako, da ji daje analitično, vidno in stalno realnost: vtika jo v telesa, potiska pod vedenja; iz te različnosti dela načelo razvrščanja in razumljivosti, postavlja jo kot smisel obstoja in kot naravni red nereda« (Foucault 2010a, 45).

¹⁸ Foucault s pojmom dominacije ne označuje odnosa suverenosti, ampak recipročne relacije med subjekti. Če je za dominacijo, ki jo izvaja suveren, značilna centralna pozicija, enotna podreitev celotnega družbenega polja in fiksna struktura, je za dominacijo v kontekstu Foucaultovega razumevanja moderne oblasti značilna pozicijska razpršenost, številčnost raznolikih podreitev in spreminjajoča forma. (Foucault 2003, 27)

Hannah Arendt v uvodu dela *On Violence* opozarja, da je moderni razvoj tehnologij nasilja onemogočil boj med dvema konfliktnima silama, saj uporaba teh tehnologij ne bi imela za posledico zgolj uničenja sovražnika, ampak celotnega človeštva. Nove tehnologije nasilje tako niso več sredstvo vojaškega spopada, ampak predstavljajo grožnjo, skozi katero se ohranja mir. (Arendt 1970, 3–4) Hannah Arendt je k temu zapisu napeljal kontekst hladne vojne in razvoj jedrskega orožja. Ob tem razmisleku, ki ga ponudi Arendt, se pojavi vprašanje, ali je Foucaultov model vojaškega bojevanja še primeren za razumevanje oblasti v času, ko je prišlo do razvoja tehnologij množičnega uničenja, ki onemogočajo vzpostavitev kakršnegakoli boja. Cilj uporabe tehnologij množičnega uničenja ni obramba ali zmaga v vojaškem spopadu, ampak, kot razkriva že samo poimenovanje, popolno uničenje. V delu *The Promise of Politics* Hannah Arendt piše, da fenomen totalne vojne, ki se je pojavil s totalitarnimi gibanji in izumom atomske bombe v 20. stoletju, prekinja s Clausewitzovim pojmovanjem vojne kot nadaljevanje politike z drugimi sredstvi: »Na tej točki – ko vojna več ne predpostavlja soobstoja sovražnih strani kot danih in ko ne strmi več preprosto h končanju konflikta med njimi s silo – je vojna prvič resnično prenehala obstajati kot sredstvo politike in, kot vojna popolnega uničenja, začne prestopljati meje, določene s politiko, in popolnoma uničevati politiko samo« (Arendt 2005, 159). Tako kot Foucault tudi Arendt trdi, da smo danes soočeni z realnostjo, ki jo lahko povzamemo z obrnjeno Clausewitzovo tezo – politika je nadaljevanje vojne z drugimi sredstvi: »Če je dejansko edina relevantna skrb politike zunanja politika ali nevarnost, ki vedno preži v odnosih med narodi, to pomeni nič več in nič manj kot to, da je bila Clausewitzova trditev, da je vojna nadaljevanje politike z drugimi sredstvi, postavljena na glavo, s politiko, ki ni nič drugega kot nadaljevanjem vojne, v poteku, znotraj katerega so sredstva sile periodično zamenjana s sredstvi zvijače« (prav tam, 200). Vendar za razliko od Foucaulta Hannah Arendt v tej realnosti ne vidi možnosti za mnogotere boje, znotraj katerih so pozicije zmagovalcev ter poražencev fluidne, ampak ukinitvev politike, kar v prvi vrsti predstavlja uničenje skupnega sveta med ljudmi oziroma uničenje sposobnosti delovanja in govora v pluralnosti:

Prvič, pri uboju ne gre več za večje ali manjše število ljudi, ki morejo umreti v vsakem primeru, ampak za celotna ljudstva in njihove politične konstitucije, pri čemer oboje vsebuje možnost – in v primeru konstitucije namen – biti nesmrten. Drugič, in močno povezano s prvo točko, nasilje se tukaj aplicira ne samo na stvari, ki so bile producirane [...], ampak tudi na zgodovinsko in politično realnost, ki prebiva v svetu produktov, realnost, ki se je ne more ponovno zgraditi, ker sama ni produkt. Ko

ljudstvo izgubi svojo politično svobodo, izgubi svojo politično realnost, tudi če mu uspe fizično preživeti (prav tam, 161).

Hannah Arendt vzpostavlja strogo ločnico med pojmom oblasti in pojmom nasilja: » [...] ena izmed najbolj očitnih razlik med oblastjo in nasiljem je ta, da oblast potrebuje števila, medtem ko je lahko nasilje do določene mere brez njih, ker se zanaša na orodja« (prav tam, 41). Po Arendt oblast vedno izhaja iz ljudi (in ne iz enega človeka), ki so se združili z namenom skupnega delovanja (prav tam, 44). Pri nasilju (nem. Gewalt) gre za fizično moč (nem. Stärke) ali silo (nem. Kraft), medtem ko oblast (nem. Macht) predstavlja politično (in ne fizično) moč kot potencialnost, ki se realizira, ko ljudje delujejo skupaj:

Tisto, kar politično telo ohranja, je vsakokratni potencial oblasti (Machtpotential), medtem ko politična telesa propadejo zaradi izgube oblasti (Machtverlust) in končno nemoči (Ohnmacht). Postopek sam je neoprijemljiv: za razliko od sredstva nasilja (Mittel der Gewalt), ki jih je mogoče kopiciti, da bi jih potem v sili nedotaknjene uporabili, obstaja potencial oblasti samo v aktualizaciji [...] Oblast je vedno potencial in ne nekaj nespremenljivega, merljivega, zanesljivega kot sila (Kraft) ali moč (Stärke). Moč je to, česar ima vsak človek nekaj po naravi in kar zares lahko ima za svoje lastno; oblasti pa ne poseduje nihče, temveč nastaja med ljudmi, kadar skupaj delujejo, in izgine, kakor hitro se spet raztepejo (Arendt 1996a, 211).

V tem smislu oblast za svoj obstoj potrebuje številčno podporo, ki je vir legitimnosti. Po drugi strani pa številčno soglasje ni nujen predpogoj za izvajanje nasilja, saj ima nasilje instrumentalen značaj in zato njegovo uporabo določa cilj, ki se ga želi doseči. Tako Arendt trdi, da je nasilje, če se ga ocenjuje iz vidika cilja, h kateremu strmi, do določene mere lahko upravičeno, vendar nikoli ne more biti legitimno.¹⁹ (Arendt 1970, 51–53) Nasilje nikoli ne more biti sredstvo vzpostavljanja in ohranjanja politične skupnosti, saj ne more ustvariti oblasti: »Nasilje lahko vedno uniči oblast; iz puškine cevi raste najbolj učinkovita komanda,

¹⁹ Po Arendt je nasilje upravičena reakcija besa v situacijah ekstremne nepravičnosti. V teh primerih nasilje predstavlja edini možen način, preko katerega se lahko v javnosti ponovno vzpostavi ravnovesje pravičnosti. (Arendt 1970, 63–64) Nasilje kot spontana reakcija besa na nepravične situacije je po Arendt politična oblika nasilja, ki kaže na to, da Arendt nasilja ne izloči popolnoma iz javnega in političnega področja. Nasilje ima apolitične kvalitete kot je nemost, ki izhaja iz odsotnosti dialoga in mišljenja, ter instrumentalnost, vendar pa to ne pomeni, da oblast do določene mere ne podpira nasilnega doseganja ciljev ali da nasilne reakcije na situacijo nepravičnosti niso upravičene: »Nasilje sicer ima status problema za politiko, ni pa sestavni del politike kot take. Raba potrebnih sredstev nasilja je stvar tehničnih ekspertov za vojskovanje in represijo, upravičevanje rabe nasilja pa je politično in političnoteoretsko vprašanje« (Kovačič 2012, 98).

ki ima za posledico takojšnjo in popolno ubogljivost. Tisto, kar nikoli ne more zrasti iz nje, je oblast« (prav tam, 53). Kljub temu pa to ne pomeni, da oblast popolnoma izključuje nasilje. Oblast razpolaga z določeno mero nadzorovanega nasilja, ki služi doseganju ciljev. Pri tem je ključna nevarnost nasilja ta, da lahko v primeru slabitve oblasti nadomesti oblast: »Politično rečeno je bistvo v tem, da izguba oblasti postane skušnjava, da bi nasilje nadomestilo oblast [...] in da ima nasilje za posledico impotenco. Tam, kjer nasilje ni več podprto in omejeno z oblastjo, pride do dobro znanega preobrata v računanju s sredstvi in cilji. Sredstva, sredstva destrukcije, zdaj določajo cilj – s posledico, da bo cilj predstavljaj destrukcijo celotne oblasti« (prav tam, 54).

Arendt je opozarjala, da ima enačenje nasilja z oblastjo za posledico organsko razumevanje oblasti kot življenjskega procesa, ki se lahko ohranja le skozi nenehno širitev. Nasilje, ki ga Arendt umešča v področje privatnega, znotraj katerega vladajo biološke potrebe po samoohranitvi in ekspanziji, z vstopom na področje političnega 'biologizira' politiko in politizira biologijo. Arendt je trdila, da se je širitev nasilja življenjskega procesa na področje političnega dogajala skozi vso zahodno zgodovino od Platona dalje in je svoj vrhunec dosegla z razvojem naravoslovnih znanosti (ustvarjanje naravnih procesov in njihovo prenašanje na raven človeških zadev), Darwinovim evolucionizmom (prenos zgodovine na raven biologije in obratno), Heglom in Marxom (politizacija zgodovine kot biološkega procesa) ter razvojem behaviorističnih znanosti (razumevanje človeških odnosov kot predvidljivih procesov). Zgodovinski odraz te širitve je moderni rasizem. Arendt za obliko vladavine, ki je popolnoma prežeta s procesualnostjo nasilja, postavlja birokracijo. Političen sistem, ki je prežet z birokratsko organizacijo, Arendt poimenuje z izrazom 'vladavina Nikogar', s katerim označuje situacijo izvajanja represije brez figure tirana in množično odsotnost občutka odgovornosti: »Birokracija je oblika vladavine, v kateri so vsi prikrajšani politične svobode, moči za delovanje; saj vladavina Nikogar ni ne-vladavina, in kjer so vsi enako nemočni, imamo tiranijo brez tirana« (prav tam, 81).

Arendt in Foucault za razumevanje oblasti kot nasilja krivita celotno tradicijo zahodne politične misli, ki je postavljala suverenost za dominantno predstavo, skozi katero se je dojemalo oblast. Vendar pa Foucault ni kritiziral suverenosti, ker bi bil mnenja, tako kot je bila Arendt, da oblast ni nasilna. Foucault je s svojo teorijo oblasti nasprotoval suverenosti, ker je želel pokazati, da moderna oblast ni nasilna v pomenu represije. Namreč po Foucaultu odsotnost represije še ne pomeni odsotnost nasilja v celoti. Če je za suvereno oblast bilo značilno nasilje v obliki represije, ki se je največkrat izražalo skozi fizično omejitve ali

zadajanje fizične bolečine, pa je za moderno oblast značilno nasilje v obliki produkcije dejanj, želja in vednosti: »Razlog, da se oblast tako dobro drži, da je sprejeta, je preprosto dejstvo, da ne pritiska na nas samo kot sila, ki pravi ne, temveč da preči telesa, proizvaja stvari, da vzbuja ugodje, izoblikuje vednost, proizvaja diskurz« (Foucault 2008a, 121). Nasprotovanje suverenosti je tako povezava, ki jo med Arendt in Foucaultom lahko naredimo le na formalni ravni, medtem ko ima njuno formalno-enotno nasprotovanje suverenosti vsebinsko različne implikacije. Arendt nasprotuje suverenosti, ki jo je vzpostavila zahodna tradicija politične misli, ker zagovarja stališče, da pri razumevanju in delovanju oblasti kot suverenosti ne gre za oblast, ampak za 'anti-oblast' oziroma za način ukinjanja politike. Arendt želi afirmirati koncept oblasti, ki ne bi temeljil na neenakosti, kar je osrednja karakteristika suverenosti, ampak na enakosti. Po drugi strani pa Foucault nasprotuje razumevanju oblasti v terminih suverenosti zato, da bi pokazal na novo obliko oblastne racionalnosti, ki svoje nasilne učinke izvaja iz nerepresivnih mehanizmov.²⁰ Arendt loči oblast od nasilja zato, da pokaže na svobodo kot pogoj in cilj delovanja, medtem ko Foucault z ločitvijo oblasti od represivnega nasilja pokaže na subtilnejše mehanizme delovanja oblasti kot oblike nadzora.²¹

S tem ko je Foucault zavrnil hipotezo represivnosti oblasti in je nasilje oblasti razumel v smislu produktivnosti, je oblast definiral v okvirih instrumentalizma. Po Foucaultu oblast služi doseganju specifičnih politično-ekonomskih ciljev. Za Arendt je instrumentalno nasilje in ne oblast. Po Arendt je oblast usmerjena k intrinzičnem cilju svobode, ki se izraža skozi delovanje. Iz vidika Hannah Arendt Foucaultovo pojmovanje moderne oblasti spada na področje nasilja, ki ga razširja družba/družbeno:

Po Foucaultu je oblast produkt socialnih tehnik (tudi zelo nasilnih) in znanstvenih diskurzov (od družboslovja do medicine). Oblast tu nastaja skozi neskončno serijo diskurzivnih aktov, ki tvorijo mrežo, ki jo je mogoče vedno na novo definirati. Diskurz producira oblast(i) in pri Foucaultu na mestu oblasti pravzaprav stoji tisto, kar Hannah Arendt proglasi za družbeno – torej bi po njenem Foucault le raziskoval, kako se realno producira tradicionalni pojem (družbeno pojmovane) oblasti oziroma družbeno samo (Jalušič v Arendt 1996a, XXXIX).

²⁰ Formula, ki jo lahko uporabimo za ponazoritev Foucaultovega razumevanja moderne oblasti, se glasi: moderna oblast = nasilje – represija.

²¹ Claire Edwards piše o tem, da za razliko od Hannah Arendt Foucault v svoji misli nikoli ni naredil prekinitve s tradicijo razumevanja oblasti kot suverenosti: »[...] Arendt je 'obglavila kralja' preden je Foucault sploh pomislil na giljotino« (Edwards 1999, 19).

Na to, da je Foucault razumel politiko kot družbo, kaže njegov odgovor v televizijskem pogovoru z Noamom Chomskim iz leta 1971 (Foucault in Chomsky 2007c). Tako kot Arendt v intervjuju z naslovom *Kaj ostane? Ostane materni jezik* (1996b, 11), je tudi Foucault zavrnil, da je njegovo področje ukvarjanja filozofija in je nadalje trdil:

[...] zakaj se tako zanimam za politiko? Če vam odgovorim zelo preprosto – zakaj se ne bi zanimal zanjo? Hočem reči, le katera slepota, katera gluhost, katera ideološka gostota bi utegnila imeti moč, da me odvrne od zanimanja za to, kar je v naši eksistenci verjetno najodločilnejše, namreč družba, v kateri živimo, ekonomski odnosi, v katerih ta družba deluje, in sistem moči, ki opredeljuje ustaljene oblike našega vedanja, kaj je dovoljeno in kaj prepovedano. Navsezadnje je bistvo naših življenj v političnem delovanju družbe, v kateri smo (Foucault v Foucault in Chomsky 2007, 37).

Koncept družbe/družbenega pri Hannah Arendt je možno razumeti kot strukturno nasilje, torej kot nasilje, ki izhaja iz sistemske ravni in presega ter determinira individualno delovanje (Kovačič 2012, 15, 160).²² Hkrati pa je družba/družbeno tudi eksistencial oziroma eden izmed načinov bivanja (prav tam, 9, 46, 49, 160–170), ki se pojavi, ko se ljudje samoiniciativno odpovejo sposobnosti delovanja, torej ko se odpovejo možnosti zoperstavljanja strukturnemu nasilju:

[...] po Hanni Arendt je ključna vsebinska značilnost tistih odnosov in pojavov, ki jih označuje kot družbene, nekaj, čemur lahko pogojno rečem 'strukturno nasilje', njihova bistvena ontološka značilnost pa je v tem, da se pojavljajo ali reproducirajo samo takrat, kadar ljudje ne delujejo proti njim oziroma kolaborirajo v družbenih 'praksah', ki jih vsebujejo družbene norme. To pomeni, da niso vse človeške zadeve družbeno ukrojene, temveč le tiste, v katerih je navzoč element nasilja (Foucault bi temu rekel

²² Vlasta Jalušič v spremni besedi k slovenskemu prevodu dela Hannah Arendt *O nasilju* opozori, da je strukturno nasilje problematičen pojem, če o njem razmišljamo skozi prizmo razumevanja nasilja kot ga vzpostavi Hannah Arendt. Po Hannah Arendt nasilje ni niti dobro niti zlo samo po sebi, ampak ga je mogoče najsplošneje opisati kot konkretni modus človeškega delovanja, ki je instrumentalen in pri katerem se uporablja direktna sila (Jalušič v Arendt 2013, 112). Odgovornost za storjeno nasilje je tako vedno na strani konkretnih posameznikov/posameznic ali skupin ljudi, vendar ne v smislu naturalističnih značilnosti (človek je po naravi nasilno bitje), ampak v smislu njihove samoiniciativne odpovedi možnosti skupnega dogovarjanja oz. pridobivanja legitimnosti za storjeno, kar je značilnost političnega delovanja in iz njega izhajajoče oblasti. Pojem strukturnega nasilja se tako pogosto uporablja kot politično motivirana strategija, s katero se iz storjenega nasilja zabriše človeški motiv (prav tam, 108–109). Hkrati se izraz strukturno nasilje pogosto uporablja za označevanje nepravilnosti, praks izključevanja in izvorov trpljenja, ki dejansko niso nasilni, ampak izhajajo iz nenasilnih politik, značilnih predvsem za moderne oblike post-totalitarne dominacije (prav tam, 109, 111–112).

'oblast' oziroma 'moč'), in da družbene strukture nasilja oziroma gospostva niso vsemogočne in samozadostne, saj svojo moč črpajo iz kolaboracije akterjev (prav tam, 15).

Teoretsko različne obravnave pojma oblasti pri Arendt in Foucaultu izhajajo iz razlik v njihovih epistemoloških izhodiščih. Pri Foucaultovi teoriji ne gre toliko za kritiko oblasti, ampak za poskus analize njenega delovanja, kar ima za posledico odsotnost normativne definicije političnega. Za razliko od Arendt Foucault nima predstave o tem, kaj bi politično moralo biti in katere nevarnosti mu pretijo. Foucault svoje teorije oblasti ne deducira iz vrednostne predstave o političnem, ampak jo inducira iz analize praks. Po drugi strani Hannah Arendt izpeljuje razumevanje oblasti iz vrednostno pozitivne definicije politike, ki jo najde v predplatonski tradiciji antične Grčije. Njena kritika ni kritika političnega, ampak njegovega nasprotja – 'antipolitičnega' –, ki ukinja oblast kot sposobnost delovanja ljudi. Pri Arendt ima razumevanje oblasti kot suverenosti dejanske zgodovinske učinke, ki se kažejo v moderni krizi pomena politike in s tem kot ukinjanje politike: »V naši sedanji krizi predsodki, ki preprečujejo teoretično razumevanje tega, kaj je politika, dejansko vključujejo skoraj vse politične kategorije, v katerih smo navajeni razmišljati, predvsem pa se nanašajo na kategorijo sredstva/cilji, ki obravnava politiko v terminih končnega cilja, ki leži zunaj politike, kot tudi v pomenu, da je substanca politike surova sila in, končno, po prepričanju, da je dominacija osrednji koncept vse politične teorije« (Arendt 2005, 152). Za Foucaulta je razumevanje oblasti kot suverenosti zgolj zgodovinsko zastarel pogled, ki ima v najslabšem primeru za posledico nezmožnost upora. Vendar pa se tudi pri Foucaultu pojavlja vprašanje, ali njegova domnevna objektivna in vrednostno nevtralna analiza zgodovinskih praks v sebi ne skriva vrednostno negativnega pogleda na oblast. Namreč v Foucaultovi teoriji je oblast vedno v funkciji nadzora, discipline in ekonomske produkcije.

Jürgen Habermas trdi, da Hannah Arendt s svojo teorijo vzpostavlja komunikativni koncept oblasti. Za komunikativni koncept oblasti je značilno delovanje, ki temelji na govorni interakciji med ljudmi, in odsotnost instrumentalne usmerjenosti k doseganju želenih ciljev. Po Habermasu Hannah Arendt zanemarja strateški vidik oblasti, ki je usmerjen k realizaciji specifičnih ciljev in je kot tak sestavni del delovanja oblasti. Iz vidika Habermasa realističen in celosten pogled na oblast v sebi združuje komunikativni aspekt s strateškim aspektom oblasti. Komunikativno delovanje ima ključno vlogo pri vzpostavljanju oziroma legitimaciji oblasti, medtem kot je strateško delovanje prisotno v vsakdanjem izvajanju in ohranjanju

oblasti.²³ Habermas prav tako trdi, da Arendt razume nasilje izključno kot fizično silo in s tem izpušča vlogo strukturnega nasilja, ki nastopa v obliki ideologije. (Habermas 1977) Slednja ugotovitev Habermasa je napačna, saj Arendt na številnih mestih v svojih delih tematizira fenomene, ki bi jih iz vidika Habermasove misli lahko označili za 'strukturno nasilje', le da za Arendt tovrstni fenomeni nikoli ne izhajajo iz 'objektivnih' struktur, ampak so za njihov pojav vedno odgovorni ljudje sami, niti niso nujno nasilni.²⁴ Družba/družbeno in organizirano laganje sta dva koncepta v teoriji Hannah Arendt, ki ju je možno pogojno umestiti pod Habermasovo oznako 'strukturnega nasilja'. Po drugi strani pa Foucault s svojim strateškim modelom oblasti sicer tematizira strukturno nasilje, a to ne pomeni, da dejansko prekine z analogijo med oblastjo in fizično močjo ali silo. Pri Foucaultu ima oblast sicer formo strukturnega nasilja, saj je razpršena, ni v lasti subjektov in ni represivna, vendar kljub temu deluje kot fizična sila, ki se nenehno bojuje. Na to, da Foucault postavlja oblast v tesno zvezo s fizično silo, kaže tudi njegov govor o 'mikrofiziki' oblasti in o telesu kot o glavnem objektu oblasti.²⁵

²³ O združljivosti komunikativnega modela oblasti, ki ga zagovarja Arendt, s Foucaultovim strateškim modelom oblasti, piše tudi Amy Allen. Allen trdi, da tako kot Arendt s svojim komunikativnim modelom ni zmožna tematizirati nasilnih in negativnih vidikov oblasti, tako Foucault preko strateškega modela ne more analizirati afirmativnih in konsenzualnih vidikov oblasti. Oba modela sta med seboj dopolnjujoča in njuna združitev tvori bolj realistično sliko oblasti. (Allen 2002)

²⁴ O problematičnosti uporabe pojma 'strukturno nasilje' v kontekstu teorije Hannah Arendt glej v tem delu opombo 22 na strani 34.

²⁵ V delu *Philosophical Discourse of Modernity* Habermas piše o nepremostljivi razliki med Arendt in Foucaultom, saj se Arendt s svojo komunikativno teorijo delovanja popolnoma umešča na stran modernosti, medtem ko je Foucault s svojo filozofijo zavesti oziroma subjekta predstavnik postmodernosti. Vendar Habermas spregleda postmoderne prvine v teoriji Hannah Arendt (izhajanje iz zloma modernosti, kritika modernosti, poudarjanje sposobnosti kritičnega mišljenja v obliki razsojanja, pripisovanje pomembnosti delujočemu subjektu). (Kang 2005, 14–26) Kang trdi, da Foucault in Arendt v svojih delih združujeta predmoderne, moderne in postmoderne elemente, kar je izvor notranjih napetosti v njuni teoriji. Napetosti v teoriji obeh avtorjev izhajajo iz združevanja elementov, ki so med seboj nasprotni. Arendt vzporedno predstavlja politično sfero kot sfero agonističnega dokazovanja in kot področje konsenzualnega delovanja ter kljub zagovoru političnega angažmaja ne zanemarija pomembnosti filozofskega umika. Foucault v svoji teoriji oblasti združuje totalizacijo z individualizacijo, diskurzivno z nediskurzivnim, 'makro' nivo z 'mikro' nivojem, dominacijo z uporom, političen angažma genealogije z arheološko distanciranostjo. Te notranje napetosti v koherentno celoto združuje tridelna struktura, ki pri Arendt vključuje delovanje, mišljenje in razsojanje, pri Foucaultu pa vednost, oblast in subjekt. (prav tam, 41–43)

Carl Schmitt je s svojo določitvijo potencialne možnosti vojaškega spopada ali fizičnega nasilja za temeljni kriterij političnega lahko razumljen kot ključna referenca, skozi katero se lahko razmišlja o razlikah med pojmovanji političnega pri Arendt in Foucaultu. Schmitt ne definira pojma političnega v vsebinskem smislu, torej ne podaja odgovora na vprašanje, kaj je politično, ampak govori o njegovem temeljnem pogoju, ki se nahaja v konfliktnem odnosu 'prijatelj-sovražnik' in s tem v realni možnosti fizičnega spopada med opozicijskimi stranmi. Po Schmittu politično lahko obstaja le v mednacionalnem prostoru, zaznamovanem s konfliktnim odnosom med državami, ki lahko rezultira v vojno stanje, medtem ko samo državo v kontekstu moderne demokracije razume kot notranje homogeno enoto, 'očiščeno' konfliktnosti in s tem pojma političnega. Schmitt državo definira z vsebinsko praznim pojmom, z 'ne-pojmom' (Kuzmanić 1996, 203), politična enota, ki svoj notranje pacificiran, torej nepolitičen obstoj dolguje političnemu kot konfliktnemu razmerju v meddržavnem prostoru. Neprestana možnost izrednega stanja v obliki vojne, ki je lahko vzpostavljena ali nadzorovana izključno s strani suverena, je po Schmittu ključni kriterij političnega, skozi katerega se vzpostavlja državni red. (Schmitt 1994, 71–125)

Foucault svojo teorijo oblasti izpeljuje iz obrnjene Clausewitzove teze in na tak način ostaja vpet v Schmittovo dediščino, znotraj katere ima model vojne ključno vlogo pri razumevanju političnega. Foucault tradicionalno umestitev političnega na meddržavno področje vojaških strategij, ki jo zagovarja Schmitt, prenese na mikropolitico področje vojaških taktik, preko katerih deluje moderna disciplinarna oblast. Če Schmitt definira pojem političnega preko obstoja realne možnosti fizičnega spopada v obliki boja na življenje in smrt, pa Foucault opozarja na subtilno ter produktivno nasilje moderne oblasti, ki ne vsebuje fizične represije, ampak deluje skozi vednost in tehnike subjektivizacije. Hannah Arendt se pri razumevanju politike umešča na popolnoma nasprotno pozicijo od Schmitta in s tem tudi od Foucaulta. S svojo teorijo oblasti, ki govori o kooperativnem delovanju ljudi in predpostavlja diferenciacijo temeljnih človeških aktivnosti ter njihovih prostorskih umestitev, zavrača enačenje nasilja s politiko in z oblastjo.

3.2 Vprašanje oblasti v antični Grčiji

Antična Grčija je kot zgodovinska referenca prisotna v teoriji tako Hannah Arendt kot Michela Foucaulta. Za Arendt politično delovanje v antični Grčiji predstavlja 'izgubljen zaklad' zgodovine. Arendt svojo teorijo oblasti gradi na temelju antičnega razumevanja

političnega, saj grško polis vidi kot alternativo suvereni oblasti. Politično življenje antične Grčije ima v teoriji Hannah Arendt vlogo teoretsko-zgodovinskega modela, ki daje možnost razmišljanja proti zahodni tradiciji politične misli, utemeljeni na suverenosti. Foucault v drugem in tretjem delu *Zgodovine seksualnosti (Uporaba ugodij in Skrb zase)* analizira prakse etične subjektivizacije v grški in rimski kulturi v 4. stoletju pred našim štetjem in v prvih dveh stoletjih našega štetja. Pri iskanju alternativnih načinov subjektivizacije, s pomočjo katerih bi se bilo možno zoperstaviti disciplinarnim mehanizmom oblasti, se Foucault nasloni na t.i. estetiko eksistence kot specifično obliko vzpostavljanja moralnega subjekta v klasični Grčiji. Skozi primerjavo razumevanja političnega v antični Grčiji pri Arendt in Foucaultu je med avtorjema možno ugotoviti razlike v zgodovinsko-teoretični obravnavi oblasti. Medtem ko Arendt vidi v polis sfero svobodnega političnega delovanja med enakimi državljani, ki je ločena od privatnih razmerij dominiranja in podrejanja, Foucault tudi v politični misli klasične Grčije odkriva suvereno oblast.

Arendt trdi, da je bila v antični Grčiji suverenost vezana izključno na privatno sfero gospodinjstva/gospodarstva. Podređitev žensk in sužnjev v oikosu je državljane osvobajala prisil dela ter jim je s tem omogočala svobodno politično delovanje. S Platonovo filozofijo pa se suverenost prenese na politično področje in v odnos do samega sebe. Po Arendt Platon razbije grško dvojno funkcijo delovanja²⁶ in postavi filozofe za vladarje. S tem prelomom, ki ga je uvedla Platonova politična filozofija, se zreducira delovanje na ustvarjanje preko védenja in politično primarno vlogo zavzame kontemplativno mišljenje. Platonova transformacija grške politične misli je bila reakcija na obsodbo Sokrata, ki predstavlja dogodek ločitve med filozofijo in politiko. Platon je želel filozofom zagotoviti svobodo od politike, zato jih je postavil na mesto suverena: »Platon je bil prvi, ki je ljudi razdelil na tiste, ki vedo in ne delujejo, in na tiste, ki delujejo, pa ne vedo, kaj počno« (Arendt 1996a, 235).

Platon in Aristotel sta v grško polis želela vpeljati avtoriteto, s katero bi stabilizirala nepredvidljivost političnega delovanja (Arendt 2006, 109). Avtoriteta predpostavlja hierarhično razporeditev oblasti, vzpostavlja nenasilno podređitev in s tem zagotavlja stabilnost ter trajnost političnega prostora (prav tam, 100, 103–104). Ker je izkušnja avtoritete bila nepoznana v političnem življenju antične Grčije, sta Platon in Aristotel vir avtoritete

²⁶ 'Arhein' (začeti, voditi, vladati) in 'prattein' (izvesti, opraviti) sta bila dva soodvisna grška izraza, ki sta označevala politično delovanje v polis. Sposobnost začenjanja ('arhein') je imel svoboden državljan, ki je lahko kaj opravil ('prattein') oziroma je lahko svoj začetek delovanja pripeljal do želenega cilja le s pomočjo drugih. (Arendt 1987, 442–443) Platon je dvojni pomen delovanja ločil na dve skupini ljudi, pri čemer so filozofi posedovali svobodo začenjanja v obliki nedelujočega vladanja tistim, ki poslušno izpolnjujejo njihove ukaze.

iskala v privatni sferi. V privatni sferi pa ne gre za avtoriteto, ampak za despotizem oziroma nasilje. Avtoriteta ne dosega podreditve s pomočjo grožnje z nasiljem. Pri avtoriteti gre za samoiniciativno podrejanje, v katerem ljudje ohranijo določeno mero svobode. Platon je videl stabilizacijsko figuro avtoritete v filozofu. Vir filozofove avtoritete je vednost oziroma sposobnost zrenja v svet idej. S tem ko filozof preko svoje vednosti daje ukaze za politično delovanje, se postavlja v vlogo ustvarjalca in s tem ukinja polje politične svobode ter ga nadomešča z nasiljem. (prav tam, 109–121)

Arendt trdi, da beseda in izkustvo avtoritete izhajata iz Rima. Avtoriteta je pripadala starešinam v senatu, ki so bili potomci ustanovitvenih očetov rimskega imperija. Avtoriteta se je na političnem področju tako prenašala skozi tradicijo in njen vir je bil ustanovitveni akt Rima. (prav tam, 109, 127–132) Podobno Hannah Arendt vidi tudi revolucije kot utemeljitvene dogodke, ki so lahko vir avtoritete za prihodnje politično delovanje. Vse moderne revolucije (z delno izjemo ameriške revolucije) so bile neuspešne, saj niso uspele vzpostaviti stabilnega političnega reda, ampak so se končale s tiranijo ali restavracijo, kar je za Arendt dokaz, da rimsko izkustvo avtoritete v modernosti ni več prisotno: »Avtoriteta, kot smo jo poznali nekoč, ki je zrasla iz rimskega izkustva utemeljitve in je bila razumljena v luči grške politične filozofije, ni bila nikjer ponovno vzpostavljena, niti s pomočjo revolucij niti s pomočjo še manj obetavnih sredstev restavracije, še najmanj pa s pomočjo konservativnih razpoloženj in teženj, ki običajno zajamejo javno mnenje« (prav tam, 149).

Foucault v drugem in tretjem delu *Zgodovine seksualnosti* analizira tradicijo, ki jo je po Arendt začel Platon. V tej tradiciji gre za iskanje avtoritete na področju političnega, ki se izteče v prenos privatne suverenosti v politiko. Foucault piše o povezanosti statusa svobodnega državljana v klasični Grčiji z nekodificirano prakso moralnega problematiziranja posameznikovih dejanj na področju ekonomike, dietetike in erotike. Tovrstna etična praksa, ki jo Foucault imenuje estetika eksistence, je temeljila na zahtevi po doseganju zmernosti v seksualnih užitkih, odnosih med zakoncema in v odnosu do telesnih potreb. Vsak državljan, ki je želel dobro vladati na javnem in privatnem področju, je moral izvajati nadzor nad lastnimi strastmi, preko katerega je dosegel lepo življenje, vredno statusa svobodnega državljana. Foucault na podlagi analize estetike eksistence oziroma specifične prakse moralne subjektivizacije v klasični Grčiji odkriva politično analogijo med privatno sfero, v kateri državljan prakticira estetiko eksistence, in politično sfero. V obeh sferah obstajajo odnosi suverenosti oziroma vladanja, pri čemer je uspešno obvladovanje samega sebe v privatnosti, ki obsega področje ekonomike, dietetike in erotike, predpogoj za uspešno obvladovanje drugih državljanov na javno-političnem področju. Samoobvladovanje v privatni sferi je tako

služilo oblikovanju osebnih karakteristik, ki bodo državljanu omogočile zmerno izvajanje suverene oblasti na političnem področju. Za razliko od Arendt Foucault v politični oblasti antične Grčije vidi privatna razmerja. Pri tem pa je potrebno opozoriti, da je suverena oblast v antični Grčiji, o čemer piše Foucault, pripisana vsakemu državljanu in tako ne gre za oblikovanje vrhovnega suverena, ampak vsak državljan enakovredno poseduje suvereno oblast, kar pomeni, da je v politični sferi vsak vladar in vladani. Medtem ko je Arendt odgovornost za prenos zasebnih razmerij podrejanja na področje političnega pripisala Platonu in Aristotelu, Foucault v svoji zgodovinski analizi oblasti v antični Grčiji ne razlikuje med obdobjem pred Platonom in po njem. Za Foucaulta je celotno obdobje antične Grčije zaznamovano z vprašanjem suverenosti, ki se iz zasebnega področja prenaša na področje polis preko praks etične subjektivizacije. Prelom, ki ga v antično politično misel vpelje platonsko-sokratska tradicija, Foucault ne razume kot prehod iz stanja politične enakosti in svobode v stanje politične stratifikacije, ampak kot transformacijo znotraj obstoječe povezave med privatnostjo in političnim. V drugem delu *Zgodovine seksualnosti* se Foucault dotakne spremembe, ki jo na področje etičnih problematizacij vpelje sokratsko-platonska Erotika (Foucault 2010a, 387–404). Foucault trdi, da sokratsko-platonska Erotika v polje moralnih problematizacij vpelje diskurz resnice. Seksualna dejanja tako niso bila več predmet samonadzorovanja zaradi zahteve po oblikovanju individualnih življenjskih vrlin, ki bodo državljanu omogočale primerno delovanje na političnem področju, ampak je končni cilj omejevanja postala resnica. Estetika eksistence v platonsko-sokratski Erotiki ni bila več vezana na področje političnega delovanja, ampak na področje kontemplativnega mišljenja. Na tej točki je Foucaultova analiza primerljiva z obratom od *vita active* k *vita contemplativi*, ki se po Arendt pojavi s Platonom.

Foucault v tretji knjigi *Zgodovine seksualnosti* piše o razširitvi in zaostritvi etičnih problematizacij v prvih dveh stoletjih našega štetja v grški in rimski kulturi. Z odprtjem političnega prostora širši populaciji se v helenističnem obdobju Grčije in v cesarskem obdobju Rima razširi tudi estetika eksistence. Na področje politike je lahko stopil vsak, ki je dosledno izvajal estetiko eksistence. Tako ni več politično merilo etične subjektivizacije, kot je veljalo v klasični Grčiji, ampak je postala etična subjektivizacija merilo političnega. (prav tam, 514–529) Moralna subjektivizacija pa je temeljila na diskurzu resnice in naravnosti (iz vidika naravnosti se je tako omejevalo spolnost in se je favoriziralo zakonsko monogamijo).

Foucault pri tematizaciji rimskega cesarstva ne govori o izkušnji avtoritete, značilne za Rim v njegovi ustanovitvi, kot to opozarja Arendt, ampak ponovno vzpostavlja povezavo med etično subjektivizacijo, privatno in politično sfero. Za razliko od klasičnega obdobja pa v cesarskem

Rimu prvega in drugega stoletja zmerna uporaba ugodij in zmernost vladanja v privatni sferi nimata za končni cilj zmernosti političnega vladanja, ampak oblikovanje vlade, ki je skladna z resnico ali naravo.

4 Znanost, zgodovina in procesualna misel

Michel Foucault je postavil resnico v odnos z oblastjo: »[...] resnica ni zunaj oblasti ali odsotnost oblasti, resnica ni nagrada svobodnim duhovom, plod dolgotrajne odmaknjenosti, niti privilegij tistih, ki se jim je uspelo osvoboditi. Resnica je nekaj tuzemskega; proizvedena je samo z raznovrstnimi oblikami prisile. In tako proizvaja nujne učinke oblasti. Vsaka družba ima svoj režim resnice, svojo ‘splošno politiko’ resnice: tj. tipe diskurzov, ki jih sprejema in ki jim zagotovi funkcijo resnice [...]« (Foucault 2008a, 132).

Po Foucaultu resnico določajo znanstveni diskurzi, ki so vpeti v politične in ekonomske sisteme. Resnica je tako v neprestanem krožnem gibanju znotraj družbenega polja in je predmet ideoloških bojev ter transformacij. V tem smislu je Foucault govoril o politični ekonomiji resnice, ki obstaja v zahodnih družbah. (prav tam) Foucault je resnico razumel kot učinek oblastnih pravil, ki ločujejo resnični diskurz od neresničnega. Resnica je tako produkt oblasti kot tudi sredstvo oblastne reprodukcije. Po Foucaultu se oblast vzpostavlja in ohranja kot resnica, zato med oblastnimi razmerji obstaja nenehen boj za prisvojitve statusa resnice: »Obstaja bitka za resnico ali vsaj okoli nje – pri čemer je, še enkrat, treba razumeti, da z resnico ne mislim na skupek resnic, ki jih je treba odkriti ali sprejeti, temveč na skupek pravil, v skladu s katerimi se razločuje resnično in neresnično ter so resničnemu pripojeni specifični učinki oblasti; pri čemer je torej treba razumeti, da ne gre za bitko v imenu resnice, temveč za bitko okoli statusa resnice in ekonomskih ter političnih vlog, ki jih igra« (prav tam 133).

Boj proti obstoječim strukturam oblasti se po Foucaultu lahko dogaja le skozi transformacijo uveljavljenih načinov produciranja resnice oziroma skozi oblikovanje novega režima resnice: »Ne gre za to, da bi resnico emancipirali od vsakega sistema oblasti [*pouvoir*] (kar bi bila utvara, zakaj resnica sama je že oblast), temveč za to, da bi moč [*pouvoir*] resnice ločili od socialnih, ekonomskih in kulturnih oblik hegemonije, znotraj katerih deluje dandanes« (prav tam, 134).

Hannah Arendt je pri pisanju esejev *Laž v politiki* in *Resnica in politika* izhajala iz afere Pentagonovih zapisov, ki so razkrili laži, namenjenih legitimiranju Vietnamske vojne pred ameriško javnostjo. Zapisi so razkrili, da je bil glavni cilj Vietnamske vojne v ohranjanju ‘imidža’ ZDA kot svetovne velesile. (Arendt 2003b, 16–20) Pri produciranju manipulativnih laži o nujnosti vojne, ki so jim nasedli predvsem lažnivci sami, Arendt izpostavlja vlogo ‘poklicnih reševalcev problemov’, med katere so spadali predvsem znanstveniki. Slednji so bili žrtev samoprevare predvsem zato, ker so izračunane statistike neposredno aplicirali na

obstoječo realnost. (prav tam, 12–16, 21, 38–40) S tematizacijo Pentagonovih zapisov je Arendt pokazala na nov fenomen organiziranega laganja v moderni politiki, ki deluje na način zanikanja resnic dejstev oziroma na način spreminjanja dejstvenih resnic v mnenja, o katerih je možno razpravljati (prav tam, 66). Pri fenomenu organiziranega laganja gre torej za foucaultovsko voljo oblasti do resnice, ki ima obliko proizvajanja laži, relativiziranja zgodovinskih dejstev ali manipulativne propagande: »Organizirano manipuliranje z dejstvi in mnenji je relativno nov pojav, ki ga navsezadnje srečujemo povsod: na Vzhodu v obliki stalnega ponarejanja zgodovine, na Zahodu pa skozi propagandne veščine, 'image making' in obnašanje državnikov« (prav tam, 90). Vendar pa Arendt za razliko od Foucaultovega pojmovanja resnice kot produkta oblasti s pojmom organiziranega laganja ne meri na proizvajanje resnice s strani oblasti, ampak na manipulativne učinke, ki jih ima na področju političnega *odsotnost* oblasti.

Hannah Arendt razlikuje med resnico dejstev in umno resnico, ki jo proizvajata filozofija in znanost (prav tam, 57). Obe vrsti resnice se nahajata izven področja političnega delovanja, saj imata apolitične karakteristike, kot so netransparentnost (težko se jih pojasnjuje ali dokazuje), konservativnost (težijo k ohranjanju obstoječega stanja) in odsotnost dialoga (izključujejo možnost dialoga mnenj) (prav tam, 70–73, 86–88). Hkrati pa Arendt trdi, da resnica ohranja povezavo s političnim oziroma ima pomembno vlogo znotraj političnega področja. Resnica dejstev je povezana s političnim tako, da omogoča sprijaznjenje z realnostjo, ki je nujen predpogoj za politično delovanje (prav tam, 107). Sodstvo in izobraževalne institucije predstavljajo stabilizacijski okvir, ki ščiti resnico dejstev pred političnimi manipulacijami ter tako omogoča sprijaznjenje z minulo preteklostjo (prav tam, 103–104).

Laž je za razliko od resnice v celoti politična, saj z zanikanjem realnosti teži k spremembam v prihodnosti (prav tam, 100). Kljub temu pa Arendt s fenomenu organiziranega laganja tematizira tudi 'antipolitične' nevarnosti laži. Laž lahko onemogoča sposobnost političnega delovanja, če postane sredstvo manipulacije z realnostjo:

Delovanju ni na voljo preteklost – vsaka dejstvena resnica pa seveda zmeraj zadeva že minulo – ali sedanost, kolikor ta izhaja iz preteklosti, temveč izključno prihodnost. Če pa preteklost in sedanost razumemo izključno z vidika prihodnosti in ju torej spreminjamo na zlagan način, primeren za delovanje, se to, kar je, preobrazi v prvobitno, tako rekoč pred-resnično potencialnost. Tako ostane politični prostor brez stabilizirajoče moči dejanskega, s tem pa je uničena tudi točka, s katere lahko dejavno posežemo vanj, da bi spreminjali ali začenjali nekaj novega (prav tam, 101).

Hannah Arendt opozarja, da politično mišljenje ne sme dojemati realnosti kot nekaj nespremenljivega in hkrati tudi ne kot nekaj popolnoma arbitrarnega. Politično mišljenje se mora neprestano gibati med resnico in lažjo, med preteklostjo in prihodnostjo.²⁷ Mišljenje, ki želi preko razumevanja sedanjosti ustvarjati nekaj novega v prihodnosti, mora upoštevati nespremenljivo dejstvo preteklosti, a pri tem ne sme pozabiti na možnost, da bi se zadeve lahko zgodile drugače ali da se sploh ne bi zgodile. (prav tam, 109–110)

Oba avtorja, tako Arendt kot Foucault, se s svojima teorijama zoperstavljata tradiciji zahodne politične filozofije. Hannah Arendt obtožuje tradicijo zahodne politične filozofije, ki se začne s Platonom in konča z Marxom, vpeljave nasilja suverenosti na področje političnega in s tem redukcije političnega delovanja na ustvarjanje in delo: »Politična filozofija nujno izraža filozofov odnos do politike; njena tradicija se je začela, ko se je filozof odvrnil od politike in se nato vrnil, da bi vsilil svoja merila človeškim zadevam. Konec je prišel, ko se je filozof odvrnil od filozofije, da bi jo 'udejanil' v politiki« (Arendt 2006, 25). Foucault je zavračal tradicionalno razumevanje oblasti kot suverenosti, zato je zahteval, da se v politični teoriji kralju odseka glavo (Foucault 2010a, 1, 86, 87; 2008a, 123).²⁸

Foucault je leta 1978 v tekstu *Analitična filozofija politike* zapisal, da je filozofija skozi vso zgodovino zahoda vedno imela bodisi vlogo nasprotnika oblasti bodisi vlogo podpornika oblasti, nikoli pa sama ni postala oblast. (Foucault 2007a, 31–32) Prelom v odnosu med filozofijo in oblastjo se zgodi s francosko revolucijo, ko pride do organske oziroma organizacijske povezanosti med filozofijo in politiko (prav tam, 32). Francoska revolucija predstavlja zgodovinski začetek novega načina povezovanja med filozofijo in oblastjo, ki se v 19. stoletju izrazi v obliki državnih filozofij in filozofskih držav: »19. stoletje je videlo v Evropi nastanek nečesa, česar nikoli prej ni bilo: filozofskih držav, rekel bi, državnih filozofij, filozofij, ki so hkrati države, in držav, ki premišlujejo [...]« (prav tam, 33).

Obdobje razsvetljenstva za Foucaulta prav tako predstavlja začetek popolnoma novega načina povezovanja med filozofijo in zgodovino. Foucault trdi, da se v Kantovem eseju iz leta 1784 z naslovom *Kaj je razsvetljenstvo?* zgodovina prvič pojavi kot filozofski problem (prav tam, 61). Po Foucaultu je Kant oblikoval pojmovanje razsvetljenstva kot zgodovinskega obdobja, ki se vzpostavi s pomočjo filozofije. V razsvetljenstvu se filozofija 'historizira' in zgodovina

²⁷ Arendt s Kafkovo parabolo *On* literarno ponazori politično mišljenje, ki se preko upora proti pritiskom preteklosti in prihodnosti povezuje s sedanjostjo (Arendt 2006, 17–23).

²⁸ Podrobnejšo obravnavo odnosa, ki sta ga Arendt in Foucault gojila do tradicije zahodne politične misli in s tem do suverene oblasti, glej v tem delu poglavje *Oblast*.

postane filozofska: »Iz *Aufklärung* se je ustvarilo trenutek, v katerem je filozofija našla možnost, da se vzpostavi kot odločilna figura neke dobe, in v katerem je ta doba postala oblika dovršitve te filozofije« (prav tam).

Hannah Arendt podobno kot Foucault razume francosko revolucijo kot dogodek, ki predstavlja začetek pojava državnih filozofij oziroma filozofskih politik. Vendar v nasprotju s Foucaultom Arendt zavzema kritično držo do razsvetljenske politizacije filozofije, saj jo razume kot sredstvo razširjanja družbenega ali 'antipolitičnega' procesa, ki temelji na nasilnem prilagajanju realnosti filozofskim idealom. Po Hannah Arendt se filozofija v času razsvetljenstva ni politizirala, ampak je odigrala vlogo pri politizaciji dela in ustvarjanja oziroma pri politizaciji življenjskega procesa. Čeprav filozofijo in politiko združuje mišljenje, ki se lahko dogaja le ob pogoju pluralnosti, Arendt pokaže, da se je filozofija tekom zgodovine ločila od politike in je postala sredstvo uničenja političnega. Arendt v delu *On Revolution* zapiše, da je teoretična posledica francoske revolucije filozofija zgodovine, ki razume zgodovino kot naravni proces (Arendt 1990, 51). S francosko revolucijo procesualna misel prvič stopi na področje zgodovine. Zgodovinsko prvi primer filozofske misli, vzpostavljene na temelju procesualnega razumevanja zgodovine, predstavlja Heglova dialektika: »Vpričo nazaj usmerjenega pogleda misli je postalo vse, kar je bilo politično – dejanja in besede in dogodki – zgodovinsko, z rezultatom, da novi svet, ki so ga predstavili revolucionarji osemnajstega stoletja, ni prejel, kot je še vedno trdil Tocqueville, 'nove politične znanosti', ampak filozofijo zgodovine [...]« (prav tam, 52).

Zgodovina ukinjanja človeške sposobnosti delovanja, ki je prodrla na plano v filozofiji zgodovine, je vzporedna z zgodovino odtujevanja človeka od sveta. Arendt v novoveškem pojavu naravoslovnih znanosti v 16. in 17. stoletju, zaznamovanim predvsem z odkritjem heliocentričnega sistema in teleskopa, vidi sekularno različico človekove odtujitve od sveta, ki jo je v predmoderni Evropi promovirala predvsem krščanska eshatologija. Človekovo nezaupanje v zmožnost dostopanja do objektivno obstoječe realnosti preko čutnega sveta lastnega telesa, ki je izhajalo iz znanstvenega pogleda v vesolje, se je izrazilo v kartezijskem dvomu, po katerem namesto človeških čutil zanesljivo sredstvo zaznavanja sveta predstavljajo matematične resnice. (Arendt 1996a 272–309; 2006, 60–62) S pojavom moderne znanosti postanejo naravni procesi, ki jih je ustvaril človek sam, osrednji garant resnice. Moderne znanosti s pomočjo eksperimenta imitirajo naravne procese in jih vnašajo v sfero človeških zadev. (Arendt 1996a, 310–312; 2006, 64–70) Eksperimentalni značaj moderne znanosti človeku prav tako omogoča nasilno delovanje v naravo: »Eksperimente, ki so fabricirali, so za spoznanje uporabili zaradi prepričanja, da lahko človek ve samo tisto, kar

je sam napravil. In zato so tudi sklepali, da je treba za spoznavanje stvari, ki jih človek ni napravil sam, poskusiti posnemati in ponovno povzročiti procese, iz katerih so te stvari ponovno nastale« (Arendt 1996a, 310). Arendt trdi, da so moderne znanosti človeško delovanje zreducirale na začenjanje procesov in tako vplivale na pojav dojemanja zgodovine kot naravnega procesa. Če je pojmovanje človeške zgodovine pri Grkih, Rimljanih in v krščanstvu bilo zamejeno s končnostjo linearne časovnosti, v sekularni modernosti zgodovina postane neskončen proces, ki je vir človekove nesmrtnosti: »Kar je na prvi pogled videti kot pokristjanjenje svetovne zgodovine, v resnici odpravlja vse religiozne spekulacije iz sekularne zgodovine. Kar zadeva sekularno zgodovino, torej živimo v procesu, ki ne pozna ne začetka ne konca [...]« (Arendt 2006, 75).

Hannah Arendt v humanističnih, družboslovnih oziroma behaviorističnih pogledih na človeka odkriva procesualno misel, ki izhaja iz filozofije zgodovine: »Pri tem je v naši zvezi vseeno, ali poteka podružabljanje človeka v smislu behaviorizma, ki vse delovanje ljudi razkraja v obnašanje atomiziranih individuov, ali pa poteka socializacija bistveno koreniteje v smislu modernih ideologij, ki politične dogodke in politično dejavnost stopijo v zgodovinski proces družbe, ki naj bi potekal po lastnih zakonitostih« (Arendt 1987, 438). Znanstveni pogled, ki je človekovo sposobnost delovanja podrejal toku zgodovine, se je razširjal preko Darwinovega evolucionizma, Heglove dialektike in Marxovega historičnega materializma: »Marx je tradicionalne politične kategorije postavil 'na glavo', hkrati pa postal (ne da bi hotel) 'oče modernih družboslovnih metod', ki po njenem [Hannah Arendt, op.a.] prepričanju prisilno podaljšujejo modele brez dejanske podlage, in prav zato niso zmožne razumeti večine aporij modernih političnih fenomenov« (Jalušič 1996, 32).

Foucault v delu *Besede in reči* piše o zgodovinskem začetku humanističnih znanosti v 19. stoletju, ko pride do preloma med klasično in moderno episteme²⁹. Humanistične znanosti se vzpostavijo kot analiza objektivnih struktur, ki presegajo človeka, čeprav izhajajo iz človeške aktivnosti. Ekonomija, lingvistika in biologija so prvotne pojavne vrste humanističnih znanosti, ki spoznavajo človeka preko analize njegovega dela, govorjenja ali življenja. Humanistične znanosti so tako » [...] analiza, ki se razprostira med tem, kar je človek v svoji pozitivnosti (bitje, ki živi, dela in govori) in tistim, kar temu bitju omogoča, da izve (oziroma da poskuša izvedeti), kaj je življenje, v čem je bistvo dela in njegovih zakonov ter kako lahko

²⁹ Foucault je definiriral pojem 'episteme' kot zgodovinsko določene povezave med besedami in rečmi, ki omogočajo vednost in analizo vednosti oziroma epistemologijo (Dolar v Foucault 2010b, 473).

govori. Humanistične znanosti tedaj zasedejo razdaljo, ki loči (in hkrati povezuje) na eni strani biologijo, ekonomijo in filologijo, na drugi pa to, kar te znanosti omogoča v sami človekovi biti« (Foucault 2010b, 428). Foucault je trdil, da se je epistemološki vstop v modernost, ki je skladen s pojavom humanističnih znanosti, zgodil s Kantovim zlomom kartezijske paradigme oziroma z zlomom transcendentalnega subjekta (Dolar v Foucault 2010b, 481). Če je pri Descartesu človeška misel še reprezentirala objektivno obstoječo realnost, kar je izražalo geslo 'mislím, torej sem', je pri Kantu človek zaprt sam vase in v sebi išče tisto, kar ga presega: »Prav ta razcep, ki je v cogitu zazíjal med misliti in biti, pa je pogojil nastanek moderne, in v tem razcepu je iskati poreklo znanosti o človeku, ko si človek prvič zares postane problem [...]« (prav tam, 482). Humanistične znanosti, ki postavljajo človeka za subjekt in objekt spoznanja, iščejo nečloveške pogoje človeške eksistence, kar Foucault poimenuje z izrazom analitika končnosti: »V analitiki končnosti je človek nenavadna empirično-transcendentalna dvojnost, saj gre za bitje, v katerem je mogoče spoznati pogoje možnosti vsega spoznanja« (Foucault 2010b, 387). Po Foucaultu humanistične znanosti naznanjajo smrt človeka, saj ga analizirajo kot bitje, ki je v celoti determinirano s spoznavno objektivnimi procesi in strukturami: »Tako lahko rečemo, da 'humanistične znanosti' ne obstajajo povsod, kjer gre za človeka, pač pa povsod, kjer se v razsežnosti nezavednega analizirajo norme, pravila in označevalne celote, ki zavesti razkrivajo pogoje njenih oblik in vsebin« (prav tam, 442). Tako Foucault v humanističnih znanosti vidi povezavo med vednostjo in oblastjo. Humanistične znanosti imajo v Foucaultovi teoriji status produkta in sredstva disciplinarne oblasti: »Ne pravimo, da so znanosti o človeku izšle iz zapora. Toda če so se lahko izoblikovale in v *epistémè* producirale vse prevratne učinke, ki jih poznamo, so to lahko zato, ker jih je nosila specifična in nova modalnost oblasti: neka določena politika telesa, določen način, ki akumulacijo ljudi naredi krotko in koristno« (Foucault 2004, 333). Primerljivo s Hannah Arendt tudi Foucault umešča disciplinarne učinke humanističnih znanosti v kontekst procesualne percepcije zgodovinskega časa, ki se pojavi s francosko revolucijo: »Napredek družb, geneza individuov, ti dve veliki 'odkritji' XVIII. stoletja, sta bržkone v korelaciji z novimi oblastnimi tehnikami in, natančneje, z novim načinom gospodarjenja in okoriščanja s časom, s segmentarnim razrezovanjem, s seriacijo, s sintezo in totalizacijo [...] 'Evolutivna' zgodovinskost, ki se je tedaj vzpostavila – pa tako globoko, da

je še danes za marsikoga samoumevna – je zvezana z načinom delovanja oblasti« (prav tam, 179).³⁰

Čeprav Hannah Arendt in Michela Foucaulta povezuje enotna umestitev procesualne misli v kontekst razsvetljskega izvora filozofije zgodovine in modernih znanosti o človeku, je njuna vsebinsko primerljiva kritika procesualne misli izpeljana iz teoretsko različnega pojmovanja oblasti. Če je Foucault kritiziral procesualno misel zato, ker jo je razumel kot obliko vednosti, preko katere se reproducira disciplinarna (in biopolitična) oblast, je Arendt kritizirala procesualno misel zato, ker je v njej videla sredstvo redukcije političnega delovanja na tehnično ustvarjanje in reproduktivno delo, kar predstavlja način ukinjanja oblasti/politike. Za razliko od Foucaulta, ki je humanistične znanosti povezal z disciplinarno oblastjo, Arendt naredi povezavo med behaviorizmom oziroma družboslovnimi znanostmi in konceptom družbe/družbenega. Po Arendt družba/družbeno uničuje človekovo sposobnost delovanja, človeško edinstvenost in pluralnost človeškega sveta.³¹

4.1 Jeremy Bentham in Karl Marx

Po Hannah Arendt Bentham ne vzpostavlja klasičnega utilitarizma, ki teži k ustvarjanju uporabnih predmetov, ampak procesualno misel, katere končni cilj ni več uporabnost, ampak intenziviranje življenjskega procesa skozi zmanjšanje muk reproduktivnega dela (Arendt 1996a, 322). V izračunu največje sreče za največje število ljudi, ki ga Bentham postavi za temeljno utilitarno načelo, je posameznik/posameznica zgolj računski element, preko katerega se dosejajo cilji družbene celote. Arendt trdi, da Bentham s svojim izračunom sreče zreducira

³⁰ Kathrin Braun trdi, da je procesualno časovnost, ki jo kritizira Hannah Arendt, možno najti tudi v Foucaultovih analizah biopolitičnega nadzora populacij. Biopolitična oblast se izvaja nad človekom kot členom znotraj reprodukcijske verige lastne vrste. (Braun 2007)

³¹ Gorazd Kovačič v delu *Proti družbi* strne kritiko, ki jo Arendt nameni družboslovnim vedam, v pet točk: 1. Znanstveno poudarjanje obnašanja (družboslovje izpeljuje znanstvene ugotovitve iz preučevanja konformnega obnašanja in vsak odraz izjemnega delovanja interpretira kot odklon od norme); 2. Konstrukcija družbe kot kolektivnega bitja ali akterja (družboslovje analizira družbo kot pojav, ki presega človeka in določa človeško obnašanje); 3. Proizvajanje vednosti o človeku kot determiniranem družbenem bitju (družboslovje z razumevanjem družbe kot kolektivnega bitja, ki določa človeško vedenje, prispeva k ukinjanju človekovega delovanja in tako zmanjšuje možnosti upora proti konformizmu); 4. Spoznavanje objektivnega bistva človeka (družboslovno odkrivanje človeške narave zanemara izraze človekove edinstvenosti); 5. Kritika metodologije (družboslovje prevzema metodologijo naravoslovnih znanosti, ki temelji na logično razumskih operacijah, in s tem zapre razum v samega sebe ter ga loči od zunanjega sveta). (Kovačič 2012, 86–92)

posameznika/posameznico na sredstvo za doseg blaginje, ki presega individualno življenje in ima lastne zakonitosti. Po Benthamu je sreča množice ali naroda izračunljiva, saj temelji na objektivnih zakonih, ki jih je možno spoznati in vzvratno uporabiti pri poenotenju vedenjskih razlik: »Benthamova temeljna neizrečena predpostavka je seveda ista kot predpostavka filozofije na začetku novega veka; domneva, da ljudem ni skupen svet, temveč določene iste lastnosti, ki se ponavljajo v vsakem posameznem primerku in mu šele omogočajo, da lahko s psevdomatematično gotovostjo izračuna vsoto občutkov užitka in bolečin« (prav tam, 323).

Foucault med diagrami³² disciplinarne oblasti izpostavi Benthamov arhitekturni Panoptikon, ki deluje po utilitarnih načelih največjega in najcenejšega nadzora največjega števila ljudi. Panoptikon, ki je prvotno predstavljal načrt za prostorsko razporeditev zapornih institucij, za svoje delovanje ni potreboval subjektov in je v svojem centru ohranjal prazno mesto oblasti. V Panoptikonu se je nadzor apliciral na posameznike/posameznice preko objektivnih zakonitosti arhitekturne zasnove, ki so z videzom popolne vidnosti proizvajale individualizirajoče učinke. Produkcija delikventnih identitet, ki je bila na delu v Panoptikonu, je služila razširjanju totalizacijskih procesov disciplinarne oblasti, izraženih v obliki družbe kontrole in kapitalistične produktivnosti. (Foucault 2004, 219–229) Foucault piše o tem, da je francoska revolucija z navdušenjem sprejela Panoptikon, saj je le-ta izpolnjeval sanje o popolnoma transparentni družbi, očiščeni privilegiranih skrivnosti monarhije (Foucault 2008a, 157). Po Foucaultu je pojem javnega mnenja, ki se je izoblikoval znotraj diskurza francoskih revolucionarjev, izraz panoptične težnje po družbeni transparentnosti: »Vladavina (javnega) mnenja, o kateri so tedaj tako pogosto govorili, je način delovanja, pri katerem je tista temeljna vrednota, ki omogoča izvajanje oblasti, golo dejstvo, da so stvari znane, ljudje pa, s pomočjo nekakšnega neposrednega, anonimnega in kolektivnega pogleda, vidni« (prav tam, 159). Podobno je tudi Arendt trdila, da revolucionarni upor množic proti hipokriziji elit ni imel za posledico zgolj zrušenja družbene dvoličnosti, ampak tudi ukinitvev 'person' kot pravnih mask, ki so dajale zaščito pred politično neenakostjo (Kovačič 2012, 114–115). Francoska revolucija je tako naredila ljudi popolnoma vidne in s tem politično gole: »[...] z nedokončanim lovom za hinavci in skozi strast do odstranjevanja mask družbe so prav tako, čeprav nevede, odtrgali masko *persone*, tako da je Vladavina Terorja navsezadnje pomenila

³² Po Foucaultu se oblastna razmerja združujejo v diagram sil, ki temelji na povezavi med diskurzivnimi in nediskurzivnimi oblikami oblasti. Povezanost vidnega (nediskurzivnega) in izrečenega (diskurzivnega) Foucault poimenuje z izrazom 'dispozitiv'. Primer diagrama, v katerem se izražajo diskurzivni in nediskurzivni vidika nadzora, so 'totalne institucije'. (Dolar 2009, 28)

točno nasprotje resnični osvoboditvi in resnični enakosti; poenotila je, ker je vse prebivalce enako pustila brez zaščitne maske pravne osebnosti« (Arendt 1990, 108).

Foucault je v delu *Besede in reči* zapisal, da Marx na področju ekonomije ni uvedel nobenega preloma: »Na globlji ravni zahodne vednosti ni marksizem proizvedel nobenega dejanskega reza [...] Bistveno je, da se je na začetku 19. stoletja oblikovala neka dispozicija vednosti, v kateri hkrati nastopajo zgodovinskost ekonomije (v razmerju z oblikami proizvodnje), končnost človeškega obstoja (v razmerju s pomanjkanjem in delom) in naznanjanje konca zgodovine – bodisi nedoločeno upočasnjevanje ali radikalni obrat« (Foucault 2010b, 321). Po mnenju Foucaulta je Marx zgolj nadaljeval paradigmo, ki jo je oblikoval David Ricardo. Ricardo je na področje ekonomije vpeljal produkcijo in s tem zgodovino. V Ricardovi ekonomski teoriji je delo postalo določeno s časom sosledja proizvodnje. Ricardo je prav tako govoril o krizah kapitalizma, ki se pojavljajo zaradi povečevanja števila prebivalstva in posledične rasti stroškov proizvodnje, kar vodi v samodejno stabilizacijo, izraženo s stagnacijo rasti prebivalstva in stroškov proizvodnje. (prav tam, 310–322) Če je Foucault Marxovi teoriji odrekal status novosti na področju vednosti, ga razglasi za inovatorja na področju teorije oblasti. Marx je po Foucaultu predstavnik ekonomskega modela oblasti, ki oblast razume kot sredstvo ohranjanja obstoječih odnosov kapitalistične dominacije (Foucault 2003, 13–14). Pri tem se je Foucault vpraševal, kaj si je Marx predstavljal pod pojmom razredni boj, saj oblast ni določena z antagonizmom, ampak z agonizmom: »V neposredni danosti ni takih subjektov, kjer bi bil eden proletariat in drugi buržoazija. Kdo se bojuje proti komu? Vsi se bojujemo proti vsem. In vedno je v nas samih nekaj, kar se bojuje proti neki drugi stvari v nas samih« (Foucault 2008a, 208).

Po Hannah Arendt je Marx s svojo 11. tezo o Feuerbachu navidezno prelomil s tradicijo zahodne politične misli, ki je degradirala politično delovanje in favorizirala apolitičnost filozofske misli (Arendt 2002, 317–318). Vendar Arendt trdi, da Marx dejansko ni uvedel nobenega preloma, ampak je zgolj nadaljeval s tradicionalno mislijo, saj je delovanje zreduciral na ustvarjanje prihodnje zgodovinske stopnje preko poznavanja zgodovinskih zakonitosti (prav tam, 281–282). Arendt umešča Marxa v miselno linijo filozofije zgodovine, ki se vleče od francoske revolucije preko Darwina in Hegla (prav tam, 279). Po Marxu je zgodovina linearen proces, ki se nadgrajuje preko nasilja razrednega boja³³ (prav tam, 290).

³³ Gorazd Kovačič opozori na razlikovanje pri razumevanju nasilja razrednega boja med mladim in zrelim Marxom. Pri mladem Marxu ima razredno nasilje obliko strukturnega nasilja, ki je posledica delovanja ljudi in

Hannah Arendt vidi dejanski Marxov prelom v njegovi emancipaciji dela, po kateri delo postane temeljna človeška zmožnost oziroma antropološki pogoj učlovečenja (prav tam, 283, 286, 287). Marxova emancipacija dela pa je zgolj prehodna faza v doseganju končnega cilja, ki ga predstavlja emancipacija človeka od dela, v čemer Arendt vidi temeljni paradoks Marxove misli (prav tam, 293). Marx je s komunistično revolucijo želel odpraviti državo in jo nadomestiti z administracijo kot obliko vladavine v pogojih univerzalne enakosti in odsotnosti suverene oblasti, kar se pa po Arendt lahko sprevrže le v teror vladavine Nikogar (Arendt 1996a, 47; 2002, 306). Arendt postavlja Marxovo razumevanje dela kot vira produktivnosti v kontekst dediščine Johna Locka, za katerega je delo telesa predstavljalo vir privatne lastnine, in Adama Smitha, ki je delo postavljal za vir bogastva (Arendt 1996a, 102–103). S tem ko je Marx v delu videl izvor presežne vrednosti, ki omogoča nadaljevanje reproduktivnih in produktivnih sposobnosti proizvodnega cikla, je delo dvignil na nivo ustvarjanja (prav tam, 107–108). Po Arendt dvig dela na raven ustvarjanja ukinja javni prostor, saj pri delu ne gre za proizvodnjo trajnih predmetov, ampak procesualne minljivosti. Arendt opozarja na Marxov diskurz o človeku kot pripadniku vrste, ki reproducira samega sebe in svoje družbene pogoje z delom: »Nivo Marxove misli se morda nikjer ne kaže tako jasno kot v tem, da je to še napol metaforično izenačevanje gospodarskih in življenjskih procesov izpeljal iz obeh temeljnih načinov, v katerih dejansko poteka človeški življenjski proces, ki razvija svojo lastno plodnost, namreč iz dela in plojenja« (prav tam, 107). Produktivnost dela, ki jo povečuje Marx, je vezana na razširjenje verižne in ekspanzivne forme življenjskega procesa. Verižna forma je usmerjena k reprodukciji individualnega življenja in populacij, ekspanzivna forma pa k (re)produkciji dobrin in družbe. (Kovačič 2012, 57–66) V misli Hannah Arendt obe formi predstavljata dve plati družbe/družbenega. Popolnoma podružbljen človek, ki ga želi ustvariti Marx, je za Hannah Arendt grozeča podoba prevlade družbe/družbenega nad političnim:

Šele ko ljudje ne delujejo več kot privatne osebe, ki jih skrbi življenje in preživetje, temveč, kot je imel navado reči Marx, kot 'bitja rodu', ki reprodukcijo svojega individualnega življenja uresničujejo v življenjskem procesu človeške vrste, se lahko kolektivni življenjski proces 'podružbljenega človeštva' razvija po zakonih lastne nujnosti in je v dvojnem smislu določen z avtomatizmom plodnosti: namreč z izredno pomnožitvijo posameznih življenj in z ustrezno povečano pomnožitvijo porabnih dobrin (Arendt 1996a, 117).

se mu je zato možno zoperstaviti z delovanjem, medtem ko pri zrelem Marxu razredni boj nastopa kot zgodovinska nujnost. (Kovačič 2012, 107)

Po Hannah Arendt se Marx s promoviranjem figure podružbljenega človeka dejansko kaže kot apologet kapitalističnega procesa, ki ga je na deklarativni ravni kritiziral (Kovačič 2010, 94).

5 Svoboda in subjekt

Za Hannah Arendt je svoboda vzrok in cilj političnega delovanja. Ljudje so svobodni takrat, ko delujejo: »[...] svoboda ni le eden od mnogih problemov in pojavov dejanskega političnega področja, kot so pravičnost, oblast ali enakost; svoboda, ki le redko – namreč v časih krize ali revolucij – postane neposredni cilj političnega delovanja, je dejansko razlog, da ljudje sploh živijo skupaj v političnih organizacijah. Brez nje bi bilo politično življenje kot tako brez pomena. *Raison d'être* politike je svoboda, njeno izkustveno področje pa delovanje« (Arendt 2006, 154). Po Arendt svobodno delovanje izhaja iz univerzalnih principov, ki imajo cilj v samem sebi, kot so čast, slava, ljubezen do enakosti, odličnost, strah, nezaupanje in sovraštvo (prav tam, 160). Arendt razume svobodo, izraženo v delovanju, kot sposobnost začenjanja na novo, ki je zaradi svoje izjemnosti lahko dojeta kot čudež. Pri tovrstnem razumevanju svobode Arendt izhaja iz teološke dediščine sv. Avguščina, ki je v svojem delu *Božja država (Civitas Dei)* govoril o vsakem rojstvu človeka kot o novem začetku celotnega človeštva (Arendt 1987, 443–444; 2006, 175). Arendt se je s svojim pojmovanjem svobode kot političnega pojma *par excellence* zoperstavljala tradiciji apolitičnega razumevanja svobode kot notranje svobode oziroma kot volje. Enačenje svobode z voljo izhaja iz krščanske tradicije. Pri tem je ravno sv. Avguštin, ki je s svojim razumevanjem rojstva kot novega začetka služil Hannah Arendt za ključno referenco pri njenem pojmovanju svobode kot političnega delovanja, hkrati tudi začetnik apolitičnega pojmovanja svobode. Arendt piše, da je Avguštin razdelil voljo na dve konfliktni težnji, ki se lahko izrazita skozi formulacijo 'jaz-hočem-in-ne-morem' oziroma 'jaz-hočem-in-nočem'. Po Avguštinu pride do pojava svobode takrat, ko 'jaz-hočem' in 'jaz-morem' sovpadata.³⁴ Avguštin v razcepu volje odkrije njeno nemoč oziroma njene notranje ali zunanje prepreke in s tem volja posameznika/posameznice postane volja do oblasti, ki omogoča svobodo od zatiranja preko izvajanja nadzora nad drugimi. V tem pomenu je svoboda povezana s suvereno oblastjo, ki preko nasilnih podreditev in ločitev od političnih omejitev dosega egoistično zadovoljevanje individualne volje. (Arendt 1987, 444; 2006, 164–171) Hannah Arendt zavrača zahodno

³⁴ Arendt je trdila, da je praksa samoobvladovanja v antični Grčiji primer sovpadanja med 'jaz-hočem' in 'jaz-morem' (Arendt 2006, 168). O tem je na podoben način pisal tudi Foucault v drugem in tretjem delu *Zgodovine seksualnosti*, kjer je analiziral grško estetiko eksistence kot prakso etičnega samoobvladovanja (raven 'jaz-hočem'), ki je bila predpogoj za dobro izvajanje vladanja na političnem področju (raven 'jaz-morem') (Foucault 2010a). Za podrobnejši razmislek o razlikah med zgodovinskimi interpretacijami antičnega pojmovanja oblasti pri Arendt in Foucaultu glej v tem delu podpoglavje *Vprašanje oblasti v antični Grčiji*.

tradicijo politične teorije, ki je z dominantnim razumevanjem svobode kot svobodne volje umeščala pojem svobode v 'antipolitičen' kontekst suverenosti. Negativni pojem svobode, ki je skozi celotno zgodovino zahodne politični misli veljal za sredstvo omejevanja političnega, se je najbolj izrazito uveljavil v moderni tradiciji liberalizma in v sodobnem neoliberalizmu, kjer je politika zreducirana na vlogo zagotavljanja privatne svobode od politike ter predstavlja sredstvo varovanja življenjskega procesa: »Življenjski proces ni povezan s svobodo, pač pa sledi svoji lastni notranji nujnosti; in svobodnega ga je mogoče imenovati le toliko, kolikor govorimo o svobodno tekočem toku. Tu svoboda ni več niti nepolitičen cilj politike, pač pa samo obrobni pojav, ki v nekem smislu tvori meje, ki jih oblast ne sme prestopiti, razen če gre za samo življenje in njegove neposredne interese in nujnosti« (Arendt 2006, 158).

V delih Michela Foucaulta je možno zaslediti dve različici pojmovanja svobode: 1. Svoboda kot objekt in produkt oblasti; 2. Svoboda kot etična praksa.

Prvo pojmovanje je možno zaslediti v kontekstu Foucaultovih tematizacij disciplinarne in biopolitične oblasti, kjer je svobodi pripisana podoba polja, ki bodisi uhaja oblastnim razmerjem bodisi se tem razmerjem upira. Istočasno in vzporedno s pojmovanjem svobode kot objekta, na katerega se aplicira oblast, Foucault razume svobodo tudi kot polje, ki ga oblast producira in na katerega se nanaša pri izvajanju nadzora ter discipline. Tako na primer Foucault piše o velikem osvobajanju norcev v klasičnem obdobju ali o splošnem procesu humanizacije v času francoske revolucije, ki sta na prvi pogled odraza civilizacijskega napredovanja k stanju univerzalne svobode, kot o novih načinih oblastnega podrejanja. Ko Foucault govori o oblastni produkciji svobode, postavi svobodo v podobno povezavo s politično oblastjo, kot jo je naredila Hannah Arendt. V tem pomenu je pri obeh avtorjih svoboda v krožnem odnosu z oblastjo: svoboda producira oblast in oblast producira svobodo. Vendar v nasprotju s Hannah Arendt Foucault ne vzpostavlja pozitivne percepcije oblasti, zato svobode ne dojema kot cilja, ki bi ga želeli doseči zaradi njega samega, ampak kot instrumenta za doseganje politično-ekonomskih ciljev oblasti. V tem smislu Foucault ostaja vpet v tradicijo politične teorije, ki enači svobodo s suvereno voljo do oblasti. V Foucaultovi teoriji je možno zaslediti povezavo med svobodo in suverenostjo na dveh pojmovnih mestih: svoboda kot svoboda od oblastnih represij (pojmovanje svobode kot notranje svobode, ki ga najbolj izrazito zagovarja tradicija liberalizma) in svoboda kot produkt ter sredstvo oblastnih represij.

Pri drugi različici pojmovanja svobode kot etične prakse Foucault izhaja iz antične estetike eksistence. Moderno verzijo antične estetike eksistence Foucault najde v Kantovem eseju z

naslovom *Kaj je razsvetljenje?*, ki ga je Kant napisal leta 1784 za časopis 'Berlinische Monatschrift'. Kant na naslovno vprašanje odgovarja z razumevanjem razsvetljenstva kot izhoda iz stanja nedoletnosti, ki se kaže skozi ločitev uma od diktata avtoritete in skozi javno rabo uma. Foucaultu Kantovo besedilo predstavlja zgodovinsko neprecedenčno refleksijo sedanjosti, ki vzpostavlja modernost kot specifično držo ali etos do zgodovinske sedanjosti in do zgodovinskih pogojev subjektivacije. Po Foucaultu je Kantov esej primer kritične drže, ki jo zavzema subjekt do lastnega časa, v katerem se nahaja, in do samega sebe oziroma do lastne vpetosti v obstoječ zgodovinski trenutek. (Foucault 2008a, 252–256) Foucault tako v etosu modernosti, ki ga je na področju vednosti vzpostavil Kant, vidi štiri analitične prakse: 1. Analiza zgodovinskih pogojev konstituiranja subjektivnosti; 2. Ukinjanje razumevanja, ki enači razsvetljenje s humanističnim napredkom v spoštovanju človekovih pravic; 3. Uporaba genealoške in arheološke metode pri analizi prepleta med diskurzi in oblastjo; 4. Delo na samem sebi, ki lahko vzpostavlja transformativne oblike subjektivnosti in režimov oblasti. (prav tam, 261–265) Foucault je na primeru analize Kantovega eseja razglasil svojo metodo kritične ontologije. Pri Foucaultovi metodi kritične ontologije gre za prakticiranje svobode v obliki kritične analize in posledične transformacije moralnih kodeksov konstituiranja subjektivnosti. Kritična ontologija predstavlja t.i. 'politiko sebe', ki jo subjekt lahko izvaja na samem sebi le v kolikor predhodno vzpostavlja odnos skrbi do drugih subjektov. (Lešnik v Foucault 1998, 280) V tem pomenu individualizirana praksa izgradnje avtonomne subjektivnosti temelji na kritični zavesti o disciplinarnih učinkih obstoječih subjektivizacijskih praks, ki prizadenejo vse posameznike/posameznice.

Foucault se s svojo kritično ontologijo, ki temelji na razumevanju svobode kot etične prakse, približa Hannah Arendt in njenemu pojmovanju svobode. Podobno kot pri Foucaultovi kritični ontologiji je tudi pri Arendt svoboda razumljena kot delovanje oziroma praksa, ki je povezana s etiko skrbi v obliki političnega mišljenja oziroma razsojanja. Prav tako se Foucault s svojim pojmovanjem svobode kot etične prakse zavzema za politično delovanje, kar je primerljivo s povezavo, ki jo med svobodo in političnim delovanjem sklene Arendt. Foucault se s kritično ontologijo zavzema za politično delovanje v obliki volje do oblasti (Lukšič in Kurnik 2000, 204).³⁵ Politično delovanje, ki ga zagovarja Foucault, se izvaja skozi

³⁵ Kljub temu pa med Foucaultovo kritično ontologijo in razumevanjem svobode ter političnega delovanja pri Hannah Arendt obstaja bistvena razlika. Medtem ko pri Foucaultu kritično ontologijo lahko izvaja posameznik/posameznica, ločen/a od pluralne skupnosti, v kateri se nahaja, sta po Arendt politično delovanje in individualna volja vedno ločena. Po Arendt posameznik/posameznica lahko svobodno deluje le v kolikor deluje skupaj z drugimi.

kritično analizo institucij, načinov subjektivizacije in oblastnih razmerij. Cilj delovanja, h kateremu je usmerjena Foucaultova metoda kritične ontologije, je iskanje alternativnih subjektivnosti, ki bi spreobračale obstoječa razmerja dominiranja in podrejanja: »Politično delovanje po Foucaultu je potemtakem analiza institucij in načinov subjektivacije v naših družbah, odnosov oblasti, ki so jim inherentni, identificiranje točk upora in povezovanje teh točk v aktiven (kontra)družbeni konsenz, ki skozi razvijanje novih pomenov in praks prakticira nove oblike življenja in skupnosti. Foucaultova politična misel je misel skupnosti brez skupnosti« (prav tam, 210).

Po Hannah Arendt delovanje v javnem prostoru od posameznika/posameznice zahteva upoštevanje mnenj drugih oziroma sposobnost vživljanja v pozicije drugih, kar poimenuje z izrazom 'razširjen način mišljenja' (nem. 'eine erweiterte Denkungsart') (Arendt 2006, 222), ki ga prevzame iz Kantovega dela *Kritika razsodne moči*. Kant govori o 'razširjenem načinu mišljenja' v kontekstu svoje filozofije estetike in ga razume kot predpogoj za vzpostavitev razsojanja o lepem. Arendt je zavračala Kantovo uradno politično filozofijo, v kateri je videla apolitično favoriziranje kontemplativnega mišljenja, kar je bila karakteristika celotne tradicije zahodne politične misli, in je dejanski politični potencial našla v Kantovi estetiki. (prav tam) Arendt prenese Kantovo estetsko razsojanje, ki ima obliko 'razširjenega načina mišljenja', na politično delovanje in v njem vidi temeljno miselno sposobnost političnega delovanja: »Zmožnost razsojanja je specifično politična sposobnost prav v smislu, ki ga nakazuje Kant, torej kot sposobnost videti stvari ne samo z lastnega stališča, temveč v perspektivi vseh tistih, ki so prisotni« (prav tam, 223). Maurizio Passerin d'Entrèves v teoriji Hannah Arendt odkriva dva modela političnega delovanja, ki sta povezana z dvema oblikama razsojanja: 1. Agonalni ali heroični model delovanja, pri katerem je poudarek na pogumnih dejanjih in besedah izjemnih posameznikov. Po tem modelu je sposobnost razsojanja pripisana zgodovinarjem, poetom ali drugim pričam, ki lahko preko zgodbe obeležijo spomin na izjemna dejanja in besede. 2. Akomodacijski ali participativni model delovanja, pri katerem je v ospredju kolektivni proces odločanja med enakimi akterji in republikanski institucionalni okvir. Na ta model se veže pomen razsojanja kot 'razširjenega načina mišljenja', ki ga Arendt izpeljuje iz Kantove estetike. Po tem modelu je razsojanje sposobnost vsakega posameznika/posameznice, ki deluje v javnem prostoru. D'Entrèves trdi, da šele ko prvemu modelu dodamo drugega, ki ideal izjemne politične aktivnosti demokratizira in razširi na področje participativne demokracije, lahko celostno mislimo politično teorijo Hannah Arendt. (d'Entrèves 1994, 153–154)

Chungming Kang primerja Hannah Arendt in Michela Foucaulta na temelju njunega skupnega izhajanja iz Kanta in Nietzscheja. Arendt in Foucault povežeta Kanta z Nietzschejem z namenom preseganja Kantove analitične filozofije resnice, saj oba avtorja zavračata Kantovo uradno politično filozofijo, ki je temeljila na transcendentalnih moralnih resnicah oziroma na kategoričnem imperativu. Arendt in Foucault vidita političen potencial Kantove misli v 'ničejanskih' elementih njegove filozofije. Foucaultova kritična ontologija, ki jo je Foucault izpeljal iz Kantovih razmišljanj o razsvetljenstvu, je tako kantovska verzija Nietzschejeve ontologije. Koncept razširjenega načina mišljenja, ki ga je Arendt prevzela iz Kantove filozofije estetike, v teoriji Hannah Arendt predstavlja kantovsko verzijo Nietzschejeve objektivnosti. Kang trdi, da Arendt in Foucault demokratizirata Nietzscheja preko Kanta in politizirata Kanta preko Nietzscheja. (Kang 2005, 308–312)

Hannah Arendt piše o tem, da posameznik/posameznica skozi delovanje, ki ima obliko besed in dejanj, izraža 'kdo je' in ne 'kaj je' (Arendt 1996a, 186). 'Kdo je' človeka izraža človeško edinstvenost, ki je razvidna pričam (in nikoli samim akterjem) ter se v celoti pokaže retroaktivno preko pripovedovanja: »Bistvo neke osebe – ne narava človeka nasploh (ki za nas vsekakor ne obstaja), pa tudi končna vsota individualnih prednosti in pomanjkljivosti ne, temveč bistvo tega, kdo-nekdo-je (Wer-einer-ist) – lahko nastane in postane šele, ko življenje izgine in ko za sabo ne pusti ničesar drugega razen zgodbe« (prav tam, 203).

V Foucaultovi teoriji oblast proizvaja pluralnost, ki ni mišljena v smislu singularnosti oziroma edinstvenosti vsakega človeškega bitja, ampak v smislu identitet, ki so rezultat disciplinarne individualizacije. Foucault tako govori o homogenizacijski ali totalizacijski kot tudi o individualizacijski funkciji disciplinarne oblasti. Disciplinarna oblast preko norm homogenizira subjektivitete, ki so čiste razlike, v kategorije identitet. Identiteta pa za razliko od singularne razlike temelji na podobnosti, ki se vzpostavi preko ločitve od razlike oziroma od drugosti: »Normalizacijska oblast v določenem pomenu prisiljuje k homogenosti; hkrati pa individualizira, ko omogoča merjenje odmikov, določanje ravni, ugotavljanje posebnosti in koristno uporabo razlik, s tem da jih prilagaja drugo drugi« (Foucault 2004, 204).

Nekatere sodobne interpretacije (Blencowe 2010; Dolan 2005), ki trdijo, da po Hannah Arendt normalizacijska družba sili v konformizem oziroma v ukinjanje individualnosti, medtem ko ima po Foucaultu normalizacijska družba individualizacijske učinke, niso pravilne. Individualizacija, o kateri piše Foucault v kontekstu disciplinarne družbe, ni odraz človekove edinstvenosti, ampak predstavlja obliko konformizma oziroma družbeno tipično

obliko vedenja. V tem smislu so tudi delikventne identitete proizvod disciplinarne družbe in služijo reproduciranju konformističnih norm.

Po Hannah Arendt humanistične znanosti, o katerih govori Foucault, ne odgovarjajo na vprašanje, kdo je človek, ampak kaj je človek. V misli Hannah Arendt subjektivizacijska vednost, ki izhaja iz političnega delovanja, ne govori o skupnih značilnostih človeka kot pripadnika vrste, kar je osrednji predmet humanističnega in družboslovnega raziskovanja, ampak o edinstvenosti ter svobodi delujočega subjekta: »Kolikor smo 'kdo', nismo družbeni. Tisto, kar preučujejo družbene vede, pa so 'kaj-stva' ljudi. Družbena znanost se ukvarja s človekovim kaj-stvom, z njegovo tipkostjo in, heideggerjansko rečeno, s človekom kot vrsto bivajočega [...] Pri Hannah Arendt pa gre za eksistencialistično perspektivo, za vprašanje biti nekdo« (Kovačič 2012, 75).

Po Hannah Arendt razkrivanje samega sebe skozi delovanje zahteva pogum, saj v političnem prostoru ne gre za ohranitev individualnih življenj, ampak za ohranitev skupnega sveta. Političen akter javno izpostavi samega sebe z namenom obrambe skupnega dobrega in s tem tvega lastno življenje: »Pogum v političnem pomenu je potreben, da sploh stopimo v ta svet javnosti, ki nas bo preživel, pa ne zato, ker bi v njem prežale posebne nevarnosti, temveč ker je v njem izgubila veljavo skrb za življenje. Pogum osvobaja od skrbi za življenje, za življenje sveta. Pogum je potreben, ker v politiki nikoli primarno ne gre za življenje, temveč vedno za svet [...]« (Arendt 1987, 438).

Arendt svoja razmišljanja o tem, da je za politično delovanje potreben pogum, izpeljuje iz vzora antične Grčije. Podobna razmišljanja o povezavi med pogumom in sfero političnega so prisotna tudi v Foucaultovih zgodovinskih analizah. Foucault je govoril o neustrašnem govoru ('parrhesia'), ki so ga v antični Grčiji izrekli najboljši med svobodnimi državljani. Pri tem je šlo za kritiko demosa z namenom njegovega izboljšanja. Ta kritika, ki jo je svobodnemu državljanu za dolžnost nalagala svoboda, je od govorca zahtevala pogum, saj je njeno izrekanje vsebovalo nevarnost izgube življenja ali naklonjenosti s strani sogovorcev. S Sokratom in Platonom pa se politična 'parrhesia', ki je imela za cilj izgradnjo oziroma izboljšavo politične skupnosti, zreducira na etično 'parrhesio', katere cilj je bila izgradnja samega sebe skozi določen način etičnega življenja. Če se je v politični 'parrhesii' izrekala resnica, ki je imela status zakona (nomosa), resnica v etični 'parrhesii' razkriva določen način življenja (bíos). Sokrat in Platon sta poskušala združiti govor o etični izgradnji samega sebe s politično kritiko, saj sta etično 'parrhesio' postavljala za predpogoj dobremu vladanju. V prvih dveh stoletjih našega štetja pa 'parrhesia' postane popolnoma vezana na izrekanje

resnice o sebi in postane sredstvo, izključno namenjeno izgradnji individualnega življenja, v čemer Foucault vidi vzpostavitev temeljev za poznejšo krščansko prisilo po izpovedovanju grehov.³⁶ (Foucault 2009b)

Hannah Arendt in Michel Foucault s svojima političnima teorijama ne oblikujeta političnega programa emancipacije, ki bi ponujal jasen odgovor na vprašanje, kako se osvoboditi nezaželene oblasti (Foucault) ali kako prekiniti s procesom ukinjanja oblasti (Arendt). Podajanje programskega načrta, preko katerega bi se dosegalo želene cilje na področju političnega, bi bilo v popolnem nasprotju z mislijo Hannah Arendt, ki je v tovrstnih poskusih videla redukcijo političnega delovanja na ustvarjanje in s tem na nasilje. Če se Foucault s svojo metodo kritične ontologije približa programskemu ustvarjanju novega subjekta, se pojav novosti pri Hannah Arendt izmika možnosti načrtnega ustvarjanja. Po Arendt se lahko pojav delovanja, ki ima sposobnost ustvariti nekaj novega, spontano aktualizira zgolj takrat, ko se ljudje združijo z namenom ohranjanja in razširjanja svobode.

³⁶ Foucaultove tematizacije politične in etične funkcije govora v antični kulturi so tematsko ter zgodovinsko povezane z njegovimi analizami estetike eksistence v drugem in tretjem delu *Zgodovine seksualnosti*.

6 Antisemitizem in rasizem

Hannah Arendt se je v *Izvorih totalitarizma* lotila pregleda zgodovinskih pogojev, na temelju katerih se je oblikoval moderni antisemitizem, ki je postal osrednje ideološko sredstvo totalitarizma. Judje so v predmodernem obdobju Evrope vzpostavljali finančno-poslovne povezave z vladajočimi sloji, ki so jim v zameno nudili zaščito in privilegije. Politična emancipacija, ki so jo Judje doživljali od francoske revolucije dalje, je razširjala pravice na temelju statusa državljanstva, vendar je hkrati prenašala družbeno neenakost Judov na državni nivo (Kovačič 2012, 29). Judje so v modernosti ostajali ločeni od ostalih družbenih razredov, saj so zaradi finančnega poslovanja z državo ohranjali svoj privilegirani status: »Tako je v istem času in v istih državah emancipacija pomenila enakost *in* privilegije, uničenje avtonomije stare judovske skupnosti *in* zavestno ohranjanje Judov kot ločene skupine v družbi, odpravo posebnih omejitev in posebnih pravic *in* razširitev teh pravic na vse večjo skupino posameznikov« (Arendt 2003a, 56). Pozitivna diskriminacija, ki so jo Judje bili deležni s strani državnih oblasti, je vplivala na to, da so v očeh družbenih razredov, nastrojenih proti nastajajočim nacionalnim državam, dobili osovraženo podobo ideološkega reprezentanta države, kar je imelo za posledico pojav političnega antisemitizma. (Kovačič 2012, 30; Arendt 2003a, 71) Hannah Arendt je videla vzroke za apolitično nepremišljenost Judov, ki niso bili sposobni predvideti katastrofalnih posledic njihove izločenosti iz družbe in njihovega sodelovanja z vladajočo oblastjo, v odsotnosti politične tradicije judovske skupnosti (Arendt 2003a, 68). Hkrati pa so Judje nadomestili svoj boj za politično enakost s prizadevanji za družbeno enakost, ki so se izražala preko teženj po asimilaciji v večinsko družbo. Med strategije asimilacije³⁷, ki so se jih posluževali Judje, je spadala tudi konstrukcija izjemne osebnosti kot psihološke kategorije judovskega značaja, v kateri je elitna družba videla predmet zanimanja: »Iskreno toleranco razsvetljenstva in njegovo zanimanje za vsakega človeka je zamenjala bolesta sla po eksotičnem, nenormalnem in drugačnem. V družbi so različni tipi drug za drugim predstavljali eksotično, nenormalno in drugačno, a noben ni bil vsaj malo povezan s političnimi vprašanji« (Arendt 2003a, 118). Strategija doseganja vstopa v višje sloje družbe na podlagi karakternih izjemnosti, ki bi naj bile značilne za Jude, je imela za posledico, da se judaizem kot religiozna in politična kategorija pretvori v 'judovstvo' kot psihološko kvaliteto: »Judovsko poreklo, brez religioznih in političnih

³⁷ Gorazd Kovačič loči med tremi strategijami asimilacije, o katerih piše Hannah Arendt v *Izvorih totalitarizma*: 1. Sodelovanje v antisemitizmu; 2. Ukvarjanje z družbeno pravšnjo samopodobo; 3. Cilj postati fascinantna osebnost (Kovačič 2012, 33).

konotacij, ki je povsod postalo psihološka kvaliteta, se je spremenilo v 'judovstvo' in so ga poslej imeli za krepost ali pregreho« (prav tam, 136). 'Judovstvo', ki se je kot rasno-psihološka kategorija oblikovalo v kontekstu elitne družbe, je vplivalo na to, da so Judje postali glavni objekt družbenega sovraštva, usmerjenega proti razvoju modernega kapitalizma in družbene dvoličnosti, za označevanje katerega Arendt uporabi izraz 'antisemitizem drhali'. Z razširjanjem družbenega pogleda na Jude kot na rasno skupino, ki poseduje določene biološke preddispozicije, iz katerih izhaja specifičen karakter, pa pride do pojava rasnega antisemitizma. (Kovačič 2012, 35) Po Hannah Arendt so Judje s tem, ko so za svoj glavni cilj postavljali asimilacijo v družbo, ukinjali svojo sposobnost razsojanja in političnega delovanja ter povzročali razkol znotraj judovske skupnosti. Razpad judovske skupnosti se je odražal v preziru, ki so ga gojili neasimilirani Judje do povzpetniških Judov in v identifikaciji Judov, izločenih iz družbe, z družbeno predpisanim statusom izobčencev. (prav tam, 47)

Proizvodnjo delikventnih identitet v disciplinarni družbi, o kateri piše Foucault, je možno primerjati z analizo 'judovstva' kot specifične rasno-psihološke identitete pri Hannah Arendt. V prvem delu *Zgodovine seksualnosti* Foucault tako piše o identiteti homoseksualca, ki se je oblikovala z razvojem medicinske znanosti v 19. stoletju:

Homoseksualec 19. stoletja je postal osebnost: neka preteklost, zgodovina in otroštvo, značaj, način življenja; pa tudi morfologija, z indiskretno anatomijo in morda s skrivnostno fiziologijo. Nič na njem in v njem ne uhaja njegovi seksualnosti [...] Homoseksualnost se je pokazala kot eden od obrazov seksualnosti, potem ko je bila z izvajanja sodomije spuščena na nekakšno notranjo dvospolnost, na hermafrodizem duše. Sodomit je bil ponovno odpadnik, homoseksualec pa je postal vrsta (Foucault 2010a, 44).

Hannah Arendt na primeru Marcela Prousta poveže judovsko in homoseksualno identiteto. Obe identiteti sta postali 'pregrehi' ali 'rasno' predestinirani kvaliteti, ki sta v elitnih krogih pariških salonov v začetku 19. stoletja vzbujali kombinacijo gnusa in fascinacije. (Arendt 2003a, 132–134, 137)

Vendar se analiza razvoja rasnega antisemitizma pri Hannah Arendt od Foucaultove analize disciplinarne produkcije identitet razlikuje v štirih točkah: 1. *Proizvodnja identitete zunaj 'totalnih' institucij*. Pri Arendt je meščanski salon temeljna institucija, znotraj katere pride do oblikovanja judovske in homoseksualne identitete, medtem ko Foucault primarno mesto disciplinarne individualizacije najde v zaporu, norišnici in bolnici. Za razliko od Foucaulta, ki trdi, da se disciplinarna družba oblikuje preko razširitve zaporniških, psihiatričnih in

medicinskih tehnik nadzora na celotno družbo, Arendt izvore discipliniranja najde v sami družbi.³⁸ 2. *Poudarek na asimilaciji*. Pri Arendt disciplinarna proizvodnja delikventne identitete 'judovstva' in homoseksualnosti ne služi zgolj ciljem izključevanja (nadzorovanja in kaznovanja) določene skupine posameznikov/posameznic, kot je to možno trditi za Foucaultovo analizo, ampak tudi ciljem vključevanja oziroma asimilacije v večinsko družbo. Pri Arendt se sama vključitev dogaja preko izključitve, ki ima podobo fascinantne osebnosti. 3. *Soodgovornost discipliniranih subjektov*. Arendt govori o vlogi, ki jo je pri razvoju rasnega antisemitizma imela sama judovska skupnost (ločenost od družbe in zamenjava politične enakosti z družbeno enakostjo). Iz Foucaultove teorije je prav tako mogoče sklepati, da subjekti sodelujejo pri proizvodnji oblasti, ki jih disciplinira. Vendar pa s tem Foucault ne trdi, da so subjekti za lastno produkcijo disciplinarne oblasti tudi odgovorni. Foucault predstavlja disciplinarno oblast kot nekaj, kar se sicer oblikuje med ljudmi, a jih hkrati presega – disciplinarna oblast 'zagrabi' ljudi, brez da bi na to zavestno pristali ali jo zavestno producirali. V tem pomenu so v Foucaultovi teoriji subjekti popolnoma pasivni objekti disciplinarne oblasti in za svojo podrejenost niso odgovorni. 4. *Disciplinarna družba ukinja oblast*. Če je Foucault disciplinarno družbo razumel kot odraz moderne oblike oblasti, je disciplinarna družba pri Arendt sredstvo ukinjanja oblasti in politike.

Hannah Arendt v *Izvorih totalitarizma* piše o zgodovini rasne misli, ki je bila prisotna v Evropi v 18. stoletju. Ključno referenco pri obravnavi zgodovine rasne misli v Franciji predstavlja grof de Boulainvilliers, ki je francosko ljudstvo delil na avtohtone Galce, katerih potomstvo je v kontekstu razsvetljene Franciji pripadalo plemstvu, in Franke (Arendt 2003a, 222–227). De Boulainvilliersova teorija o zgodovini dveh konfliktnih ljudstvih, ki sta naseljevali francosko ozemlje, je bila sredstvo revolucionarnega boja proti monarhiji in je predstavljala rasno misel, saj za razliko od poznejšega rasizma ni zagovarjala bioloških razlik, ampak je poudarjala kulturno-zgodovinsko ločenost: » [...] Boulainvilliersova teorija še vedno obravnava ljudstva in ne ras; pravico do superiornosti nekega ljudstva postavlja na temelje zgodovinskega dejanja, zavojevanja in ne na fizično dejstvo, četudi omenjenemu zgodovinskemu dejanju že pripisuje določen vpliv na naravne lastnosti zavojevanega ljudstva (prav tam, 224). V kontekstu francoske rasne misli Arendt omenja tudi grofa Arthurja de Gobineauja, ki je leta 1853 napisal *Esej o neenakosti človeških ras*, na katerega se naslonijo

³⁸ Možna je tudi interpretacija, ki v salonu vidi družbene oblike discipliniranja, prvotno prisotne v 'totalnih' institucijah, o katerih piše Foucault.

rasistične ideologije v 20. stoletju. Gobineau je nadaljeval rasno misel grofa de Boulainvilliersa in je svaril pred zatonom človeštva, ki ga lahko povzroči mešanje ras. (prav tam, 233–238) Nemška rasna misel, ki je Nemcem pripisovala plemiško poreklo, se je razširila v času Napoleonove nadvlade v Prusiji in je bila uporabljena kot sredstvo združevanja naroda proti tuji nadvladi Francozov (prav tam, 227–233). Podobno kot v Nemčiji je cilj angleške rasne misli, med predstavnike katere Arendt uvršča Edmunda Burka, prav tako nacionalistično poenotenje, do katerega je prišlo preko razširjanja predstave o plemiškem poreklu Angležev (prav tam, 238–248). Arendt trdi, da je rasna misel 18. stoletja kljub etnično-zgodovinskim delitvam, na podlagi katerih so potekali politični boji, vsebovala idejo univerzalne enakosti in razuma vseh ljudi, ki pa se je začela krhati z ukinitvijo suženjstva v ZDA in v Angliji, ko so ljudje bili soočeni s problemov sobivanja, in s pojavom darvinizma (prav tam, 241, 242–244).

Po Hannah Arendt pride do preoblikovanja rasne misli v rasistično ideologijo s pojavom imperializma. Arendt trdi, da imperializem tvori povezava med evropskimi lastniki kapitala, ki so svojo kapitalistično ekspanzijo dosegali zunaj omejitev evropske nacionalne države, in ljudmi brez dela, izvrženci kapitalističnega sistema, za poimenovanje katerih Arendt uporabi izraz drhal (prav tam, 205–217): »[...] drhali ni mogoče istovetiti z rastočim delavskim razredom v industriji, seveda tudi ne z narodom kot celoto; sestavljajo jo namreč izvržki vseh razredov« (prav tam, 215). Rojstno mesto rasističnega dominiranja in podrejanja Arendt najde pri Burih, holandskih priseljencih v Južni Afriki, ki so zaslužnili domorodce in niso bili navezani na noben teritorij (prav tam, 256–263). Po Hannah Arendt se je rasizem vzpostavil kot nadomestek kolektivno kohezivnega elementa države oziroma nacije na koloniziranih območjih Afrike. Evropski imperializem je vzporedno z rasizmom vzpostavil tudi birokracijo kot nov tip oblasti. (prav tam, 249)

Zygmunt Bauman v delu *Moderna in holokavst* sledeč teoriji Hannah Arendt trdi, da modernost ni kavzalno vodila v holokavst, je pa z razvojem birokracije in rasizma kot družbenega inženiringa oblikovala pogoje možnosti, ki so se iztekli v totalitarizem. Čeprav Bauman birokracijo razume na 'funkcionalistično-strukturen' način (Jalušič 2009, 121), torej kot desubjektiviran sistem, in s tem prihaja v nasprotje z mislijo Hannah Arendt, ki je tudi pri birokraciji kot vladavini Nikogar izpostavljala odsotnost človeške sposobnosti delovanja in s tem individualno ter kolektivno odgovornost, je s svojim osredotočenjem na značilnost birokratske delitve dela pomembno osvetlil razloge za totalitaristično ukinitvev razsojanja, o čemer piše tudi Arendt v *Izvorih totalitarizma* in v *Eichmann v Jeruzalemu*. Birokratska

delitev dela na mnogotere funkcije, ki je predstavljala temeljni mehanizem, skozi katerega je deloval totalitarizem, je omogočila akterjem, da so lahko abstrahirali povezavo med opravljanjem svojih nalog in končnim rezultatom celote dela, kar je imelo za posledico izgubo moralnega vrednotenja ukazanih dejanj. Prav tako so bile naloge, izvedene v birokratskem ustroju totalitarizma, zreducirane na instrumentalno funkcijo, saj so bile vrednotene zgolj iz vidika tehnične učinkovitosti, kar je omogočilo spregled pozicije tistega/tiste, proti kateremu/kateri so bile naloge usmerjene. Pomemben pogoj za izgubo sposobnosti etičnega razsojanja znotraj birokratskega sistema, ki ga izpostavlja Bauman, je bila tudi dehumanizacija žrtev s pomočjo njihove izolacije v getih. Bauman s tematizacijo judovskih getov in nacističnega izrabljanja administracije judovskih skupnosti pomembno osvetli vlogo judovskih svetov pri izvajanju nacističnega načrta, kar je najbolj kritiziran in nerazumljen vidik dela Hannah Arendt *Eichmann v Jeruzalemu*.³⁹ Iluzija možnosti racionalne izbire, ki bi omogočala preživetje, je za Baumana tisti ključni element prevare, zaradi katerega so judovski svetovi izgubili sposobnost moralnega razsojanja. (Bauman 2006)

Foucault tematizira rasizem skozi analizo zgodovine diskurzov, v katerih je kategorija rase sredstvo za izvajanje oblastnih bojev. Filozofsko-pravni diskurz, ki je bil skozi celotno obdobje predmoderne Evrope reprodukcijsko sredstvo suverene oblasti, konec 16. stoletja začne izgubljeni svojo hegemonsko pozicijo. Boji proti monarhiji v Franciji in Angliji v 17. stoletju so se oblikovali na temelju zgodovinsko-političnega diskurza, ki je družbeno ter politično realnost interpretiral skozi imaginarij rasnih vojn. Skozi zgodovinsko-političen diskurz sta dva bojujoča se tabora – z aristokracijo in meščanstvom na eni strani ter monarhijo na drugi – postala dve nasprotni rasi, ki imata ločeni kulturni zgodovini. Rasa je v zgodovinsko-političnem diskurzu etnična in ne biološka kategorija, pri čemer rasni konflikt nima forme hierarhiziranega boja, v katerem bi si ena rasa prizadevala za nadvlado, ki je

³⁹ Hannah Arendt je postala osovražena avtorica znotraj judovskih skupnosti in akademskih krogov zaradi sledečega zapisa v delu *Eichmann v Jeruzalemu*: »Povsod, kjer so živeli Judje, so bili priznani judovski voditelji, in to vodstvo je skoraj brez izjeme tako ali drugače, iz tega ali onega razloga, sodelovalo z nacisti. Vsa resnica je bila, da bi v primeru resnične neorganiziranosti in odsotnosti voditeljev med judovskim ljudstvom res vladala kaos in velika beda, vendar pa bi skupno število žrtev le stežka doseglo štiri in pol do šest milijonov« (Arendt 2007, 149). Kritiki so ji prav tako očitali posmehljiv ton, s katerim je v delu *Eichmann v Jeruzalemu* opisovala nacistične grozote. Arendt je na očitke o njenem tonu pisanja odgovorila z opazko o banalnosti Eichmanna, ki jo je silila v smeh: »Vem pa nekaj: verjetno bi se smejala še tri minute pred gotovo smrtjo. In to, pravite, naj bi bil ton. Ton je seveda pretežno ironičen. In to je popolnoma res. Ton je v tem primeru dejansko človek« (Arendt 1996b, 21).

očiščena inferiornih 'pod-ras', ampak gre za spopad dveh enakovrednih kultur. V primerjavi s filozofsko-pravnim diskurzom nosilec zgodovinsko-političnega diskurza ni več univerzalen subjekt, ki zagovarja transcendentalno resnico, ampak resnica postane predmet boja med partikularnimi subjektnimi pozicijami. Foucault nadalje trdi, da v 19. stoletju, ko se vzpostavi diskurz razrednega boja, ki družbeno-politične antagonizme interpretira iz vidika rase kot biološke kategorije, pride do diskurzivnega preoblikovanja iz zgodovinsko-kulturnega imaginarija rasnih vojn v rasno-biološke boje za preživetje. Biološko-rasističen diskurz tako nadomesti uravnoteženo binarnost zgodovinsko-političnega diskurza z biološko homogenostjo ene rase, ki se bori proti notranjim pojavom 'bolezenskih' odklonov. Če je bil zgodovinsko-političen diskurz sredstvo upora zoper suvereno oblast in je tako predstavljal zgodovinsko točko vznika marginaliziranih družbenih skupin na nivoju hegemonskih bojev za oblast, je biološko-rasističen diskurz ponovno izhajal iz dominantnih centrov oblasti. Foucault tako trdi, da pride ob koncu 19. stoletja do pojava državnega rasizma. (Foucault 2003, 49–62)

Z zgodovinsko-političnim diskurzom Foucault tematizira rasno misel, o kateri piše tudi Arendt v *Izvorih totalitarizma*. Tako kot je Arendt pri zgodovini francoske rasne misli izpostavila grofa de Boulainvilliersa, tako se je tudi Foucault v kontekstu zgodovinsko-političnega diskurza navezal na Boulainvilliersa. Foucault je Boulainvilliersovo misel razumel kot teorijo rasnih vojn, ki je odražala diskurz francoske revolucije. Po Foucaultu se je znotraj diskurza francoske revolucije vzpostavila filozofija zgodovine, ki zgodovino razume kot ciklični proces, razvijajoč se preko bojev. S francosko revolucijo ustava tako ni bila več razumljena skozi filozofsko-pravni diskurz, v katerem je bila pravni dokument, ki ga sklene ljudstvo s suverenom, ampak je postala produkt bojev. (prav tam, 190–193)

Foucault v kontekstu zgodovinskega razvoja od zgodovinsko-političnega diskurza do biološko-rasističnega diskurza govori o razliki med starim oziroma tradicionalnim antisemitizmom in modernim antisemitizmom. Tradicionalni antisemitizem je bil utemeljen na zgodovinsko-političnem diskurzu, ki je do Judov vzpostavljajal distanco na podlagi predstav o njihovi zgodovinski in kulturni tujosti. Moderni antisemitizem pa se pojavi ob koncu 19. stoletja in predstavlja obliko državnega rasizma, ki Jude označi za degenerirano vrsto znotraj evropske rase: »Na tej točki so postali Judje videni kot – in so bili opisani kot – rasa, ki je bila prisotna znotraj vseh ras in katere biološko nevaren karakter je na strani Države zahteval določeno število mehanizmov zavrnitve in izločitve« (prav tam, 89).

Foucault je prav tako zapisal, da biološki rasizem kot politično ideologijo najprej uporabijo socialisti v obliki antisemitizma: »Nove oblike antisemitizma v socialističnih vrstah so podaljški teorije o izrojenosti [...] To lahko najdemo v socialistični literaturi vse do afere

Dreyfus. Predhitlerjanstvo, desni antisemitski nacionalizem, bo leta 1910 prevzel povsem iste izjave« (Foucault 2008a, 225).

Za razliko od Hannah Arendt Foucault ni tematiziral neevropskega konteksta, zato je v svojih analizah izpuščal imperializem. Kljub temu pa se v enem od svojih predavanj na Collège de France med letoma 1975 in 1976 dotakne tematike tega, kar Arendt poimenuje kot kontinentalni imperializem oziroma plemenski nacionalizem, ki se razvije na območju Srednje in Vzhodne Evrope: »Celotne serije kolonialnih modelov so bile prenesene nazaj na Zahod in rezultat je bil ta, da je Zahod lahko prakticiral nekaj podobnega kolonizaciji, ali notranji kolonializem, na sebi« (Foucault 2003, 103). Arendt je specifično plemenskega nacionalizma videla predvsem v njegovih nadnacionalnih težnjah: »S prekomorskim imperializmom mu je bilo skupno pojmovanje ozkosti nacionalne države, v nasprotju z njim pa niso bili toliko njegovi ekonomski argumenti, ki so konec koncev kar pogosto izražali pristne nacionalne potrebe, temveč 'razširjena plemenska zavest', ki naj bi združila vse ljudi podobnega izvora, neodvisno od zgodovine in ne glede na to, kje so živeli« (Arendt 2003a, 295). Foucault pri kolonializmu izpostavi 'bumerang učinek' na Evropo, o čemer piše tudi Arendt v *On Violence*: »Strah zbujujoč bumerang učinek 'vlade podrejenih ras' (Lord Cromer) na domačo vlado v imperialističnem obdobju je pomenil, da se bo nasilna vladavina v daljnih ozemljih končala z učinkovanjem na vlado Anglije, da bodo zadnja 'podrejena rasa' Angleži sami« (Arendt 1970, 54).

Foucault je umeščal moderni rasizem v kontekst pojavnosti biopolitike v 19. stoletju. Rasizem je po Foucaultu mesto preloma, skozi katerega se lahko znotraj oblasti, ki je usmerjena k razširjanju moči življenja, izvaja ubijalska moč suverene oblasti: »Kaj pravzaprav je rasizem? Kot prvo je sredstvo, da se v območje življenja, za katerega je oblast prevzela odgovornost, končno uvede neki prelom: prelom med tistim, kar mora živeti, in tistim, kar mora umreti. [...] V tem je prva funkcija rasizma, namreč da razdrobi, da ustvari zareze znotraj biološkega *kontinuum*, na katerega se nanaša bio-oblast« (Foucault 2007a, 102).

Hannah Arendt veže pojav rasizma na ekonomsko-politično situacijo v Evropi v 19. stoletju, ko pride do ekspanzije kapitalizma in razpada nacionalne države. Foucault vidi izvore rasizma v ekonomsko-populacijskih dejavnikih v času vzpona industrijskega kapitalizma (rast prebivalstva, pojav endemij, zmanjševanje revščine, napredek medicine). Po Foucaultu pride do vpeljave rasizma z vstopom populacije na raven političnega. V tem smislu je problem rasizma tako pri Foucaultu kot pri Arendt problem množic. Pri Arendt gre za problem

odvečnih množic, pri Foucaultu pa za problem heterogenih množic oziroma populacij. Za oba pa je razizem pomemben element znotraj totalitarizma 20. stoletja.

7 Totalitarizem

Pojav totalitarizma v 20. stoletju je za Hannah Arendt in Michela Foucaulta dogodek, ki v celoti določa njuno raziskovalno perspektivo. Arendt v predgovoru k *Izvorom totalitarizma* zapiše: »Vsekakor pa je bil to [poraz nacistične Nemčije, op. a.] prvi možni trenutek, da bi artikulirali in obdelali vprašanja, s katerimi je bila moja generacija prisiljena živeti večino svojega zrelega življenja: *Kaj se je zgodilo? Zakaj se je zgodilo? Kako se je moglo zgoditi?*« (Arendt 2003a, 25). Po Foucaultu je dogodek totalitarizma vplival na to, da je osrednje vprašanje 20. stoletja namenjeno fenomenu oblasti: »Navsezadnje je 20. stoletje poznalo dve veliki bolezni oblasti, dve vročici, ki sta skrajno pretirano izražanje oblasti potisnili zelo daleč. Ti veliki bolezni, ki sta obvladovali osrčje, sredino 20. stoletja, sta seveda fašizem in stalinizem«⁴⁰ (Foucault 2007a, 30). Alessandro Fontana in Mauro Bertani v spremni besedi k izdaji Foucaultovim predavanjem na Collège de France med letoma 1975 in 1976 zapišeta: »Če je rekel [Foucault, op. a.], da je bilo vprašanje devetnajstega stoletja vprašanje revščine, je vprašanje, ki sta ga postavila fašizem in stalinizem, vprašanje oblasti: 'premalo bogastva' na eni strani in 'preveč oblasti' na drugi« (Fontana in Bertani v Foucault 2003, 275).

Hannah Arendt v *Izvorih totalitarizma* govori o izvornih elementih, ki so se v določenem trenutku 'izkristalizirali' (Arendt 2003a, 17) oziroma so se združili v totalitarizem. V tem smislu antisemitizem in imperializem kot glavna izvorna elementa totalitarizma ne predstavljata vzroka, ki je neizogibno in po lastni nujnosti vodil v totalitarizem, ampak neodvisna fenomena, naključno združena v totalitarizem. Arendt preučuje totalitarizem po epistemološkem načelu nevzročnosti, ki posamezne dogodke ne postavlja za vzroke kasnejših dogodkov, ampak jih razume kot zgolj koordinate možnega, in po načelu aposteriornega razkritja geneze dogodkov, po katerem dogodek šele za nazaj razkrije svoje izvore (Kovačič 2012, 39).

Hannah Arendt izvore totalitarnih gibanj, ki se pojavijo v Evropi po 1. svetovni vojni, najde v razpadu razredne družbe (Arendt 2003a, 395–398). Zlom razredne družbe, ki ima svoj izvor v imperialističnem zlomu evropske nacionalne države, vpliva na pojav odvečnih množic⁴¹,

⁴⁰ Zdi se, da je Foucault na določenih mestih uporabljal laični diskurz, v katerem se ne vzpostavlja razlikovanja med italijanskim fašizmom in nemškim nacizmom, zato se za označevanje obojega pogosto uporablja izraz fašizem. Tudi v zgornjem citatu lahko rabo besede fašizem razširimo na nacizem.

⁴¹ Čeprav ima pojav odvečnih množic svoje izvore v imperializmu, kjer je prišlo do povezave med drhaljo in kapitalisti, in čeprav predstavniki drhali postanejo totalitarni vodje množic, se množice razlikujejo od drhali po

znotraj katerih se nahajajo atomizirani oziroma drug od drugega izolirani posamezniki/posameznice: »Samo tam, kjer so velike množice odvečne in jih lahko pogrešamo brez katastrofalnih rezultatov depopulacije, je totalitarna vladavina, ki jo ločujemo od totalitarnega gibanja, sploh mogoča« (prav tam, 393). Posamezniki/posameznice, ki so bili nagnjeni v odvečne množice, so izgubili svoje mesto v svetu in so s tem bili porinjeni v stanje osamljenosti ter izkoreninjenosti: »Biti izkoreninjen pomeni ne imeti mesta v svetu, ki bi ga drugi priznali in zagotavljali; biti odvečen pomeni ne spadati v svet na splošno« (prav tam, 572). Pri tem je imela totalitarna ideologija vlogo stabilizatorja realnosti in identitete, ki so ju izgubile množice v stanju izkoreninjenosti. Odvečnost in izguba javnega prostora, v katerem prihaja do medčloveških interakcij, sta zreducirala človeško sposobnost mišljenja, pogojeno s pluralnostjo perspektiv, na sposobnost logičnega sklepanja, vsebino katerega je zapolnila totalitarna misel o evolucionističnem procesu zgodovine (prav tam, 574–575): »Upor množic proti 'realizmu', zdravemu razumu in vsem 'verjetnostim sveta' (Burke) je bil posledica njihove atomizacije, njihove izgube družbenega statusa, med katero je izginilo celotno območje medsebojnih odnosov, v okviru katerih je zdrav razum smiseln« (prav tam, 437). Zaporo pred vdorom zunanje, 'ne-totalitarne' realnosti, ki bi pristašem totalitarizma lahko obudila zmožnost mišljenja, je nudila sama organizacijska strukturiranost totalitarnega aparata. Frontne organizacije, člani stranke in militantne skupine so kot čebulne plasti ovijali drug drugega ter si tako medsebojno krepili vero v totalitarno realnost. (Arendt 2003a, 450–475; 2006, 104–105) V centru gibanja se je nahajal Vodja, ki je prevzemal odgovornost za vsako storjeno dejanje kateregakoli/katerekoli člana/članice njegovega gibanja: »Ta popolna odgovornost za vsako dejanje in ta popolna identifikacija z vsemi njegovimi funkcionarji imata zelo praktične posledice: nihče nikoli ne pride v situacijo, v kateri mora odgovarjati za lastna dejanja ali pojasniti razloge zanje« (prav tam, 462).

V delih in predavanjih Michela Foucaulta je možno zaslediti tri načine obravnave totalitarizma:

1. *Totalitarizem kot biooblast*. Foucault razume totalitarizem kot ekstremno obliko biopolitične in disciplinarne oblasti, ki dosega disciplinarno produkcijo življenja

njihovem popolnem zavračanju vseh obstoječih družbenih okvirjev: »Množice in drhal imajo samo eno skupno lastnost, namreč to, da so oboji postavljeni izven vseh družbenih vej in normalnega političnega zastopstva. Množice v nasprotju z drhaljo, čeprav v sprevrženi obliki, ne prevzamejo standardov in stališč vladajočega razreda, temveč odražajo in na nek način izpridijo standarde in stališča v smeri javnih zadev vseh razredov« (Arendt 2003a, 397).

populacije preko izvajanja suverene pravice do ubijanja nad lastno populacijo: »Nedvomno je bil nacizem najbolj naivna in najbolj pretkana kombinacija – in eno je bilo posledica drugega – blodenj krvi in napadov disciplinske oblasti« (Foucault 2010a, 142). Sredstvo za izvajanje suverene oblasti znotraj totalitarizma kot biooblasti je predstavljal rasizem: »V grobem menim, da rasizem zagotavlja funkcijo smrti v ekonomiji bio-oblasti v skladu z načelom, da je smrt drugih biološka okrepitev samega sebe, kolikor pripadamo neki rasi ali populaciji oziroma kolikor smo element neke enotne in žive pluralnosti« (Foucault 2007a, 104).

2. *Totalitarizem kot disciplinarna oblast par excellence*. Foucault je trdil, da je totalitarizem razširil suvereno pravico do ubijanja na vsakega/vsako posameznika/posameznico in je v tem smislu predstavljal popolnoma dovršeno obliko disciplinarne oblasti, saj so posamezniki/posameznice nadzirali drug drugega oziroma se je vsak posameznik/posameznica nahajal/a tako v vlogi suverena kot v vlogi podložnika: »V nacistični družbi torej vendarle imamo nekaj izrednega: gre za družbo, ki je bio-oblast absolutno posplošila, a ki je hkrati posplošila tudi suvereno pravico do ubijanja« (prav tam, 106).

Vendar Foucaultovo razumevanje totalitarizma kot skrajne oblike disciplinarne oblasti, ki deluje na način individualizacije suverene oblasti, ne ponuja okvirja za analizo totalitarnih značilnosti, na katere je opozorila Arendt v svoji študiji o Adolfu Eichmannu, v naslednjih točkah: 1. *Analiza subjektivnih vzrokov*. Foucault ni analiziral vzrokov, ki so privedli do tega, da so posamezniki/posameznice množično sodelovali pri iztrebljanju Judov. Za razliko od Foucaulta se je Arendt pri spremljanju sodnega procesa proti Eichmannu spustila na raven subjektov in je pojav množičnega izvajanja pobojev razumela v okvirih ukinjene sposobnosti mišljenja ter razsojanja. Foucault svoje analize totalitarizma ni izpeljal iz vprašanja, kako je bilo mogoče, kot je to storila Hannah Arendt, saj totalitarizma ni razumel kot popolnoma nov dogodek, ampak zgolj kot nadgradnjo moderne biooblasti in klasične suverene oblasti. 2. *Razumevanje neprecedenčnosti genocidnega zločina*. Arendt v delu *Eichmann v Jeruzalemu* pokaže, da je Eichmann zagrešil zločin genocida oziroma 'administrativnega poboja' (Arendt 2007, 331), ki ga predhodna zgodovina ni poznala. S tem ko je Foucault totalitarizem označil za primer disciplinarne družbe *par excellence*, ki zgolj razširja in individualizira suvereno oblast, je iz razumevanja totalitarnih tehnik ubijanja izločil moment novosti. Tehnike nadziranja in kaznovanja v Foucaultovem pojmovanju disciplinarne družbe služijo utilitarnim ciljem, medtem ko je Arendt trdila, da zločin genocida, ki se pojavi v totalitarizmu, ni služil

ničemur drugemu kot množičnemu uničevanju človeške pluralnosti: »Šele ko je nacistični režim razglasil, da nemški narod ne le noče Judov v Nemčiji, temveč želi tudi celotni judovski narod izbrisati z obličja Zemlje, se je pojavil nov zločin, zločin proti človečnosti – v smislu zločina ‘proti statusu človeka’ ali proti sami človeški naravi« (prav tam, 309). V disciplinarni družbi vsak najmanjši element individualnosti prispeva k reprodukciji oblasti, zato noben človek ni odvečen, ampak je nepogrešljivi člen oblasti. V tem smislu bi disciplinarna družba *par excellence* obstajala tam, kjer odvečnost ne bi bila mogoča in kjer ne bi bilo potrebnega nobenega nasilja, ki bi ljudi prisilil k delovanju v skladu z oblastjo. Disciplinarna družba *par excellence* bi tako bila absolutno harmonizirana družba konformizma. Po Hannah Arendt pa totalitarizem proizvaja odvečne skupine ljudi, ki jih ni mogoče normalizirati in vključiti v mehanizme delovanja oblasti, ampak jih je mogoče zgolj iztrebiti.⁴²

3. *Analiza individualne odgovornosti*. Foucault razume normo kot produkt oblasti-vednosti in pri tem normaliziranih dejanj ne presoja iz vidika širših etičnih načel. Iz tega vidika obstaja možnost, da Foucault Eichmannu ne bi pripisal krivde za njegova dejanja, saj se je Eichmann zgolj vedel v skladu z normo dominantne oblasti. Po drugi strani pa Arendt trdi, da so Eichmannova dejanja sicer res proizvod norme, vendar to ni argument za oprostitev njegove krivde: »Običajno nemišljenje – nekaj, kar nikakor ni isto kot neumnost – je bilo krivo, da je postal [Eichmann, op. a.] eden največjih zločincev tega obdobja. In če je to ‘banalno’ in celo smešno, če človek pri najboljši volji ne more v Eichmannu najti nobene diabolične ali demonske globine, to še vedno ne pomeni, da gre za nekaj običajnega« (prav tam, 330). Po Hannah Arendt se odgovornost za storjena dejanja ne sme pripisovati domnevnim objektivnim strukturam, ampak zgolj konkretnim posameznikom/posameznicam (prav tam, 332–333, 341–342). Dokaz, da je v nacistični Nemčiji kljub sprevrženemu zakonu, ki je pravico do ubijanja podeljeval vsakemu/vsaki posamezniku/posameznici, obstajala možnost mišljenja in razsojanja, Hannah Arendt vidi v izjemnih primerih upora ter pomoči: »Politično rečeno, v pogojih terorja se bo večina

⁴² Rasistično pobijanje v nacizmu je Foucault lahko umestil v interpretativno shemo absolutne utilitarne disciplinarne oblasti zato, ker je svoje razumevanje izpeljeval iz pogleda totalitarne ‘realnosti’. V totalitarizmu je iztrebljanje odvečnih skupin ljudi bilo razumljeno kot sredstvo ‘očiščevanja’ degeneriranosti, ki je koristilo okrepitvi življenjskih moči naroda. Arendt prav tako piše o tem, da je totalitarizem temeljil na množicah, ki so se zaradi svoje odvečnosti zatele v stabilizacijsko miselnost totalitarne ideologije in jih je tako možno razumeti v foucaultovskem pomenu reprodukcijskega sredstva oblasti. Od totalitarne ‘realnosti’ distanciran pogled pa razkriva dejstvo, da niti množice niti njihove žrtve niso krepile totalitarne vladavine, ampak so zgolj bile sredstvo razširjanja destruktivnosti, ki ni služilo nobenemu višjemu cilju.

ljudi uklonila, nekateri pa ne, prav tako kot so se države, v katerih je bila predlagana dokončna rešitev, naučile, da bi se 'to lahko zgodilo' marsikje, vendar pa se ni zgodilo povsod. Človeško rečeno, to je vse, kar potrebujemo in vse, kar lahko zahtevamo, da bi ta planet ostal kraj, na katerem lahko živijo ljudje« (prav tam, 269).

3. *Totalitarizem kot ukinitve države*. V predavanjih na Collège de France v študijskem letu 1978–79, ki so posthumno izšla v publikaciji z naslovom *The birth of biopolitics*, je Foucault obravnaval nemški neoliberalizem⁴³.

Ključen zgodovinski dogodek, v odnosu do katerega se je vzpostavil nemški neoliberalizem, je bil nacizem. Nemški neoliberalci so trdili, da je državno regulirana in načrtovana ekonomija, ki jo je Nemčija vpeljevala konec 19. stoletja in na začetku 20. stoletja, vzrok za pojav nacizma. Po interpretaciji nemških neoliberalcev je nacizem posledica prekomerne krepitev državne moči (Foucault 2008b, 111). Foucault nasprotuje neoliberalnemu razumevanju nacizma kot ekstremne oblike državne suverenosti in tako kot Hannah Arendt trdi, da je v nacizmu prišlo do ukinitve države. Če so nemški neoliberalci trdili, da je nacizem posledica nemške ekonomske politike, ki je od konca 19. stoletja zavračala liberalizem, Foucault za vzpon nacizma krivi ravno liberalno minimaliziranje države. Foucault izpostavi tri značilnosti, ki kažejo na zlom države v nacizmu: 1. V nacizmu je država izgubila svojo pravno 'osebnost', saj je bila pravno definirana le kot instrument v rokah nemškega ljudstva, ki je bil temeljni nosilec prava. 2. Za nacistično državo ni bila značilna administrativna hierarhija, ampak ubogljivost. Različni nivoji države med seboj niso vzpostavljali komunikacijske povezanosti. 3. Nacistična država je bila popolnoma podrejena avtoriteti stranke. (Foucault 2008b, 106–112)

Foucault totalitarne države ni razumel kot intenzivirane verzije administrativne države 18. stoletja ali kot policijske države 19. stoletja. Za ključno značilnost totalitarne države Foucault ne postavlja birokracije, ampak strankarsko vladnost. Po Foucaultu protidržavni moment nacizma izhaja iz stranke, ki zasede osrednje mesto oblasti. Foucault nadalje opozarja, da se v posttotalitarnem obdobju soočamo z dvema oblikama izginjanja države: 1. Državno vladnost nadomešča strankarska vladnost; 2. Državna vladnost dobiva obliko (neo)liberalne vladnosti, ki državi prepoveduje

⁴³ Foucault pomembno vlogo pri zgodovinskem formiranju nemškega neoliberalizma pripiše t.i. ordoliberalcem, skupini nemških ekonomistov, ki so se združevali okrog revije 'Ordo' in so bili pripadniki Freiburške šole. Med predstavnike ordoliberalizma se uvrščajo Walter Eucken, Wilhelm Röpke, Franz Böhm, Alexander Rüstow (Foucault 2008b, 322).

poseganje na področje družbe in njenih ekonomskih procesov. (Neo)liberalizem kot tehnologija oblasti reducira državo na politično ekonomijo, ki spoznava naravne zakonitosti trga in zagotavlja njihovo svobodno realizacijo. (prav tam, 190–192)

Hannah Arendt totalitarizma ni razumela kot enostrankarskega sistema oziroma kot diktature. V tem pomenu je tudi ločevala med fašizmom in totalitarizmom. Če je pri fašizmu šlo za diktaturo, ki je imela obliko spojitve med državo in stranko, si je pri totalitarizmu stranka prizadevala za ločitev od države. Nacizem in stalinizem sta imela transnacionalne težnje in njuni stranki sta želeli ukiniti državo. V totalitarizmu je bila država zgolj kulisa, ki jo je totalitarna stranka uporabljala za lažno predstavljanje netotalitarnemu svetu. (Arendt 2003a, 334–335, 509–510)

8 Arendtovo branje Foucaultovih študij disciplinarnih institucij

V delu *On Revolution* Hannah Arendt piše o tem, da se je s francosko revolucijo pojavilo družbeno vprašanje na področju političnega. Z izrazom 'družbeno vprašanje' je označevala problematiko revščine, ki je postala osrednji predmet revolucionarnih prizadevanj: »Besede *le peuple* so ključne besede za vsako razumevanje francoske revolucije in njihovo konotacijo so določili tisti, ki so bili izpostavljeni spektaklu trpljenja ljudi, v katerega sami niso bili vključeni [...] Sama definicija besede je izšla iz sočutja in pojem je postal ekvivalent za nesrečo in žalost [...]« (Arendt 1990, 75). V revnih množicah, ki so s francosko revolucijo prvič v zgodovini začele razumevati svojo revščino kot političen problem, je Arendt videla vdor telesne nujnosti, prvotno vezane na sfero dela, v političen prostor. Po Arendt je francoska revolucija s politizacijo telesne nujnosti ukinjala političen prostor svobodnega delovanja. Iz vidika Hannah Arendt se lahko celoten Foucaultov opus, v katerem se loteva študij primerov institucij zapora, azila, norišnice in bolnice (dela *Rojstvo klinike*, *Nadzorovanje in kaznovanje* ter *Zgodovina norosti v času klasicizma*), ki vzniknejo oziroma doživljajo transformacijo za časa francoske revolucije, dotika področja družbe/družbenega⁴⁴ in ne področja političnega. V tem smislu lahko Foucaultova tri dela beremo kot dopolnilo k razumevanju družbenega vprašanja, ki mu Arendt v delu *On Revolution* pripiše pomembno vlogo pri političnem neuspehu francoske revolucije, vendar pri tem ne poda podrobnega opisa konteksta družbe/družbenega v Franciji ob koncu 18. stoletja.

V delu *Rojstvo klinike* Foucault piše, da je ob koncu 18. stoletja v Franciji prišlo do pojava politizacije telesnega, kar je bila posledica transformacij medicinske vednosti in prakse. V času francoske revolucije se je izoblikovala klinika kot osrednji prostor medicinske vednosti, znotraj katerega se je vzpostavila patološka anatomija, ki je usmerjala medicinski pogled iz površine telesa v globino trupla. Vzpostavitev klinike je bila povezana s pojavom populacijskih bolezni oziroma epidemij, zaradi katerih pride do politizacije medicine. (Foucault 2009a) V razsvetljeni Franciji se je medicina nacionalizirala in zdravje naroda postane skrb države. Medicinski diskurz se je umestil v politični diskurz revolucije in zdravnik je dobil politično vlogo: »Prva zdravnikova naloga je torej politična. Boj zoper

⁴⁴ Gorazd Kovačič v delih Hannah Arendt (*Izvori totalitarizma*, *Rahel Varnhagen*, *On Revolution* in *Vita activa*) najde tri vrste pojmovanj koncepta družba/družbeno: 1. Družbena neenakost oziroma statusna neenakost; 2. Družbeni konformizem in 3. Ekonomsko podružbljanje. Družbeno vprašanje, o katerem govori Arendt v 'O revoluciji', spada v pojmovanje družbe/družbenega kot statusne neenakosti, ki je bila pripisana revežem. (Kovačič 2012, 145–150)

bolezen se mora začeti z vojno proti slabim vladam. Človek ne more biti popolnoma in dokončno ozdravljen, če ni najprej svoboden [...]» (prav tam, 67).

Foucault v delu *Nadzorovanje in kaznovanje* analizira značilnosti disciplinarne oblasti na primeru kazenskega sistema v Franciji v 2. polovici 18. stoletja. V zaporu, ki je po Foucaultu začetna oblika disciplinarnih institucij, se je kaznovanje individualiziralo, saj se ni več sankcioniralo samega dejanja, ampak posameznika/posameznico, ki se mu/ji pripiše zločinsko identiteto. Prav tako cilj kaznovanja ni bila več zastrašujoča manifestacija represije, ampak prevzgoja. (Foucault 2004) Disciplinarna oblast, ki se po Foucaultu najprej pokaže v kazenskem sistemu revolucionarne Francije ob koncu 18. stoletja, je po Arendt družba/družbeno. Povezava med Foucaultovo analizo disciplinarne oblasti in konceptom družbe/družbenega se pokaže že na nivoju terminologije, ki jo v *Nadzorovanju in kaznovanju* uporablja Foucault. Foucault disciplinarno oblast označuje s pojmi 'politična anatomija' (prav tam, 36, 154), 'politična ekonomija telesa' (prav tam, 33) in 'politična tehnologija telesa' (prav tam, 34). S temi izrazi je Foucault poudarjal, da je ključna značilnost disciplinarne oblasti v njenem osredotočenju na telo: » [...] 'politična anatomija', ki je prav tako tudi 'mehanika oblasti'; opredeljuje, kako je mogoče imeti oprijem na telesu drugih, pa ne zgolj zato, da bi počela to, kar želimo, temveč zato, da bi delovala tako, kakor hočemo, s tehnikami, s hitrostjo in z učinkovitostjo, ki jo določamo. Disciplinarna tako izdeluje podrejena in izurjena telesa, 'krotka' telesa« (prav tam, 154).

Diskurz humanizacije v času francoske revolucije, po katerem je tudi zločinec postal nosilec človeškosti, o čemer piše Foucault v *Nadzorovanju in kaznovanju*, Arendt v *On Revolution* obravnava na primeru 'Deklaracije o pravicah človeka in državljana' (1789), kjer gre za razumevanje ljudi kot ljudi (ljudje *qua* ljudje), kot enakih po naravi, kar je posledica umestitve človeka v univerzalen zgodovinski proces:

[...] brez francoske revolucije je možno dvomiti v to, da bi se filozofija kdaj poskusila ukvarjati s področjem človeških zadev, to je, da bi odkrila absolutno resnico na področju, ki ga nadvladujejo človeška razmerja in medčloveški odnosi in je tako relativno po definiciji. Resnica, čeprav je bila predstavljena 'zgodovinsko', to je, bila je razumljena kot da se razkriva skozi čas in zato ni nujno bila veljavna za vse čase, je še vedno morala biti veljavna za vse ljudi [...]. Resnica se je morala nanašati na človeka qua človeka, ki kot svetna, oprijemljiva realnost, seveda, ni obstajal nikjer (Arendt 1990, 53).

Hannah Arendt trdi, da v francoski revoluciji naravno dejstvo revnega in trpečega življenja postane motor nujnega zgodovinskega procesa, ki vodi k svobodi, razumljeni kot negativni

svobodi civilnih pravic. Vdor 'naravnih ljudi' na področje političnega je imel za posledico, da se je francoska revolucija iztekla v nasilje. Roberspierrova diktatura se je spremenila v Vladavino Terorja, ker se je naravna dobrota množic lahko zoperstavila hinavščini kraljevske družbe le preko nasilja (prav tam, 99). Foucault na primeru reform kazenskega sistema pokaže, da humanizacija revolucionarne Francije oziroma pojav družbenega vprašanja, kot to imenuje Arendt, nima vzrokov v sočutju, ki so ga čutili revolucionarji do revnih množic. Po Foucaultu reformatorjev v času francoske revolucije pri zahtevah po spremembi kazenskega sistema iz sistema represije v sistem prevzgoje ni vodilo nekakšno avtentično sočutje, ki bi se, tako kot trdi Arendt, na področju političnega izrazilo v obliki pomilovanja (prav tam, 88), ampak težnja po učinkovitejši in ekonomični zaščiti privatne lastnine v nastajajoči množični družbi.⁴⁵ Reformatorji so želeli s spremembo mehanizmov kaznovanja odpraviti množičen pojav 'ilegalizma dobrin', ki je bil posledica bogatenja vse številčnejše populacije v 18. stoletju in vse večje družbene pomembnosti, pripisane lastnini. Hkrati so želeli odpraviti neučinkovito ekscesnost in finančno potratnost kaznovanja, ki je temeljilo na fizični represiji. V ta namen so navidezno humanizirali sistem kaznovanja z uvedbo disciplinarnih mehanizmov, ki je iz množic izvabljala produktivne učinke. Foucault je trdil, da je disciplina usklajevala množičnost populacije z ekonomsko produkcijo. Z demografsko rastjo prebivalstva v 18. stoletju je tako prišlo do pojava ekonomije produkcije, ki za razliko od fevdalne in monarhične ekonomije, temelječe na jemanju v obliki davkov, temelji na delu množic, iz katerih želi iztisniti čim večjo presežno vrednost. (Foucault 2004, 83–101) Foucault nadalje piše, da so se ljudski ilegalizmi, ki so jih povečini predstavljale tatvine privatne lastnine, v 19. stoletju politizirali, saj so postali sredstvo boja proti oblasti in

⁴⁵ Lynn Hunt v delu *Inventing Human Rights* zagovarja tezo, da diskurz o 'naravnih pravicah' oziroma o 'pravicah človeka', ki je botroval k oblikovanju 'Deklaracije o pravicah človeka in državljana' leta 1789, izhaja iz sprememb na nivoju kolektivnih percepcij, preko katerih se je razvila izkušnja empatije in individualne avtonomije (Hunt 2007, 35–58). Množična kultura pisemskih romanov v 18. stoletju je med bralci/bralkami vzpodbujala močno čustveno identifikacijo z liki, ki so bili izjemni zavoljo njihove individualnosti in ne družbeno-razredne pripadnosti: »[...] pisemski roman je pokazal, da imajo vsa sebstva to notranjost [...] in posledično, da so vsa sebstva na nek način enaka, ker so si podobna v njihovem posedovanju notranjosti« (prav tam, 48). Po Hunt je na razširjeno sposobnost empatije, ki se je izrazila v revolucionarnih težnjah po odpravi kazenskih praks mučenja v Franciji ob koncu 18. stoletja, vplivalo tudi vse bolj uveljavljeno razumevanje telesa kot avtonomne entitete, ločene od religijskega in političnega reda (prav tam, 70–112). V interpretaciji zgodovinskega nastanka človekovih pravic, ki jo poda Lynn Hunt, je tako možno najti arendtovsky in foucaultovsky tematizacijo francoske revolucije, iz katere pa je izpuščena kritična refleksija politizacije sočutja pri Hannah Arendt in humanizacije kaznovanja pri Michelu Foucaultu.

skorumpirani politični eliti, zato so bili intenzivno kriminalizirani. Hegemonska oblika kaznovanja postane zapor, znotraj katerega se proizvaja patološka identiteta prestopništva, vezana na nižji družbeni razred, ki je postala sredstvo nadzora širše družbe in je hkrati služila pridobivanju ekonomskih dobičkov na strani državne oblasti. (prav tam, 298–311)

Po Hannah Arendt je vzrok za neuspeh francoske revolucije tudi ta, da je sama sebe dojemala kot restavracijo rimske republike in ni izhajala iz lastne izkušnje novega dogodka, preko katere bi lahko vzpostavila stabilne politične institucije: »[...] zanašali so se [revolucionarji, op. a.] celo bolj na spomine iz antike in antične rimske besede so zapolnjevali s predlogi, ki so izšli iz jezika in literature, ne pa iz izkušnje in konkretnega opazovanja« (Arendt 1990, 120). Francoska revolucija namesto političnega sistema participativne demokracije oblikuje nacionalno državo s strankarskim sistemom reprezentativne demokracije, ki temelji na avtoriteti Rousseaujeve občne volje (prav tam, 76–77, 268–273). Foucault pa se v *Nadzorovanju in kaznovanju* dotakne dvojnega pomena, ki ga je imel rimski zgled za francosko revolucijo. Po Foucaultu Rim ni bil zgolj republika, ampak tudi visoko disciplinirana vojaška sila:

Ne smemo pozabiti, da je v času razsvetljenstva rimski zgled nasploh igral dvojno vlogo: za njegovim republikanskim obličjem je bila sama institucija svobode; za njegovim vojaškim obličjem pa je bila idealna shema discipline. Rim XVIII. stoletja in revolucije je Rim senata, a tudi Rim legije; Rim foruma, a tudi Rim vojaških taborov. Vse do cesarstva je rimska referenca dvoumno nosila pravni ideal državljanstva in tehniko disciplinskih postopkov (Foucault 2004, 163).

Arendt trdi, da je francoska revolucija s politizacijo družbenega vprašanja za svoj cilj postavila univerzalno uveljavitev in razširitev civilnih pravic, kar je bilo teoretsko podkrepjeno z Rousseaujevo družbeno pogodbo, preko katere se posameznik/posameznica odpove uveljavljanju individualnih interesov z namenom obvarovanja lastnega življenja, lastnine in svobode od političnega delovanja (Arendt 1990, 32). Foucault pa trdi, da so civilne pravice, vzpostavljene skozi teoretski okvir družbene pogodbe, hrbtina stran disciplinarne oblasti: »Pogodbo so si sicer lahko predstavljali kot idealen temelj prava in politične oblasti, panopticism pa je bil tehničen in univerzalno razširjen postopek prisile [...] ‘Razsvetljenstvo’, ki je odkrilo svoboščine, je iznašlo tudi discipline« (Foucault 2004, 243).

V delu *Zgodovina norosti v času klasicizma* Foucault piše o klasičnem obdobju zapiranja v 17. in 18. stoletju kot o obdobju velikega zapiranja ‘brezumnežev’ (norcev, beračev, revežev), ki je bilo povezano predvsem z moralno obsodbo revščine. V klasičnem obdobju je bila revščina dojeta kot odraz moralne sprijenosti človeka. (Foucault 1998) Z nastopom

razsvetljenstva pa revščina ni več moralno vprašanje, ampak postane ekonomsko vprašanje. V merkantilistični ekonomiji klasičnega obdobja je bil revež družbi odvečen, zato je bil zreduciran na moralni problem in zaprt, medtem ko v času razvoja industrijskega kapitalizma, v katerem populacija postane produkcijska sila, revež postane pomemben del družbe kot poceni delovna sila: »V merkantilistični ekonomiji za reveža ni bilo prostora, saj ni bil ne proizvajalec in ne porabnik: lenuh, potepuh in brezposelnež je sodil zgolj v zaporno ustanovo, izgnali so ga iz družbe in tako rekoč ločili od nje. Ko pa se je rodila industrija, ki je potrebovala delovne roke, je vnovič postal del narodovega telesa« (prav tam, 193). Konec 18. stoletja se tako zapira zgolj še norce, vendar ne več zato, da bi se jih kaznovalo, ampak da bi se jih ozdravilo. Po Foucaultu politizacija revščine, do katere pride v francoski revoluciji, ni izhajala iz sočutne želje revolucionarjev po odpravi revščine, tako kot piše Arendt v *On Revolution*, ampak iz težnje po vključitvi revščine v sistem kapitalistične produkcije.

9 Teorija Hannah Arendt v kontekstu interpretacij Foucaultove biopolitike

Foucault s svojo teorijo biopolitike zapolnjuje manko dveh teoretskih tradicij, ki združujeta življenje in politiko: naturalistične in politicistične (ang. 'politician') tradicije (Lemke 2011, 33). V kontekst naturalistične tradicije, ki življenje postavlja za model politike, se umešča izvor pojma biopolitika. Švedski politični znanstvenik Rudolf Kjellén leta 1916 razvije organicistični koncept države in pri tem uporabi pojem 'biopolitika'. Nacizem, ki je 'biologiziral' vsa politična in družbena razmerja, predstavlja ekstremno obliko prenosa Kjellénovega naturalističnega razumevanja države kot organizma v realnost. (prav tam, 9–15) V politicistični tradiciji pa je življenje objekt, na katerega se aplicira politika (prav tam, 23). Obe tradiciji postavljata življenje in politiko v hierarhičen odnos, medtem ko Foucaultov koncept biopolitike temelji na enakovredni prepletenosti ter medsebojni odvisnosti obeh fenomenov. Pri konceptu biopolitike, ki ga oblikuje Foucault, ne gre za preprosto projiciranje retorike iz sveta biologije na obstoječa družbena razmerja ali za politično objektiviziranje življenja s strani tradicionalnih političnih tehnik, ampak gre za novo obliko oblasti. (prav tam, 33–34) Thomas Lemke v delu *Biopolitics: An advanced introduction* piše o treh načinih obravnave koncepta biopolitike, ki jih je v sedemdesetih letih na različnih mestih znotraj svojega opusa razvijal Foucault: 1. Biooblast, ki prekinja s tradicijo suverenosti, v sebi združuje disciplinarno oblast ali 'anatomopolitiko' 17. stoletja in biopolitiko ali politiko človeške vrste iz 2. polovice 18. stoletja. Medtem ko se disciplinarna oblast aplicira na individualno telo, ki ga preko disciplinarnih in normalizacijskih tehnik dela produktivnega, se biopolitika preko regulacijskih tehnologij varnosti usmerja na populacijo s ciljem opolnomočenja življenjskih sil. 2. Oblikovanje modernega rasizma v 19. stoletju, do katerega je prišlo preko transformacije zgodovinsko-političnega diskurza, ki je družbeno-politična razmerja interpretiral skozi prizmo vojne ras, v biološko-rasističen diskurz, temelječ na ideologiji superiorne rase in njene notranje ogroženosti s strani bioloških odklonov ali degeneracij. 3. Pojav liberalizma kot tehnologije umetnosti vladanja v 2. polovici 18. stoletja, ki državo spremeni v instrument razvoja naravnih procesov populacije in zaščite svobode njenih tržnih izmenjav. Liberalna tehnika vladanja je skladna z biopolitiko kot novo obliko oblasti, ki je dopolnila disciplinarno oblast iz 17. stoletja. (prav tam, 34–50)

Genealoška metoda, s katero se Foucault loti analize biopolitike, izhaja iz vprašanja, kako deluje biopolitika. Foucault delovanje biopolitike ponazarja preko tridelne sheme vednost-

oblast-subjekt, s katero tematizira povezave med vednostmi o življenju človeka, tehnikami oblasti ter načini subjektivizacije.⁴⁶ (prav tam, 118–120)

Giorgio Agamben v delu *Homo sacer* zapiše, da Hannah Arendt v delu *Vita activa* tematizira vstop golega življenja na področje političnega, vendar pa v delu *Izvori totalitarizma* ni mogoče zaslediti biopolitične analize oziroma Arendt ne naredi povezave med *Vita activa* in *Izvori totalitarizma*: » [...] v *Human Condition* (angleški naslov dela *Vita activa*, op.a.) avtorica presenetljivo ne vzpostavi nobene povezave s prodornimi analizami, ki jih je pred tem posvetila totalitarni oblasti (v kateri manjka vsakršna biopolitična perspektiva) [...]« (Agamben 2004, 12). Agamben napačno predpostavlja, da je kolonizacijo političnega s strani življenjskih nujnosti v obliki dela, ki jo Arendt v *Vita activa* tematizira na primeru oblikovanja množične družbe, možno zajeti z izrazom 'biopolitika'. Če pomen pojma 'biopolitika' izpeljujemo zgolj iz formalno-terminološkega nivoja besede, torej kot zveze med 'bio' (biološko) in 'politika', ki pomensko kaže na obliko ali vrsto politike, katere specifična značilnost je biološko življenje kot njeno temeljno referenčno področje, potem pojma 'biopolitika' ni možno aplicirati na teorijo Hannah Arendt. Politizacija biološkega življenja za Arendt ne predstavlja nove oblike politike, ampak njeno ukinitvev. Vzpon dela na področje političnega Arendt razume kot vzpon 'antipolitike' oziroma družbe/družbenega, ki je posledica sistematičnega brisanja mej med temeljnimi sferami človeške pogojenosti tekom celotne zgodovine tradicionalne zahodne misli. Biopolitično razumevanje totalitarizma pri Hannah Arendt tako ni mogoče iz dveh razlogov: 1. Pojem 'biopolitika' je za Arendt oksimoron. Tam, kjer Foucault, in iz njega izhajajoč Agamben, vidi pojav biopolitike, Arendt

⁴⁶ Podobno kot Foucault si tudi Ferenc Fehér in Agnes Heller v delu *Biopolitics* zastavita vprašanje o delovanju biopolitike, ki ga aplicirata na analizo sodobnih biopolitičnih gibanj v osemdesetih in na začetku devetdesetih let. Vendar Fehér in Heller, ki biopolitiko razumeta kot regresijo političnega, obtožujeta povojno francosko filozofijo, predstavnik katere je zraven Sartra, Derridaja in Castoriadis tudi Foucault, da je s svojim estetskim in etičnim povzdigovanjem telesnega predstavljala intelektualni temelj, na katerem so se razvila sodobna biopolitična gibanja (Fehér in Heller 1994, 51–57). Avtorja trdita, da sodobna biopolitična gibanja s svojimi zahtevami po politizaciji privatnega, celostni kulturni transformaciji in favoriziranju pravice do ohranitve življenja pred pravico do svobodnega življenja razširjajo totalitaristične elemente znotraj konteksta sodobnih demokracij. Fehér in Heller kritiko sodobnih biopolitičnih gibanj usmerjata predvsem na mirovniška, okoljevarstvena in feministična gibanja, kar kaže na ideološko konservativno stališče, iz katerega avtorja izpeljujeta svojo analizo. (Fehér in Heller 1994) Poenostavljeno zavračanje emancipatornih vidikov civilnodružbenih gibanj iz konca 20. stoletja, ki ga podata Fehér in Heller, postavlja pod vprašaj znanstveno kredibilnost njunega dela.

govori o antipolitiki, ukinitvi političnega ali družbi/družbenem. Združitev biološkega in političnega za Arendt ni možna oziroma njuna združitev nujno vodi v ukinitve političnega. 2. Foucaultov pojem biopolitike se sicer lahko nadomesti s konceptom družbe/družbenega Hannah Arendt, vendar pa njene analize totalitarizma ni možno v celoti zvesti na pojav in razširitev družbenega v modernosti od konca 18. stoletja dalje. V *Izvorih totalitarizma* Arendt predstavi izvore (in ne vzroke) totalitarizma, ki sicer vsebujejo prvine družbenega (npr. konformistično vedenje Judov, podreditev evropskih nacionalnih držav kapitalistični logiki akumulacije in ekspanzije kapitala v času imperializma itd.). Kljub temu pa Arendt totalitarizem razume kot neprecedenčni fenomen, ki ni kavzalni učinek modernih trendov vzpona družbe/družbenega, ampak je njihova popolnoma nova kristalizacija.

Agamben trdi tudi, da se Foucault pri svoji tematizaciji biopolitike ne naveže na Arendt in ne tematizira taborišč kot biopolitičnih krajev *par excellence* (prav tam).⁴⁷ Foucault sicer res ne uvrsti taborišč v svojo analizo disciplinarnih institucij, vendar pri tem najbrž ne gre za nepremišljeno izpustitev, na kar opozori celo sam Agamben, ko zapiše, da taborišč ni mogoče primerjati z zapori, norišnicami in klinikami, ki jih analizira Foucault: »[...] analize taborišča ni mogoče vpisati v sled, ki so jo zarisala Foucaultova dela od *Zgodovine norosti* do *Nadzorovanja in kaznovanja*. Taborišče kot absolutni kraj izjeme je topološko različno od preprostega kraja zapiranja« (prav tam, 30). Taborišča so od industrijskih tovarn prevzela disciplinarne tehnike, ki so se osredotočale na telo kot na delovno silo, in kot prostori zapiranja so zagotovo vsebovala zaporniške oblike nadzora, vendar pa jih ni možno umestiti v utilitarno logiko disciplinarne družbe, o kateri piše Foucault. Če Foucault v ozadju disciplinarnih institucij razkriva ekonomske in družbeno-normalizacijske interese, torej posebno politično-ekonomsko racionalnost, so taborišča prostori, ki v določenih pogledih sicer funkcionirajo kot tovarne ali zapori, vendar njihov cilj ni bila normalizacija ali proizvodnja ekonomskega presežka. Normalizacija namreč predpostavlja domnevo, da bo zaprt posameznik/posameznica v prihodnosti ponovno 'vrnjen/a' v širšo družbo. Pri normalizaciji gre tako za težnjo po družbeni asimilaciji, medtem ko koncentracijska taborišča niso predvidevala ponovne vrnitve in so bila ekonomsko potratna. Taborišča so bila tovarne smrti ali dosmrtnje ječe, katerih edini cilj je bilo fabriciranje trupel: »Namen taborišč ni le iztrebljanje in poniževanje ljudi, temveč rabijo tudi pošastnemu eksperimentu eliminacije

⁴⁷Andre Duarte piše o tem, da je Foucaultov koncept biopolitike možno misliti v teoriji Hannah Arendt na tistih mestih, kjer Arendt piše o transformaciji animal laborans v homo sacerja (Agamben). Če je z industrijsko revolucijo prišlo do prevlade animal laborans nad homo faberjem, z imperializmom animal laborans postane homo sacer (odvečen človek). (Duarte 2006)

spontanosti (in s tem politike) pod znanstveno nadzorovanimi pogoji, spontanosti kot izraza človeškega vedenja in s tem transformaciji človeške osebnosti v golo stvar, v nekaj, kar ni več niti žival [...]» (Arendt 2003a, 529). Foucaultova izpustitev taborišč iz polja analize, ki se je osredotočalo na disciplinarne vidike modernosti, lahko kaže na to, da Foucault totalitarizma ni v celoti razumel kot zgolj ekstremno obliko biooblasti (z disciplinarnimi in biopolitičnimi značilnostmi), ampak je tako kot Arendt v njem videl elemente novosti.⁴⁸

Agamben dehistorizira Foucaultovo biopolitiko s tem, ko trdi, da biopolitična oblast ni zgolj značilnost modernosti, ampak je že od zmeraj del suverene oblasti. Po Agambenu je bilo golo življenje že v predmodernem času vključeno v politično področje ravno skozi izključitev iz političnega in je tako imelo temeljno vlogo pri konstituciji političnega reda: »*Lahko bi celo rekli, da je proizvodnja biopolitičnega telesa izvorni učinek suverene oblasti*. Biopolitika je v tem smislu stara vsaj toliko kot suverena izjema« (Agamben 2004, 14). To politično konstitutivno izključitev golega življenja izvaja suveren, ki ima pravico do razpustitve obstoječega političnega reda oziroma ima pravico do vzpostavitve izrednega stanja, v katerem se določenim posameznikom/posameznicam ali skupinam ukine njihova politična eksistenca ter se jih zreducira na golo življenje. Agamben tematiko suverene odločitve o izrednem stanju, ki skozi izključitev vzpostavlja področje političnega, izpeljuje iz teorije Carla Schmitta: »Če je torej izjema struktura suverenosti, suverenost tedaj ni niti izključno politični pojem niti izključno pravna kategorija, niti moč, zunanja pravu (Schmitt), niti vrhovna norma pravne ureditve (Kelsen): izjema je izvorna struktura, v kateri se pravo nanaša na življenje in ga vključuje vase na način svoje začasne razveljavitve« (prav tam, 38). Agamben biopolitično figuro, ki sega v predmoderni čas in ki je vključena v politično skozi izključitev, najde v 'homo sacru', svetemu človeku, o katerem je govorilo rimsko kazensko pravo. Homo sacer je

⁴⁸ Foucault se je pri svoji obravnavi biopolitike naslonil na primer totalitarizma, da bi odgovoril na vprašanje, kako je možno množično iztrebljanje v kontekstu oblasti, ki teži k povzdigovanju in opolnomočenju življenja. Skozi vlogo rasizma pokaže na združitev klasične suverenosti, ki si jemlje pravico do ubijanja, z biopolitiko. V svojem drugem primeru tematizacije totalitarizma pa totalitarizem opredeli kot disciplinarno oblast *par excellence*, kar se kaže v individualizaciji in množični razširitvi suverene pravice do ubijanja. (O načinih razumevanja totalitarizma pri Foucaultu glej poglavje *Totalitarizem* v tem delu). Na podlagi teh dveh primerov Foucaultove obravnave totalitarizma se zdi, da se je Foucault bolj osredotočal na nasilno komponento totalitarizma, na njegovo prevzemanje vloge suverena, ki svojo absolutno moč izraža skozi ubijanje svojih podložnikov, kot na njegovo biopolitičnost. Po Foucaultu je totalitarizem prej primer 'thanatopolitike', politike smrti, kot pa biopolitike. Agamben popolnoma izenači Foucaultov koncept biopolitike z njegovim razumevanjem totalitarizma, ki deluje preko suverene izjeme, in s tem zanemarja produktivne značilnosti biopolitike (Lemke 2011, 59–60).

bil človek, ki se ga ni smelo žrtvovati, a se ga je smelo ubiti, ter je zavoljo svoje izključitve tako iz božjega (prepoved žrtvovanja) kot tudi iz človeškega (dovoljeno ubijanje) popolnoma podrejen suvereni oblasti. (prav tam, 81–84) Čeprav za Agambena biopolitika ni, tako kot trdi Foucault, produkt modernosti, saj je izključitev golega življenja (gr. *zōē*) že od zmeraj način vzpostavljanja pravnega reda v kontekstu suverene oblasti, pa je specifika moderne biopolitike v tem, da življenje ni več osrednji objekt politike preko izključitve, ampak je neposredno in v celoti vključeno v politično sfero. Po Agambenu je nekoč prostorsko in časovno zamejeno stanje izjeme, v katerem je delovala biopolitika, danes postalo permanentno pravilo. Biopolitična izključitev tako ni več zgolj začetno in prehodno sredstvo vzpostavljanja političnega reda, ampak postane hegemonski ter konstanten način delovanja politike: »Kar se je zgodilo in kar se še dogaja pred našimi očmi, je, da je ‘pravno prazni’ prostor izrednega stanja [...] prebil svoje prostorsko-časovne meje in s tem, da se razliva čeznje, že teži k temu, da se povsod prekrije z naravno ureditvijo, v kateri vse postane znova mogoče« (prav tam, 48).

Pri obravnavi moderne biopolitike kot stanja permanentne izjeme se Agamben nanaša na teoretske primere, o katerih piše Arendt v *Izvorih totalitarizma*. Deklaracija človekovih pravic, begunci in taborišča so trije primeri, ki jih Agamben vzame iz *Izvorov totalitarizma* in jih prenese v kontekst svojega razumevanja moderne biopolitike. Deklaracijo človekovih pravic razume kot rojstno mesto moderne biopolitike, saj golo življenje, dejstvo rojstva, znotraj okvirov nacionalne države postavi za temelj pravic in svoboščin. Izhajajoč iz teorije Hannah Arendt Agamben govori o problemu izpeljevanja statusa državljanstva iz dejstva rojstva v nacionalno državo, ki posamezniku/posameznici šele omogoča zaščito in uveljavitev človekovih pravic. Človekove pravice, ki se nanašajo na človekovo golo življenje, in njihova umestitev v z rojstvom določen državljanski okvir nacionalne države, postavijo golo življenje za izvor nacionalne suverenosti, kar je po Agambenu pokazatelj moderne razširitve biopolitike na celotno področje političnega. Nadalje Agamben po vzoru Hannah Arendt trdi, da pojav množice beguncev, ljudi brez državljanstva, ki preplavijo Evropo po 1. svetovni vojni, vpliva na zlom nacionalne države. S pojavom ljudi, ki kljub svojemu rojstvu v določeno državljansko skupnost niso bili zaščiteni s strani te skupnosti, pride do prekinitve povezave med golim življenjem (rojstvom), državljanstvom in človekovimi pravicami, na kateri je do tedaj temeljila nacionalna država. (prav tam, 137–146) Tako kot Arendt tudi Agamben v zlomu nacionalne države, ki se je izrazil skozi množičen pojav odvečnih ljudi, vidi pogoj za pojav koncentracijskih taborišč. Za razliko od Arendt pa Agamben taborišč ne dojema kot popolnoma nove institucionalne forme, ki se je skupaj s širšim kontekstom totalitarizma,

znotraj katerega se pojavi, ne da umestiti v zgodovino tradicionalne in moderne politike. Taborišča Agamben razume kot *nómos* (zakon) moderne, torej kot izraz prevladujočega reda, ki ima v modernosti obliko vseobsegajoče biopolitike (prav tam, 180–195). Po Agambenu so taborišča zgolj simptom, do skrajnosti prignana manifestacija permanentnega stanja izjeme, ki je značilnost notranje strukture modernosti: »*Taborišče je prostor, ki se odpre, ko izredno stanje začenja postajati pravilo. V njem izredno stanje, ki je bilo v bistvu začasna razveljavitev pravnega reda na podlagi dejanske nevarnosti, zdaj postane prostorsko trajna ureditev, ki pa kot taka vselej ostaja zunaj normalnega reda*« (prav tam, 182).

Agamben s prenašanjem Foucaultovega koncepta biopolitike na analizo totalitarizma Hannah Arendt ne zagreši zgolj terminološke napake (koncept biopolitike je v kontekstu teorije Hannah Arendt oksimoron), ampak se z razumevanjem taborišč kot *nómosa* moderne celo radikalno umesti na stran tradicije procesualne misli, proti kateri je Arendt odločno nastopala skozi ves svoj opus. Po Agambenu so taborišča zgolj pričakovana posledica objektivne logike zgodovinskega razvoja biopolitike, ki velja za transhistorično matrico političnega. V tem smislu je totalitarizem nujna zgodovinska etapa, ki presega delovanje človeka in se ji zato ni bilo mogoče izogniti. Agambenov koncept biopolitike služi za sredstvo 'antipolitične' interpretacije tako Foucaulta kot tudi Hannah Arendt: 1. Agamben Foucaultov koncept biopolitike depolitizira skozi dehistorizacijo in s popolno 'potopitvijo' totalitarizma v biopolitiko zanemari Foucaultovo nesistematično obravnavo totalitarizma, ki se kaže skozi izpustitev taborišč iz raziskovalne linije disciplinarnih institucij ter skozi Foucaultovo poudarjanje uničevalnih (in ne toliko produkcijskih) značilnosti totalitarizma. 2. Z razumevanjem totalitarizma kot *nómosa* moderne, ki zgolj razširja in intenzivira univerzalne biopolitične zakonitosti, iz teorije Hannah Arendt izloči človeško zmožnost političnega delovanja, s pomočjo katere so vedno možne alternativne zgodovine.⁴⁹

Roberto Esposito v delu *Bíos: Biopolitics and Philosophy* trdi, da Foucault ne pojasni, ali biopolitiko razume kot nadaljevanje moderne tradicije suverene oblasti ali kot dogodek, ki prekinja z modernostjo in s tem s tradicijo politične misli, utemeljene na suverenosti (Esposito

⁴⁹ Še bolj radikalen primer 'antipolitične' interpretacije totalitarizma je možno zaslediti v Agambenovem tretjem delu o homu sacru z naslovom *Kaj ostaja od Auschwitza: arhiv in priča*, kjer 'muslimana', najbolj ekstremno podobo taboriščnika, izrabi za splošno filozofiranje o subjektivizaciji skozi desubjektivizacijo (Agamben 2005). Skozi podobo 'muslimana' tudi poda splošno značilnost moderne biopolitike 20. stoletja, ki ni zgolj optimizacija življenja, tako kot trdi Foucault, ampak omogoča 'nadživljenje', biološko življenje, ki se nadaljuje tudi takrat, ko je njegova človeška forma že preminula (prav tam, 110).

2008, 8–9). Zdi se namreč, da Foucault biopolitiko ambivalentno umešča med moderno kontinuiteto in diskontinuiteto z modernostjo, saj je ne pojmuje niti kot čisti dogodek preloma niti kot preprosto nadaljevanje modernosti.⁵⁰ Esposito s teorijo o paradigmi imunizacije prekinja z ambivalentnostjo Foucaultovega razumevanja biopolitike in prevzema Agambenov dehistoriziran pogled na biopolitiko. Pojem imunizacije, ki v pravno-političnem diskurzu pomeni osvoboditev subjekta od kolektivnih obveznosti, Esposito uporabi za označevanje prakse zaščite življenja preko uničevanje življenja: »[...] imunizacija je negativna oblika varovanja življenja« (prav tam, 46). Imunizacija je značilnost biopolitike, ki je že od začetka zahodne tradicije sestavni del suverenosti, saj je skrb za življenje že od antike dalje v neposredni povezavi s pravico suverena, da uniči življenje. Espositojeva paradigma imunizacije je tako zgolj ponovitev Schmittove in Agambenove teorije o suvereni izjemi, ki konstituira pravno-političen red preko produkcije ne-reda, drugosti ali golega življenja. Kljub temu pa Esposito biopolitični imunizaciji v modernosti pripiše določeno specifiko. Če je Agamben posebnost moderne biopolitike videl v permanentnem stanju izjeme, pa Esposito trdi, da v modernosti problem samoohranitve življenja postane osrednje politično vprašanje: »[...] samo modernost naredi iz individualne samoohranitve predpostavko vseh drugih političnih kategorij, od suverenosti do svobode« (prav tam, 9).⁵¹

Esposito, ki nacizem preučuje iz vidika paradigme imunizacije, delovanje nacistične biopolitike razume preko pojma 'avtoimunizacija'. S pojmom 'avtoimunizacije' Esposito označuje ekstremno obliko okrepitve ali ohranitve življenja, katerega posledica je uničenje

⁵⁰ Obstaja verjetnost, da je Foucault vztrajal na ambivalentni umestitvi biopolitike zato, ker se je želel izogniti poenostavljenim razumevanjem življenja kot fenomena, ki je po eni strani konstantno in v celoti podrejen oblasti ali pa ima možnost popolne osvoboditve po drugi strani: »Če je bil totalitarizem rezultat tega, kar ga je predhodilo, potem bi oblast morala vedno obdajati življenje in ga nenehno nadzirati. Če bi bil začasen in kontingenten izpodriv, bi pomenilo, da je življenje tekom časa sposobno boja proti vsaki oblasti, ki ga želi zlorabiti. V prvem primeru bi biopolitika bila absolutna oblast nad življenjem, v drugem absolutna oblast življenja« (Esposito 2008, 43).

⁵¹ Foucault je vezal biopolitiko na tradicijo suverenosti, ko je govoril o dveh značilnostih nacizma: rasizem in razširitev suverene oblasti na celotno družbeno polje. Rasizem je za Foucaulta tista točka, ki znotraj biopolitične taktike, katere cilj je optimizacija življenja, omogoča izvajanje suverene pravice do prizadejanja smrti. V ideologiji nacistične biopolitike obstaja obratno sorazmerna povezava med krepitvijo (rasnega) življenja naroda in ubijanjem (notranjega) sovražnika, ki ima podobo rasno degeneriranega Juda. Foucault nacizem prav tako razume kot obliko razširjene ter individualne suverene oblasti, saj vsak posameznik/posameznica postane potencialni subjekt in objekt suverene pravice do ubijanja. (Foucault 2007a, 101–106) V teh dveh Foucaultovih tematizacijah nacistične biopolitike je torej že vsebovana Espositojeva paradigma imunizacije.

ravno tistega življenja, ki se ga je prvotno želelo okrepiti ali zaščititi. Avtoimune značilnosti nacizma so se izražale skozi etnično čiščenje skupin, ki so se nahajale znotraj nemškega naroda, kar je postopoma vodilo v samodestruktivno razširitev praks iztrebljenja na celotno populacijo. (prav tam, 10, 116–117, 137–138) Pojav avtoimunosti Esposito tematizira tudi na sodobnem primeru vojn proti terorizmu ali humanitarnih vojn: »Če je tekom hladne vojne imunitarni stroj še vedno funkcioniral skozi produkcijo recipročnega strahu in je zato imel učinek preprečevanja katastrof, ki so ves čas grozile [...], danes, ali vsaj začnši z 11. septembrom 2001, imunitarni stroj zahteva izbruh učinkovitega nasilja na strani vseh tekmovalcev« (prav tam, 147).⁵²

Esposito preko dekonstrukcije imunitarnih dispozitivov nacizma pokaže na možnost vzpostavitve afirmativne biopolitike, ki ne bi več temeljila na imunizaciji kot načinu ohranjanja življenja preko smrti, ampak bi se nanašala na življenje v njegovi mnogoterosti in bi bila povezana s politično-kolektivnimi oblikami bivanja. Absolutni normativizaciji življenja, ki se je v nacizmu izražala skozi postavitev rasnih ter medicinskih zakonitosti na mesto državnih zakonov, kar je imelo za posledico, da se je v koncentracijskih taboriščih kriminaliziralo samo dejstvo življenja, Esposito zoperstavi vitalizacijo politike oziroma politiko, utemeljeno na mnogoterosti življenja. Nacistično zaprtost telesa, do katere je prišlo z redukcijo človeške spiritualnosti na (rasno) telo in z popolno umestitvijo individualnega telesa v kolektivno telo nemškega naroda, Esposito odpravlja z odpiranjem telesa proti zunanosti. Rojstvo, ki je v nacizmu bilo potlačeno zaradi rasnega inženiringa, s katerim se je želelo preprečiti pojavljanje normativno nesprejemljivih oblik življenja, ima v kontekstu Espositojeve afirmativne biopolitike pomembno vlogo. (prav tam, 157–194) Pri poudarjanju politične pomembnosti rojstva se Esposito nasloni na Hannah Arendt in njen koncept natalitete: »Če strah pred smrtjo ne more producirati ničesar drugega kot konservativno politiko in je zato negacija politike, v dogodku rojstva politika najde originalni impulz svoje inovativne moči. V kolikor je človek imel začetek (in je zato on sam začetek), je on pogoj začetka nečesa novega, dajanja življenja skupnemu svetu« (prav tam, 177). Esposito trdi, da Arendt s svojo politično ontologijo loči rojstvo od pomena reprodukcije človeške vrste in mu pripiše individualen ter političen značaj. Rojstvo v politični teoriji Hannah Arendt označuje singularnost oziroma neponovljivost vsakega človeškega življenja in sposobnost vsakega

⁵² Barder in Debrix uporabita izraz 'agonalna suverenost' za označevanje somouničevalnih značilnosti biopolitične suverenosti in pišeta, da Schmitt ni tematiziral posledic sprejete odločitve o izjemi, medtem ko je Arendt opozarjala na nepredvidljivost nasilnih dejanj, ki se lahko obrnejo proti samim akterjem oziroma skupnosti, iz katere izhajajo (Barder in Debrix 2011).

posameznika/posameznice, da začenja na novo ter s tem politično deluje. Arendt je v tem smislu že sama izvedla dekonstrukcijo biopolitike, saj je termin rojstva uporabila kot sredstvo upora zoper biopolitiko, ki temelji na logiki imunizacije: »Kot da bi, navkljub njenemu zavračanju biopolitične paradigme, Arendt proti biopolitiki uporabila konceptualni instrument, ki je bil pridobljen iz istega materiala – skoraj je potrdila dejstvo, da se danes lahko zoperstavi biopolitiki le od znotraj, skozi prag, ki jo ločuje od nje same in jo potiska čez samo sebe. Rojstvo je natančno ta prag« (prav tam, 178).

Kljub temu da v konceptu natalitete Hannah Arendt vidi možnost vzpostavitve afirmativne biopolitike, Esposito ostaja kritičen do Arendt in do njenega razumevanja življenja. Esposito tako trdi, da Arendt ni dovolj premislila kategorije življenja in zato ni bila sposobna filozofsko interpretirati povezave med politiko in življenjem (prav tam, 150). Arendt prav tako očita, da je kritiko nacizma izpeljala iz klasične politične misli grške antike, kar je za razumevanje nacizma, ki je v svojih temeljih gojil odklonski odnos do kakršnekoli oblike klasične politične misli, nerelevantno: »Bilo bi lahko zagrabiti njegovo [nacizem, op.a.] naravo, prodreti v stroj nacistične biopolitike, začenši z refleksijo o politiki, ki je močno zaznamovana z referenco na grški polis. Problem (povezan ne samo z Arendt) je ta, da takšna refleksija ne nudi direktnega dostopa iz politične filozofije, naj bo moderna ali predmoderna, do biopolike« (prav tam). Pri tem se Esposito moti, saj Arendt totalitarizma ni analizirala iz perspektive antične politične misli, ampak je o totalitarizmu razmišljala kot o neprecedenčnem dogodku, ki ga ni možno zapopasti preko tradicionalnih miselnih kategorij.

10 Biopolitika kot družba/družbeno

Foucault v svojih predavanjih na Collège de France med letoma 1977 in 1979, ki so bila izdana pod naslovom *Security, Territory, Population* in *The birth of biopolitics*, skozi teoretizacijo oblastnih tehnik liberalizma ter naoliberalizma razvije koncept (civilne) družbe. Foucaultovo razumevanje družbe kot zgodovinskega fenomena, ki ga vzpostavijo ekonomske znanosti in mehanizmi vladanja v modernih državah, je primerljivo s pojmovanji koncepta družba/družbeno pri Hannah Arendt.

Foucault razume liberalizem kot tehniko oziroma racionalizacijo vladanja (Foucault 2003, 64). Načine, mehanizme in vednosti vladanja Foucault poimenuje z izrazom 'umetnost vladanja' ali 'vladnost' (fr. 'la gouvernementalité') (prav tam, 1–2). Zgodovinske začetke liberalizma kot umetnosti vladanja Foucault izpeljuje iz merkantilizma in fiziokratizma, ki sta bila prevladujoča ekonomska sistema v Evropi v 17. in 18. stoletju. Merkantilizem se pojavi sočasno z razpadom pastoralne oblasti⁵³, ki mu je sledil vznik sekularizirane moderne države in disciplinarnih tehnik nadzora. Prekinitev povezave med božjo in politično oblastjo v 16. stoletju ima za posledico, da se vzpostavi pogled na državo kot na neodvisno entiteto, ki vsebuje specifično racionalnost. (Foucault 2003, 4–5; 2007b, 54–55, 311–314) Foucault pojav refleksije in problematizacije države označi z izrazom 'državni razlog' (fr. 'raison d'État') (Foucault 2003, 3–4; 2007b, 314): »*Raison d'État* je ravno neupravičljiv razlog, razlog v odsotnosti pravičnega in dobrega razloga, razlog, ki se opira le na racionalnost obstoja in širjenja države, razlog mimo običajnih zahtev po legalnosti, legitimnosti, morali in pravicah« (Dolar 2009, 75). S pojavom državnega razloga se prekine tudi z makiavelistično tradicijo, po

⁵³ Pastoralna oblast, ki jo Foucault najde že pri Hebrejcih, je temeljni del krščanske tradicije, po kateri je razmerje med vladarjem in vladanimi razumljeno po analogiji božje skrbi, ki jo pastir (vladar-pastir kot učlovečenje Boga-pastirja) goji do svoje črede (ljudstva). Ker se pastoralna oblast skrbno aplicira na vsakega posameznika/posameznico znotraj širšega kolektiva, sta njena glavna učinka individualizacija in izpovedovanje notranje resnice (grehov). (Foucault 2007b, 221–240) Nekatere zametke pastoralne oblasti Foucault odkriva že v estetiki eksistence, ki predstavlja prakso izgradnje individualnega življenja v antični Grčiji. Antična estetika eksistence, o kateri piše Foucault v drugem in tretjem delu *Zgodovine seksualnosti*, se od krščanske pastorale, ki obvladuje področje političnega v srednjeveški Evropi, razlikuje po tem, da njene prakse odpovedovanja telesnim ugodjem ter izpovedovanja vesti niso bile del zahteve po doseganju odrešitve v posmrtnem življenju, ampak so imele političen cilj. Preko estetike eksistence je svoboden državljan obvladoval samega sebe, kar mu je omogočilo razvoj osebnih kompetenc, potrebnih za vladanje na javnem področju. Za razliko od pastoralne oblasti estetika eksistence prav tako ni imela forme univerzalnega zakona, temveč je temeljila na personaliziranih praksah in individualnih izbirah. (Foucault 2010a)

kateri je bil cilj vladanja krepitev moči vladarja in ohranitev ozemlja (Foucault 2007a, 114). Vprašanje o državnem razlogu, torej o tem, kako zagotavljati obstoj politično in ekonomsko močne države, si zastavijo predstavniki merkantilizma. Merkantilistična strategija vladanja, ki si prizadeva za strog nadzor cen, omejevanje izvoza in uvoza dobrin, miroljubne odnose med evropskimi državami ter za številčno rast prebivalstva, je zasnovana na disciplinarnem instrumentu policije. Policija je imela notranjepolitično in notranjeekonomsko vlogo, medtem ko je nadzor mednarodnih odnosov potekal s pomočjo vojske in diplomacije. Policija, vojska in diplomacija so torej tri tehnike vladnosti, ki jih v 17. stoletju razvijejo zahodne evropske države pod vplivom merkantilizma. (Foucault 2003, 5–7; 2007b, 407) Foucaultova analiza izpostavlja produkcijsko funkcijo policije v 17. stoletju in njeno navezavo na populacijo. V svojih zgodovinskih začetkih policija ni bila zreducirana na represivno vlogo, ampak se je aplicirala na populacijske procese z namenom okrepitve življenjskih moči na državni ravni: »Splošno rečeno, tisto, nad čemer policija vlada, njen temeljni objekt, so vse oblike koeksistence, ki obstajajo med ljudmi [...] Policija se v bistvu ukvarja z družbo« (Foucault 2007b, 420). Policijsko uravnavanje populacijskih fenomenov je temeljilo na določevanju življenjskih norm s pomočjo statističnih izračunov povprečnih vrednosti. V 2. polovici 18. stoletja se pojavi ekonomska doktrina fiziokratizma, ki se zoperstavi merkantilističnim oblikam policijskega nadzora nad ekonomskimi izmenjavami znotraj populacije. Če je merkantilizem vzpostavljajal tehnologijo oblasti, s katero je država aktivno posegala v sfero ekonomije, fiziokratizem zagovarja popolno svobodo trga. Fiziokrati zreducirajo državno oblast na aparate varnosti, ki ščitijo populacijo pred zunanjimi intervencijami in tako omogočajo svoboden razvoj njenih naravnih procesov: »Temeljni cilj vladnosti bodo mehanizmi varnosti oziroma bo državna intervencija z bistveno funkcijo zagotavljanja varnosti naravnih fenomenov ekonomskega procesa ali procesa, notranjega populaciji« (prav tam, 451). Racionalnost vladanja, ki se ravna po logiki fiziokratov, predpostavlja obstoj samoregulacijskih sposobnosti trga, preko katerih se ohranja ekonomska preskrbljenost na državni ravni. Naloga državne oblasti je spoznavanje naravnih zakonitosti, ki določajo ekonomsko življenje populacije, s ciljem omogočanja njihove popolne manifestacije. Vladnost oziroma racionalizirana praksa vladanja, ki jo v 2. polovici 18. stoletja vzpostavijo fiziokrati, temelji na politični ekonomiji kot vednosti o naravnih zakonitosti trga. (Foucault 2003, 13–19, 29–32, 44–45)

Foucault pri tematizaciji merkantilistične in fiziokratske različice državnega razloga vzpostavlja povezavo med tremi pojmi: populacija, ekonomija in družba. Foucaultova zgodovinska analiza pokaže, da je v 17. in 18. stoletju država postala problem, ki je vezan na

področje ekonomije. Z osvoboditvijo države izpod suverene oblasti pride do pojava problema vladnosti, ki moč države enači z ekonomsko produktivnostjo populacije. S tem ko postanejo kolektivni življenjski procesi, ki tvorijo fenomen populacije, izvor ekonomske produktivnosti, postanejo hkrati tudi objekt državne oblasti. Foucault pojem družbe povezuje s sfero populacije. Foucault tako trdi, da se je družba oblikovala tekom 17. in 18. stoletja, ko je prišlo do pojava vladnosti, ki se osredotoča na populacijo. V merkantilizmu je družba predmet policijskega nadzora, ki s pomočjo statistično določenih norm zagotavlja produktivne zmožnosti populacije. Pri fiziokratih je družba spoznavno polje tržnih zakonitosti, ki ga mora upoštevati država, če želi ohraniti pozitivno produktivnost populacije. V obeh primerih Foucault govori o družbi kot o fenomenu, ki obstaja zunaj države. Družba se je razvila kot objekt državnih tehnik vladanja in je postala sredstvo omejevanja državne oblasti. Tako kot Hannah Arendt tudi Foucault piše o izginjanju države in o njeni postopni nadomestitvi z družbo: »Dan, ko se bo civilna družba lahko osvobodila omejitev in nadzorov države, ko bo oblast države lahko končno ponovno absorbirana v to civilno družbo, [...] bo imel za posledico konec časa, če ne časa zgodovine, potem vsaj časa politike, države« (prav tam, 453). Po Foucaultu tako v modernosti pride do 'povladnjenja' države in ne do 'podržavljanja' družbe (Dolar 2009, 76).⁵⁴

V predavanjih na Collège de France v letih 1978 in 1979 je Foucault obravnaval sodobne transformacije klasičnega liberalizma, ki jih označujemo s pojmom 'neoliberalizem'. Nemški in ameriški neoliberalizem se pojavita kot reakciji zoper državno reguliran kapitalizem, ki je predstavljal vodilno ekonomsko usmeritev v državah zahodnega sveta po 2. svetovni vojni (Foucault 2008b, 78–79). Neoliberalizem se od klasičnega liberalizma 'prostih rok' ('laissez-fair' liberalizem), ki so ga zagovarjali fiziokrati v 2. polovici 18. stoletja, razlikuje v razumevanju ekonomskega pomena družbe. Medtem ko je klasični liberalizem družbo razumel iz vidika tržnih izmenjav in njihovih naravnih zakonitosti, neoliberalizem postavlja

⁵⁴ Po Foucaultu gre pri vladnosti za proces 'pastoralizacije' oziroma za sekularizacijo pastoralne oblasti, ki skrbi za blaginjo individualnega in populacijskega življenja. Vladnost kot moderna oblika pastoralne oblasti po eni strani individualizira in po drugi strani vključuje delovanje posameznikov/posameznic v širše političnoekonomske sisteme. (Blencowe 2010, Dolan 2005, Edwards 1999) Claire Edwards trdi, da gre pri Foucaultovem konceptu vladnosti za suvereno oblast, ki se izvršuje nad družbo in jo krči. V tem smislu naj bi Foucaultov koncept vladnosti označeval obraten proces od tistega, ki ga opisuje Arendt. Vladnost ne razširja družbe/družbenega, ampak jo/ga krči. (Edwards 1999) Edwards se pri svojih ugotovitvah moti, saj Foucault v svojih predavanjih med letoma 1977 in 1979 jasno opozori na problem krčenja državne oblasti s strani (neo)liberalizma, ki si prizadeva za razširitev družbe. Foucault je tako na strani teorije Hannah Arendt.

tekmovanje za glavni princip tržnega delovanja znotraj družbe (prav tam, 131–132). Če je klasični liberalizem zreduciral oblike državne intervencije na varnostne tehnologije, ki ščitijo družbo pred omejevanjem svobode tržnih izmenjav, neoliberalizem s pomočjo državnih intervencij ustvarja pogoje za vzpostavitev svobodnega tekmovanja. Foucault tako trdi, da gre pri neoliberalizmu za ‘politiko družbe’ (nem. ‘Gesellschaftspolitik’) (prav tam, 146), ki s pravnimi intervencijami ustvarja ‘tekmovalno družbo’ ali ‘družbo podjetja’ (prav tam, 147). Neoliberalna politika družbe torej temelji na pravni državi, saj je pravu pripisana vloga prilagajanja družbe trgu. V neoliberalizmu pravo zavezuje posameznike/posameznice k spoštovanju formalnih pravil ali zakonov, ki omogočajo svobodno tekmovanje v družbi. (prav tam, 171–173) Poleg pravnega varstva je instrument za ohranjanje tekmovalnosti družbe v neoliberalizmu tudi ‘politika’, ki odpravlja odtujitvene učinke trga. Foucault za poimenovanje tovrstne politike uporabi nemški izraz ‘Vitalpolitik’, ki ga prevzame od predstavnika nemškega neoliberalizma Rüstowa. ‘Vitalpolitik’ kompenzira hladne, strogo racionalne in mehanske vidike ekonomske tekmovalnosti z vzpostavljanjem človeške bližine med posameznikom/posameznico in trgom. S pomočjo ‘Vitalpolitik’ si neoliberalizem zagotavlja družbeno in politično kohezivnost: »Vrnitev podjetja je tako ekonomska politika ali politika ekonomizacije celotnega družbenega polja, razširitve ekonomije na celotno družbeno polje, ampak hkrati tudi politika, ki se predstavlja ali si želi biti kot neke vrste *Vitalpolitik* s funkcijo kompenziranja tistega, kar je hladno, brezizrazno, preračunljivo, racionalno, mehansko v strogo ekonomski igri tekmovanja« (prav tam, 242).

Foucault obravnava liberalizem in neoliberalizem kot tehnologiji vladnosti, ki v sebi združujeta pravno in ekonomsko definicijo subjekta. Liberalizem in neoliberalizem izhajata iz vprašanja, kako najbolj učinkovito vladati subjektom, ki so hkrati subjekti pravic in ekonomski subjekti (prav tam, 295). V liberalni in neoliberalni vladnosti je svoboda ekonomskega subjekta kriterij za legitimacijo suverene oziroma pravne oblasti. Državna oblast je legitimna takrat, če s svojim sistemom pravic in dolžnosti zagotavlja svobodno izmenjavo ali tekmovanje med posamezniki/posameznicami v ekonomski sferi. Do združitve pravne oziroma suverene vladnosti z ekonomsko vladnostjo pride na področju (civilne) družbe. Foucault (civilno) družbo razume kot produkt (neo)liberalne tehnologije oblasti, ki povezuje pravo in ekonomijo:

Civilna družba je, tako menim, koncept vladne tehnologije ali, bolj rečeno, korelat tehnologije vladanja racionalne mere, ki mora biti pravno zakoličena z ekonomijo, razumljeno kot proces produkcije in izmenjave. Problem civilne družbe je pravna struktura (économie juridique) vladnosti, zakoličena z ekonomsko strukturo (économie

économique). In mislim, da civilna družba – ki se ji zelo hitro reče družba in ki se ji konec osemnajstega stoletja reče narod – omogoča samoomejitev vladnih praks in umetnosti vladanja, refleksijo te umetnosti vladanja in s tem vladne tehnologije; omogoča samoomejitev, ki ne posega niti v ekonomske zakone niti v principe pravice in ki ne posega niti v zahteve vladne generalizacije niti v potrebe po vseprisotnosti vladanja. Vseprisotnost vladanja, vladanje, ki mu nič ne uide, vladanje, ki se prilagaja pravilom pravice in vladanje, ki kljub temu spoštuje specifičnost ekonomije, bo vladanje, ki upravlja s civilno družbo, narodom, družbo, družbenim (prav tam, 296).

Po Foucaultu civilna družba v (neo)liberalni vladnosti nastopa kot referenčna točka, preko katere se državni oblasti določa meje delovanja.

Foucaultova obravnava družbe je primerljiva s konceptom družbe/družbenega, ki ga razvije Arendt, v naslednjih točkah:

1. Zgodovinska umestitev: Družba je moderni fenomen, ki se začne oblikovati na območju zahodne Evrope v 17. stoletju. Tako kot pri Foucaultu je tudi pri Arendt pojem družbe vezan na zgodovinski razvoj kapitalizma:

[...] sistem reprodukcije gospodarskih procesov dela, potrošnje in akumulacije kapitala [...] se v arendtovski terminologiji imenuje družba. To, kar avtorica imenuje družba, zgodovinsko izvira iz kapitalizma. Njen pojem družbe ni niti vsezgodovinski pojem niti nevtralen opisni izraz. Nasprotno, razvila ga je kot kritični koncept, pri čemer je ključna kritična perspektiva njena skrb za smisel človekove eksistence in za obstoj človeškega sveta (Kovačič 2010, 86).

2. Biološko-procesualna umestitev: Družba se nanaša na biološke procese, ki se odvijajo na ravni populacije.
3. Ekonomska umestitev: Biološki procesi populacije, ki tvorijo družbo, so ekonomsko produktivni. V družbi delujejo kapitalistični načini produkcije, ki si prilaščajo biološko sfero reprodukcije. Nekatere kritike Hannah Arendt očitajo, da goji preveč poenostavljeno predstavo o moderni ekonomiji, saj jo razume zgolj kot sfero reprodukcije in zanemarja njene produktivne značilnosti (Passerin d'Entrèves 1994, 60). Vendar te kritike izhajajo iz nenatančnega branja Hannah Arendt, saj je Arendt v delu *Vita activa* pisala o Marxovi vzpostavitvi dela kot produktivne dejavnosti, ki proizvaja presežno vrednost (Arendt 1996a, 90, 103, 107). Arendt je v eseju *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought* izpostavila, da je njena kritika usmerjena proti politizaciji dela in ne proti politizaciji ekonomije na splošno:

Politična emancipacija delavskega razreda, enakost za vse, ki je prvič v zgodovini vključevala hlapčevske delavce, ni bilo tisto, kar je bilo odločilno, ampak posledica, da od zdaj naprej delo kot človeška aktivnosti ni več spadalo v strogo privatno področje življenja: postalo je javno politično dejstvo prvega reda. S tem se ne nanašam na ekonomsko sfero življenja; ta sfera je kot celota vedno bila stvar javne skrbi. Vendar ta sfera je zgolj v majhnem obsegu sfera dela (Arendt 2002, 284).

Ključno pri tem je, da je za Hannah Arendt produktivno delo še vedno bilo zgolj reproduktivno, saj ni služilo ustvarjanju trajnih predmetov, ampak ohranjanju življenjskega procesa. Če reproduktivno delo omogoča ciklično ohranjanje individualnega in populacijskega življenja, potem proizvajanje presežene vrednosti v obliki produktivnega dela omogoča razširjanje kapitalističnega procesa. (Kovačič 2010, 88–90; 2012, 58)

4. Znanstvena umestitev: Oblikovanje politične ekonomije z instrumentom statistike kot znanstvene discipline, ki je namenjena preučevanju družbenih zakonitosti. Poleg politične ekonomije pride z razširitvijo družbenega polja do razvoja behaviorističnih oziroma družboslovnih znanosti, ki preučujejo obnašanje ali identiteto kot temeljno človeško lastnost: »Če je narodno gospodarstvo znanost družbe v njenem začetnem stadiju, ko njena pravila obnašanja priznavajo le omejeni sloji prebivalstva v omejenih dejavnostih, potem kaže nastanek 'behaviorističnih znanosti' na končni stadij tega razvoja, v katerem se je množična družba polastila vseh skupin prebivalstva nacije in je družbeno obnašanje postalo merilo za celotno življenje posameznika« (Arendt 1996a, 47).
5. (Anti)politična umestitev: Družba si podreja politično oblast. Z vse večjo prevlado družbe postaja država omejena na funkcijo skrbi za ekonomsko sfero produkcije in reprodukcije.

Iz teh točk je možno sklepati na ugotovitev, da je Foucaultov koncept biopolitike, ki ga Foucault umesti v kontekst (neo)liberalizma, primerljiv s konceptom družbe/družbenega pri Hannah Arendt.

11 Poskus razumevanja sodobnosti s pomočjo Hannah Arendt in Michela Foucaulta: genocid, vojne proti terorizmu in odvečnost ljudi

11.1 Genocid v posttotalitarnem času: organizirana nedolžnost, plemenski nacionalizem in fabrikacija realnosti

Genocidne zločine, ki so se zgodili v začetku 90. let 20. stoletja na območju nekdanje Jugoslavije, lahko poskušamo razumeti s pomočjo dveh konceptov, izpeljanih iz teorije Hannah Arendt: organizirana nedolžnost in plemenski nacionalizem (Jalušič 2009, 71–76, 86–92, 100–106). Za plemenski nacionalizem, ki ga Arendt analizira v *Izvorih totalitarizma* na primeru panslovanske in pangermanske različice kontinentalnega imperializma pred 2. svetovno vojno, je značilen t.i. rasizem brez rase in težnja po združitvi naroda, utemeljenega na skupni rasni zasnovi, izven meja nacionalnih držav. Pri t.i. rasizmu brez rase gre za nadomestitev biološko determiniranega pogleda na rasno pripadnost s kulturnimi specifikami ali družbeni predsodki (prav tam, 68). Koncept organizirane nedolžnosti, ki ga v delu *Zlo nemišljenja* vzpostavi Vlasta Jalušič, pa označuje širši mentalni okvir, ki ga iz vidika teorije Hannah Arendt lahko pripišemo izvrševalcem totalitarnih zločinov, njihovim pričam in posttotalitarnim načinom (ne)soočanja s totalitarno zgodovino: »Organizirana nedolžnost je pogojujoča skupna značilnost vseh novonastalih postjugoslovanskih držav, vključno s Slovenijo, ki se je izognila krvavi vojni. Gre za vzpostavitev kolektivnega subjektivnega prepričanja in blažilcev odgovornosti, ki omogočijo vnaprejšnje opravičilo in legitimacijo za morebitne kršitve pravic ‘drugih’ ali celo za zločine« (prav tam, 14). Do pojava organizirane nedolžnosti pride, ko se posamezniki/posameznice, celotne skupnosti ali narodi odpovejo prevzemanju kolektivne in individualne odgovornosti za storjena grozodejstva oziroma, ko se v času zločinske inverzije moralnega reda ne poskušajo aktivno zoperstaviti poteku dogajanj. V tem smislu je za Arendt organizirana nedolžnost oblika množične ukinitve sposobnosti mišljenja in delovanja, ki je imela v kontekstu nacizma za posledico ‘gladko’ funkcioniranje totalitarne vladavine in nezmožnost poznejšega soočenja s storjenim, kar se je odražalo tudi na nivoju neučinkovitosti pravnega reda pri ponovnem vzpostavljanju pravice preko kazenskih obsodb nacističnih zločincev. (prav tam, 89–90, 92–93, 95, 97–101) Družboslovne interpretacije, ki množično sprejemanje diskurza plemenskega nacionalizma in njegovih praks izključevanja v obdobju razpada jugoslovanske države ter sodelovanje civilnega prebivalstva (v obliki pasivne tolerance ali aktivne udeležbe) pri genocidih v postjugoslovanskih državah, razumejo kot posledico nacionalistične indoktrinacije ljudi s strani političnih elit, so same že

simptom organizirane nedolžnosti (prav tam, 58, 78, 90). Dejstvo, da so bili izvrševalci ali podporniki genocida nad bosanskimi Muslimani v Srebrenici ali Albanci na Kosovu 'normalni' državljani, ki niso bili nacionalistični skrajneži, zmanipulirani s strani vladajoče manjšine, ampak so se vedli skladno z uveljavljenimi normami, je možno razumeti s pomočjo teze Hannah Arendt o fabrikaciji realnosti v totalitarizmu (prav tam, 63, 81–82). Banalnost zla, ki ga Arendt nazorno ilustrira na primeru Adolfa Eichmanna, je posledica totalitarne ideologije, katere značilnost je proizvodjanje nadomestne realnosti s pomočjo množične izolacije od zunanje, netotalitarne realnosti. Pri pojmu totalitarnih ideologij torej ne gre za klasično razumevanje ideologije kot instrumentalne indoktrinacije v lažno zavest s strani 'izvrševalcev', ki sicer poznajo resnico, a zavoľjo doseganja določenih ciljev širijo vero v laž, ampak za ustvarjanje vseobsegajoče 'realnosti', v katero verjamejo tako vodje kot njihovi podrejeni.

Produkcija realnosti, ki jo Arendt pripiše totalitarizmu in ki jo je možno zaslediti v kontekstu množičnih pobojev posttotalitarnega obdobja, je primerljiva z značilnostmi moderne oblasti, o katerih govori Foucault. Dominantnemu razumevanju oblasti kot represivne suverenosti Foucault zoperstavlja produktivno oblast, ki skozi diskurze vednosti ustvarja empirično obstoječe subjektivitete. Tako kot v primeru totalitarne fabrikacije realnosti tudi v Foucaultovi teoriji oblasti ne gre za ideološko ustvarjanje realnosti, ki bi potekalo 'od zgoraj navzdol', kjer bi torej določeni eksperti stali zunaj oblasti in bi jo aplicirali na posameznike/posameznice z namenom doseganja lastnih interesnih ciljev. V tem smislu pri Foucaultu težko govorimo o indoktrinaciji, skozi katero se proizvajajo subjektivitete, saj razlikovanje med 'resnico' in 'lažjo' ni predpogoj izvrševanja oblasti, ampak njen učinek. Kljub temu da učinki moderne oblasti služijo realizaciji specifičnih politično-ekonomskih struktur, pa oblastna instrumentalnost ne izhaja iz 'zunanjega načrta' manipulativnih posameznikov/posameznic, ampak iz samih praks, ki so del obstoječe realnosti. Produktivnost in instrumentalnost, ki sta po Foucaultu načina delovanja moderne oblasti, se izvajata na krožen način, saj oblast proizvaja obstoječo realnost tako, da izhaja iz nje. Tudi v primeru totalitarne fabrikacije realnosti je možno govoriti o krožnem delovanju, saj Arendt izpostavlja dejstvo, da totalitarizem v celoti naseda na realnost, ki jo sam proizvaja. Vendar Arendt totalitarno realnost umešča v neko zunanjo, netotalitarno realnost, ki so jo v konkretni zgodovinski situaciji predstavljale države, katere niso bile pod nacistično okupacijo, in uporniški posamezniki/posameznice, medtem ko v Foucaultovi teoriji disciplinarne oblasti krožna proizvodnja realnosti dobi vseobsegajoč značaj. Če Arendt tudi v ekstremnih situacijah množične ukinitve moralnega reda vidi možnost ohranitve realnosti preko aktiviranja

človeške sposobnosti mišljenja in delovanja, pa je za Foucaulta vsaka realnost, bodisi totalitarna bodisi demokratična, produkt oblasti, ki ne dopušča nobene možnosti izhoda. Če Foucaulta in Arendt primerjamo iz vidika njunega zaupanja v človekovo zmožnost spreminjanja obstoječe realnosti, potem se Foucaultova disciplinarna oblast izkaže za celo skrajnejšo obliko podrejanja od totalitarizma, ki ga analizira Arendt, kar je posledica tega, da Foucault iz svoje politične teorije izloči avtonomno delovanje subjekta. Čeprav Foucault razume upor kot sestavni del konfliktnih razmerij oblasti in v kantovski verziji antičnega modela estetike eksistence išče osvobajajoče prakse subjektivizacije, pa je subjekt v njegovi teoriji oblasti vedno pasivni produkt diskurzivnih mehanizmov, ki so 'očiščeni' človeške intencionalnosti. Foucaultov strukturalizem se tako izkaže za oviro, če želimo Foucaultovo teorijo oblasti uporabiti pri analizi totalitarizma ali totalitarnih elementov v posttotalitarnem času, saj za razliko od Hannah Arendt, ki o političnih dogodkih razmišlja iz vidika človekove svobodne sposobnosti delovanja, onemogoča dvojni razmislek: 1. Razmislek o možnostih političnega delovanja ljudi, ki bi lahko prekinile z destruktivnimi vladavinami; 2. Razmislek o individualni krivdi določenih zločincev in kolektivni odgovornosti celotnih narodov za storjene zločine. Tako lahko ima Foucaultova odstranitev človeškega vpliva na delovanje oblasti za posledico, da se njegova teorija uporabi za interpretacijo, ki totalitarizem in njegove sodobne elemente razume kot odraz objektivnih zgodovinskih nujnosti.⁵⁵ Ravno tovrstne interpretacije pa so iz vidika Hannah Arendt odraz nemišljenja, ki je na delu, ko imamo opravka z antipolitičnimi vidiki organizirane nedolžnosti.

Organizirana nedolžnost in plemenski nacionalizem se izkažeta za relevantni konceptualni orodji, ki nam lahko pomagata pri razumevanju množičnih pobojev na območju nekdanje Jugoslavije, šele, ko ju umestimo v širši kontekst zloma nacionalne države. Arendt trdi, da se je kristalizacija posameznih zgodovinskih elementov, med katere spadata antisemitizem in imperializem, ki vsebujeta značilnosti organizirane nedolžnosti (Jalušič) in plemenskega nacionalizma, v totalitarizem zgodila ob pogoju zloma evropske nacionalne države po 1. svetovni vojni (Arendt 2003a, 348). Posledica zloma je bil množičen pojav odvečnih ljudi, ljudi brez državljanstva, ki so zaradi redukcije na golo življenje postali osrednji objekt sovraštva, skozi katerega se je stabilizirala atomizirana množica. Tako je tudi razpad Jugoslavije konec 80. let 20. stoletja vplival na pojav narodnih manjšin ter s tem na

⁵⁵ Giorgio Agamben je primer avtorja, ki je v foucaultovski maniri izpustil razmislek o možnostih delovanja subjektov in je totalitarizem razume kot logično posledico objektivnih dejavnikov moderne oblasti. Več o Agambenovi interpretaciji Foucaulta in Arendt glej v tem delu poglavje *Teorija Hannah Arendt v kontekstu interpretacij Foucaultove biopolitike*.

kristalizacijo plemenskega nacionalizma in organizirane nedolžnosti v množične poboje, ki so imeli za svoj cilj etnični izbris manjšinskih skupnosti: »Razpad stare, socialistične zvezne države je torej odprl prostor za razvoj plemenskih nacionalizmov in žrtvenih identitet, s čimer je ogrozil temeljno človeško enakost. Takoj ko izstopimo iz okvira države kot političnega okvirja in temelja državljske enakosti, lahko pričakujemo smrtonosni spoj rasizma in nacionalizma. V primeru Jugoslavije je država, čeprav avtoritarna, nehala obstajati« (Jalušič 2009, 104).

Zgodovinski primeri uničevanja golega življenja, ki jih Arendt postavlja v kontekst vzpona družbe/družbenega, se lahko interpretirajo tudi s pomočjo Foucaultovega koncepta biopolitike: »Če je genocid res sen modernih oblasti, ni zato, ker bi se danes vrnila stara pravica do ubijanja; pač pa zato, ker se oblast nahaja in izvaja na nivoju življenja, vrste, rase in množičnih fenomenov prebivalstva« (Foucault 2010a, 131). Vendar pa se s tem izgubi poudarek, ki ga Arendt pripiše vlogi subjektov in njihovi možnosti, da z delovanjem zaustavijo destruktivne procese: »Foucaultovsko-agambenovska 'biopolitika' je nekakšno arendtovsko 'družbeno', le da pri H. Arendt le-to ne predstavlja usode; na eni strani mu sicer priznava samodejnost, vendar trdi, da je za njegov vzpon kot nekakšne institucionalizacije množičnega obnašanja odgovorno to, da se ljudje 'glajhšaltajo' oziroma odpovejo potencialom mišljenja in delovanja, ne nazadnje pa tudi dela« (Jalušič 2009, 31, opomba pod črto).⁵⁶

⁵⁶ Vlasta Jalušič v delu *Zlo nemišljenja* uporabi konceptualni aparat politične teorije Hannah Arendt za analizo še dveh primerov etničnega čiščenja v posttotalitarnem obdobju: genocid v Ruandi in administrativni izbris državljanov bivših republik SFRJ v Sloveniji. Ruandski genocid se umešča v postkolonialni kontekst in v sebi združuje elemente medplemenskega rasizma in birokracije kot imperialistične oblike oblasti. Kolonialistična rasizacija plemenskih identitet, ki je temeljila na administrativni transformaciji lokalnih oblasti v obliko decentraliziranega despotizma, se v postkolonialnem obdobju Ruande izteče v genocid 'domorodnega' plemena Hutu nad domnevno 'tujim' plemenom Tutsi. (Jalušič 2009, 119–146). Administrativni izbris državljanov bivših republik SFRJ iz registra prebivalcev s stalnim prebivališčem na območju RS, ki se je zgodil v poosamosvojitvenem obdobju RS, je del (post)jugoslovanskega proizvodnje golih življenj preko fenomenov organizirane nedolžnosti in plemenskega nacionalizma, a s specifičnim poudarkom na birokratskem nasilju. (prav tam, 106–117)

11.2 Vojne proti terorizmu in humanitarne vojne

Sodobno posttotalitarno obdobje je zaznamovano z vojnami proti terorizmu in humanitarnimi vojnami, ki po 11. septembru 2001, ko se je zgodil teroristični napad na Svetovno trgovsko središče v New Yorku, predstavljajo hegemonsko usmeritev na področju zahodne mednarodne politike. Če izhajamo iz ideološkega razumevanja vojn proti terorizmu in humanitarnih vojn kot nasilnih intervencij s strani 'demokratičnih' in politično ter ekonomsko dominantnih zahodnih držav na območja ne-zahodnih držav, ki zaradi nedemokratičnih vladavin ali koncentracij nasilnih fundamentalističnih skupin predstavljajo grožnjo globalnemu, predvsem pa zahodnemu redu, z namenom zaščite mednarodnega miru in zahodne demokracije, potem je družbene (Arendt) in biopolitične (Foucault) elemente tovrstnih vojn možno misliti iz pozicije teorij Hannah Arendt in Michela Foucaulta v vsaj petih točkah:

1. *Nadomestitev politike z nasilnim ustvarjanjem (Arendt)*. Pri vojnah proti terorizmu in humanitarnih vojnah gre za transformacijo politike v nasilno sredstvo, preko katerega se želi izgraditi oziroma vsiliti demokracijo ali mir, kar ima za posledico zlom demokratičnih načel ter njihovih institucionalnih oblik pri akterjih (ZDA in zahodne evropske države) in njihovih 'tarčah' (države Bližnjega in Srednjega Vzhoda). Če je vojskovanje v tradicionalnem pomenu imelo prehodno vlogo, pri čemer je uporaba nasilja služila doseganju apolitičnih ciljev (npr. razširitvi ozemlja), ki jim je sledilo obdobje politične stabilizacije (npr. prenos političnega sistema zmagovalcev na osvojeno območje), se vojne proti terorizmu in humanitarne vojne postavljajo na samo mesto politične konstitucije. V vojnah proti terorizmu in humanitarnih vojnah nasilje ni več zgolj začasen in apolitičen instrument, ampak postane osrednje sredstvo politične izgradnje. Dosedanje vojne proti terorizmu in humanitarne vojne niso uspele izpolniti svojih ideoloških zahtev po demokratizaciji in pacifikaciji, ampak so se iztekle v še večjo destabilizacijo političnega prostora, ki se kaže v obliki porasta nasilja in povečanju nadzora nad civilnim prebivalstvom na obeh bojnih straneh, kar je posledica zamenjave politike z nasilnim ustvarjanjem.⁵⁷

2. *Depolitizacija preko moralnega diskurza o radikalnem zlu (Arendt)*. Vojne proti terorizmu in humanitarne vojne se prikazujejo kot vojne 'dobrega proti zlu', ki skupaj z razumevanjem

⁵⁷ Kršitve človekovih pravic v evropskih in severnoameriških državah, ki so posledica vojn proti terorizmu in humanitarnih vojn na ne-zahodnih območjih, lahko razumemo kot 'bumerang efekt', o katerem govori Arendt, ko analizira kolonializem in njegove vplive na razpad evropske nacionalne države (Arendt 1970, 54; 2003a, 178–190).

politike kot nasilne izgradnje vpliva na moralno polarizacijo političnega prostora. Nadomestitev etično-političnega diskurza, ki govori o politično vzpostavljenih standardih pravičnosti in njihovih kršitvah, z mitološkim diskurzom o absolutni dobroti ali zlu vpliva na depolitizacijo vojn proti terorizmu in humanitarnih vojn. Depolitizacija se odraža v obliki umanjkanja sposobnosti razumevanja in dehumanizacije nasprotnika. Pogled, ki iz žrtev dela absolutno nedolžne ljudi in iz zločincev demonske sovražnike, onemogoča razmislek o političnih vzrokih in načinih soočenja z dogodkom, kar vpliva na pojav prepričanja, da se v boju proti nečloveškemu sovražniku lahko uporabijo tudi ekstremna sredstva uničenja.

3. Zagotavljanje varnosti kot odraz biopolitike (Foucault) ali družbe/družbenega (Arendt). Vojne proti terorizmu in humanitarne vojne se izvajajo iz predpostavke o potencialni nevarnosti, ki jo za Zahod ali celotni svet lahko predstavljajo določena nestabilna območja. Vojne proti terorizmu in humanitarne vojne v tem smislu ne predstavljajo obrambne reakcije na realno grožnjo, ampak se izvajajo v imenu zagotavljanja permanentne varnosti. Taktika odstranjevanja potencialne nevarnosti, ki bi lahko ogrozila življenje, preko izvajanja množičnih pobojev, je biopolitična ali družbena karakteristika vojn proti terorizmu in humanitarnih vojn.

4. Vstop (neoliberalne) ekonomije na področje političnega (Arendt in Foucault). Predstavljanje vojn proti terorizmu in humanitarnih vojn kot bojevanj v imenu zagotavljanja demokracije, miru in življenja, ki jih ogroža radikalno zlo, je ideološko sredstvo legitimiranja, s katerim se zakrijejo ekonomski interesi dominantnih akterjev na področju mednarodne politike. Politično mišljenje, ki je sposobno pogleda onkraj ideoloških razlag, postavlja vojne proti terorizmu in humanitarne vojne v kontekst imperialističnih teženj po razširitvi ekonomskega bogastva s strani ZDA in zahodnih evropskih držav. Do vojn proti terorizmu in humanitarnih vojn tako ne prihaja zaradi težnje po uveljavljanju demokratičnih načel in zagotavljanju miru, ampak zaradi želje po vzpostavljanju kapitalskega monopola nad tujimi območji. Vojne proti terorizmu in humanitarne vojne so tako zgolj legitimacijsko sredstvo ekonomskega izkoriščanja, kar kaže na to, da je politika zreducirana na ekonomijo oz. da pri vojnah proti terorizmu in humanitarnih vojnah gre za t.i. politično ekonomijo. Politika zahodnih nacionalnih držav se ravna po imperialistični logiki zavojevanja zunanjih območji s ciljem akumulacije bogastva v svoji notranjosti, kar vpliva na porast represije na področju mednarodnih odnosov. Poudarek na represivnih aparatih države, ki služijo ekspanzivnim težnjam, je skladen s podreditvijo politike ekonomskim interesom in preoblikovanjem nacionalnih držav v gospodarske združbe.

O tem, da ZDA ohranjajo svojo monopolno vlogo na področju mednarodne politike in ekonomije s pomočjo vojn proti terorizmu in humanitarnih vojn, piše Noam Chomsky v dveh zbirkah esejev o politični situaciji sodobnega sveta z naslovom *Enajsti september* in *Making the future*. Ideološko pretvezo ameriških vojn proti terorizmu med drugim razkrijejo tudi primeri, v katerih ZDA dajejo politično in finančno podporo terorističnim državam ali skupinam. ZDA tako sklepajo zaveznitva s fundamentalistično politiko Savdske Arabije, podpirajo izraelsko okupacijo palestinskega območja, financirajo razvoj jedrskega orožja v Izraelu, Pakistanu, Indiji itd. Chomsky tako trdi, da če bi si ZDA dejansko prizadevale za odpravo terorizma in demokratizacijo, bi se s terorizmom soočale preko mednarodnega pravnega okvirja in se ne bi posluževale nasilnega maščevanja. (Chomsky 2005, 2012) Chomsky prav tako opozori na t.i. 'bumerang efekt', ki je doletel ZDA, saj izpostavi dejstvo, da je fundamentalistična islamizacija Afganistana proizvod ZDA. V 80. letih so ZDA urile, finančno podpirale in militarizirale skrajne islamske formacije, s pomočjo katerih so se v Afganistanu vojskovale proti Sovjetski zvezi. (Chomsky 2005, 68)

Naomi Klein v delu *Doktrina šoka* razume vojne proti terorizmu in humanitarne vojne v kontekstu nasilnega uničevanja socialne države. Vojne proti terorizmu in humanitarne vojne so nasilne taktike, ki potisnejo napadeno območje v stanje šoka in s tem omogočijo vzpostavitev pogojev za uveljavljanje neoliberalnih gospodarskih reform. Ključna intelektualna figura, ki v ekonomsko znanost vpelje doktrino šoka, preko katere se uresničujejo neoliberalni cilji privatizacije javnega bogastva in rušenja državno reguliranega kapitalizma, je bil ameriški ekonomist Milton Friedman. Klein trdi, da ima doktrina šoka kot taktika ekonomske politike svoje izvore v psihiatrični znanosti. Psihološki inženiring, ki ga je s pomočjo elektrošokov izvajal Ewan Cameron na Univerzi McGill v 50. letih, je bil v 70. letih 20. stoletja prenesen na državno-ekonomski nivo ter je tako postal sredstvo uveljavljanja ideologije svobodnega trga. Pri doktrini šoka gre torej za 'podržavljanje' disciplinarnih tehnik, o katerem piše že Foucault, ko analizira prenos modelov nadzora in kaznovanja iz psihiatričnih ter zaporniških institucij na celotno družbeno polje. Foucaultovski elementi teorije o doktrini šoka so vidni tudi pri poudarjanju znanosti. Klein v središče uničevalnih praks neoliberalnega kapitalizma postavlja ekonomske znanosti, ki so se oblikovale na ameriških univerzah.⁵⁸ Čeprav so ZDA prvotno uporabljale doktrino šoka za izvajanje neoliberalne revolucije na tujih območjih, začeni z ustvarjanjem državnih udarov v državah

⁵⁸ Klein izpostavlja Univerzo Chicago, iz katere so izšli t.i. 'čikaški fantje', ekonomisti, ki so pričeli z razširjanjem neoliberalne tržne logike.

‘južnega stožca’ Latinske Amerike v 70. letih 20. stoletja, ki jim je sledil imperialistični pohod na vse strani sveta, pa so predvsem skozi sodobne vojne proti terorizmu vidni povratni učinki na ameriške in evropske države.⁵⁹ Vojne proti terorizmu in humanitarne vojne so sprivatizirane vojne, ki vplivajo na razvoj bogate industrije domovinske varnosti. Klein tako trdi, da se ameriške in evropske države z izvajanjem vojn proti terorizmu in humanitarnih vojn spreminjajo v privatizirane policijske države, ki nadzorujejo lastne državljane/državljanke ter nad njimi izvajajo segregacijske prakse. (Klein 2009)

Michael Hardt in Antonio Negri v delih *Imperij*, *Multituda* in *Skupno* pišeta o sodobni obliki suverenosti, ki za razliko od moderne suverenosti ne temelji na nacionalnih državah, ampak gre za nadnacionalno obliko suverenosti ali globalni red: »Vzporedno s svetovnim trgom in globalnim obsegom proizvodnje je nastal globalni red, nova logika in struktura vladavine, skratka, nova oblika suverenosti: Imperij je politični subjekt, ki te globalne izmenjave učinkovito urejuje, je suverena oblast, ki vlada svetu [...]« (Negri in Hardt 2003, 9). Hardt in Negri gradita svojo analizo sodobne oblike oblasti na temelju Foucaultove teorije o disciplinarni družbi, družbi kontrole in biooblasti. Vojne proti terorizmu in humanitarne vojne imajo znotraj novega globalnega reda konstitutivno vlogo, saj se Imperij vzpostavlja in reproducira skozi ustvarjanje permanentnega stanja izjeme, ki je v funkciji biopolitičnega proizvodjanja ter hkratnega uničevanja življenja: »[...] vojna postaja splošna matrica vseh odnosov oblasti in tehnik dominacije, s prelivanjem krvi ali brez njega. Vojna je postala *režim biooblasti*, torej oblika vladavine, katere cilj ni zgolj nadzor prebivalstva, temveč tudi produciranje in reproduciranje vseh vidikov družbenega življenja« (Negri in Hardt 2005, 26). Pri oblikovanju Imperija gre za prehod iz disciplinarne družbe, ki je bila značilnost moderne oblasti in njenega delovanja skozi totalne institucije, v družbo kontrole, za katero je značilna razširitev disciplinarnih tehnik na celotno družbeno polje (Negri in Hardt 2003, 31–34). Disciplina tako postane hegemonski način subjektivizacije, kar ima za posledico, da civilna družba začne delovati v samem središču državne oblasti oziroma da upori proti oblasti niso

⁵⁹ Klein zraven Latinske Amerike, kjer se doktrina šoka najprej izrazi v obliki vojaške diktature Augusta Pinocheta v Čilu, izpostavlja še primere neoliberalnega izkoriščanja krize socializma v 80. letih v vzhodni Evropi, postapartheidskega obdobja v Južnoafriški republiki v 90. letih, upora kitajskih študentov na Trgu nebeškega miru v Pekingu leta 1989, naravnih katastrof na Šrilanki in v New Orleansu, ameriške okupacije Iraka in Afganistana ter izraelsko-palestinskega konflikta. Vsiljena privatizacija državnega gospodarstva, do katere je prišlo v obdobju izrednega stanja, se je povsod iztekla v ekonomski zlom, ki je države potisnil v spiralo neoliberalne hegemonije. Države so tako postale odvisne od Svetovne banke in Mednarodnega denarnega sklada, ki sta v zameno za finančno pomoč zahtevala nadaljnjo uvajanje neoliberalnih reform. (Klein 2009)

več marginalizirani, ampak se dogajajo v središču imperialne oblasti in s tem postanejo sredstvo njene reprodukcije (prav tam, 33). Imperialna oblast je za Hardta in Negrija biooblast, saj temelji na produkciji (družbenega) življenja. Imperij tako kot njemu predhodna oblika moderne suverenosti temelji na birokratskem upravljanju s konflikti, le da birokracija znotraj imperialne oblasti nima več funkcije stabilizacije ali ukinjanja konfliktov, ki vladajo na družbenem področju, ampak je usmerjena k njihovemu proizvajanju in nadzoru (prav tam, 274). Transformacija nacionalno zasnovane moderne suverenosti v sodobno obliko nadnacionalnega reda se izraža tudi na nivoju politične ekonomije, ki jo Hardt in Negri označita s pojmi, izpeljanimi iz Marxove teorije. Če je moderna suverenost temeljila na formalni subsumpciji dela pod kapital, pri kateri je šlo za imperialistično prisvajanje nekapitalistične zunanosti, in na realni subsumpciji dela pod kapital, ki je imela podobo Foucaultove disciplinarne družbe, kjer institucionalizirana telesa postanejo produktivna, je značilnost Imperija realna subsumpcija družbe pod kapital, kar pomeni, da ima ekonomska produkcija obliko subjektivitet in družbenih odnosov, da temelji na nematerialnem delu ter ima podobo Foucaultove družbe kontrole (Negri in Hardt 2003, 211–212; 2010, 136). Negativnemu konceptu biooblasti Hardt in Negri zoperstavljata pozitiven koncept biopolitike, ki predstavlja produktivno moč (golega) življenja, kar se kaže skozi pojem nematerialnega dela. Pojem nematerialnega dela označuje ekonomsko-produktivnost komunikacijskih, afektivnih in intelektualnih sposobnosti človeškega telesa. (Negri in Hardt 2003, 293–295; 2005, 99–101) Golo življenje je zavoljo svoje biopolitične produktivnosti izvor kapitala, ki si ga prisvaja imperialna oblast oziroma biooblast. Imperij tako temelji na prilaščanju produktivnih sil življenja, zato mora neprestano proizvajati lasten presežek, ki ga Hardt in Negri poimenujeta z izrazom multituda. (Hardt in Negri 2005, 9–13) Čeprav je multituda s svojo produkcijo skupnega nenehen objekt izkoriščanja s strani imperialne oblasti, je njena biopolitična moč hkrati potencialno sredstvo ukinitve Imperija (Hardt in Negri 2010, 283). Biopolitična produktivnost ima po Negriju in Hardtu lastnosti, ki jih Arendt pripiše političnemu:

Arendtova se nedvomno nanaša na ekonomsko paradigmo materialne produkcije, s tovarno kot glavnim modelom, a ko premaknemo svoj pogled k biopolitični produkciji, jasno vidimo, da se vse značilnosti, ki jih pripisuje političnemu, enako nanašajo tudi na ekonomsko: kooperacija široke pluralnosti singularitet v skupnem prostoru, fokus na govor in komunikacijo ter neprekinjena kontinuiteta procesa, ki temelji na skupnem in se izteka v njem (prav tam, 164).

Če Hardt in Negri v biopolitični produktivnosti golega življenja vidita arendtovski pojem političnega, pa v imperialni biooblasti, ki temelji na izkoriščanju biopolitičnosti golega življenja, vidita arendtovsko izgubo avtonomije političnega:

Vlada in politika sta se povsem integrirali v sistem transnacionalne komande. Nadzor se artikulira skozi niz mednarodnih teles in funkcij. Enako velja za mehanizme političnega posredovanja, ki v bistvu funkcionirajo skozi kategorije birokratskega posredovanja in upravljalne sociologije ter ne skozi tradicionalne politične kategorije posredovanja konfliktov in pomiritve razrednega konflikta. Politika ne izginja; izginja vsak pojem avtonomije političnega (Negri in Hardt 2003, 251).⁶⁰

5. *Proizvajanje discipliniranih ljudi (Foucault) in golih življenj (Arendt)*. Vojne proti terorizmu in humanitarne vojne proizvajajo disciplinirane ljudi in gola življenja oziroma ljudi, ki so izgubili 'pravico imeti pravice'.

11.3 Odvečnost ljudi

Hannah Arendt v *Izvorih totalitarizma* osvetli zgodovinski kontekst, ki je z ustvarjanjem množice ljudi brez državljanstva oziroma odvečnih ljudi vplival na pojav družbenih pogojev totalitarizma. Preoblikovanje razpadlih cesarstev (ruskega, otomanskega in avstro-ogrškega cesarstva) po 1. svetovni vojni v večnacionalne in večetnične nacionalne države, znotraj katerih je bila politično reprezentirana vloga pripisana enemu narodu, je vplivalo na množičen pojav etničnega nacionalizma, ki je nacionalnim manjšinam odrekal politično in družbeno enakopravnost: »Pogodbe [mirovne pogodbe op. a.] so nakopičile mnogo narodov v eno samo državo, nekatere od njih imenovala 'državotvorni narod' in jim zaupale vlado, pri čemer so na tistem domnevale, da drugi (recimo Slovaki na Češkoslovaškem ali Hrvati in Slovenci v Jugoslaviji) v vladi enakopravno sodelujejo, kar seveda ni bilo res« (Arendt 2003a, 348). Etnično izključevanje se je tako izrazilo skozi prakse denaturalizacije oziroma odvzema državljanstva, ki za Arendt predstavlja izgubo temeljne 'pravice do imeti pravice': »Obstoja pravice do pravic (kar pomeni življenje v okviru, kjer te sodijo po dejanjih in mnenjih) in pravice do pripadanja neki organizirani skupnosti smo se zavedli šele, ko se je pojavilo na milijone ljudi, ki so te pravice izgubili in jih niso mogli ponovno pridobiti zaradi nove

⁶⁰ Negrijeva in Hardtova interpretacija Hannah Arendt ni točna, saj Arendt piše o izgubi avtonomije politike kot zmožnosti skupnega delovanja med ljudmi in ne o izginjanju političnega kot polja konfliktnosti. Negri in Hardt se s to interpretacijo umeščata v 'schmittovsko-foucaultovsko' tradicijo, ki ji je Arendt nasprotovala.

globalne politične situacije« (prav tam, 377). 'Pravica do pravic' je pravica do političnega članstva oziroma do pripadanja določeni politični skupnosti in kot taka predstavlja temelj, na podlagi katerega se vzpostavlja pravno-politična zaščita posameznika/posameznice ter njegova/njena možnost političnega (so)delovanja. Šele pravna umestitev znotraj zamejenega političnega prostora daje posameznikom/posameznicam možnost uživanja civilnih, političnih in socialnih pravic ter tako predstavlja pogoj zagotavljanja človekovih pravic. Arendt v *Izvorih totalitarizma* opozori na univerzalno nujnost pripadanja političnemu prostoru, saj se le preko članstva v politični skupnosti lahko obranijo pogoji človeškega življenja, in kritizira naturalističen diskurz Deklaracije človekovih pravic, ki načelo univerzalne enakosti ne izpeljuje iz političnega statusa ljudi, ampak iz domneve o človeški naravi: »Če človeško bitje izgubi svoj politični status, naj bi po implikacijah prirojenih in neodtujljivih človekovih pravic prišel v natanko takšno situacijo, kot so jo predvidele deklaracije takšnih splošnih pravic. Dejansko pa se zgodi ravno obratno. Zdi se, da je človek, ki ni nič drugega kot človek, izgubil točno tiste lastnosti, zaradi katerih ga lahko drugi ljudje obravnavajo kot sočloveka« (prav tam, 381). Prav tako pa opozarja na problematičnost modernega vzpostavljanja univerzalnih človekovih pravic na temelju zamejenih okvirjev nacionalne države, ki ljudem brez državljanskega statusa odreka priznavanje človeškosti ter jih tako izpostavlja nevarnostim nasilnega izključevanja (prav tam, 373).

Problem odvečnosti se pri Hannah Arendt pojavlja v dveh pomenih: 1. odvečnost množic, ki izpadejo iz kapitalističnega sistema in razredne družbe; 2. odvečnost ljudi brez državljanstva, ki izgubijo 'pravico imeti pravice' (primer Judov).⁶¹ Prva kategorija odvečnih ljudi postane zaradi svoje osamljenosti, ki je bila posledica izgube javnega prostora pojavnosti, del totalitarnega gibanja, preko katerega se usmeri proti drugi kategoriji odvečnih ljudi. Ljudje brez državljanstva pa so bili brez politične eksistence, zato niso razpolagali s sredstvi lastne zaščite. Hannah Arendt preko primera ljudi, ki so bili odvečni zaradi izgube državljanstva, pokaže na paradoks izpada iz državne 'oblasti'⁶²:

Beda brezpravnih ni v tem, da bi bili oropani življenja, svobode in prizadevanja za srečo, ali enakosti pred zakonom in svobode mnenja [...], temveč v tem, da več ne pripadajo nobeni skupnosti. Njihova stiska ni v tem, da niso enaki pred zakonom, temveč v tem, da zanje ne obstaja noben zakon; ne v tem, da bi bili zatirani, temveč v

⁶¹ Dve kategoriji odvečnih ljudi kažeta na dvojno 'dehumanizacijo', ki je bila na delu v totalitarizmu. Totalitarizem je proizvedel 'nečloveško nedolžne' žrtve in 'banalne' ter nemisleče zločince. (Jalušič 2009, 95)

⁶² Pojem oblasti je na tem mestu označen z narekovaji zato, ker oblast, o kateri je govora, iz vidika teorije Hannah Arendt dejansko ni oblast, ampak predstavlja njeno nasprotje – ukinitvev oblasti, suverenost, nasilje.

tem, da jih nihče noče niti zatirati. Njihova pravica do življenja je ogrožena šele v zadnji fazi precej dolgega procesa; le če ostanejo popolnoma 'odvečni', če se ne najde nihče, ki bi jih 'zahteval', je njihovo življenje lahko ogroženo (prav tam, 376).

Izločanje določene skupine posameznikov/posameznic iz politične skupnosti je nasilno dejanje, ki izhaja iz arbitrarne odločitve suverena. Kljub temu pa ljudje, ki se znajdejo zunaj okvirjev 'oblasti', niso osvobojeni nasilja in nadzora, ampak so njihova življenje še radikalneje izpostavljena disciplinarnim mehanizmom 'oblasti'. Arendt piše o tem, da so ljudje bili pod neprestanim nadzorom policije in da je v totalitarizmu policija stopila na mesto 'oblasti': »Prvič se je zgodilo, da je policija v zahodni Evropi dobila pooblastila za samostojno delovanje, za neposredno vladavino nad ljudmi; v sferi javnega življenja več ni bila instrument za izvajanje in uveljavljanje zakona, temveč je postala organ oblasti, neodvisen od vlade in ministrov« (prav tam, 367). Foucault po drugi strani v svojih analizah disciplinarne družbe ni eksplicitno tematiziral fenomena odvečnosti. Po Foucaultu so ljudje vedno sredstvo reproduciranja oblasti. Ker ni mislil absolutne odvečnosti ljudi oziroma ubijanja, ki nima nobenega smisla in ne služi nobeni utilitarni logiki, njegova teorija disciplinarnih institucij tudi ne more predstavljati modela za razumevanje koncentracijskih taborišč kot tovarn fabriciranja trupel.⁶³

Seyla Benhabib politično teorijo Hannah Arendt umešča v Kantovo dediščino moralnega kozmopolitizma, ki pravico do političnega članstva razume kot človekovo pravico.⁶⁴ Vendar je problem moralnega kozmopolitizma v njegovi nezmožnosti polne realizacije, saj v obstoječi politični realnosti vlada suverenost nacionalnih držav, ki arbitrarno omejuje dostop

⁶³ Po drugi strani pa je možno trditi, da se Foucault skozi ves svoj opus posredno ukvarja z odvečnimi ljudmi, ki se upirajo normativnim prisilam oblasti. Psihiatrični bolnik in prestopnik sta v Foucaultovi teoriji disciplinarne družbe dva najopaznejša primera odvečnega človeka. Foucault je želel svoja zanimanja za marginalizirana življenja strniti v knjigo portretov z naslovom *Življenje zloglasnih ljudi*, ki je pa ni nikoli izdal: »Vsa ta življenja, obsojena na to, da minevajo spodaj pod diskurzom in izginevajo, ne da bi bila kadarkoli izrečena, so lahko pustila sledi – nagle, vrezane, pogosto enigmatične – le v točki svojega hipnega stika z oblastjo« (Foucault 2008a, 178).

⁶⁴ Kant v spisu *K večnemu miru* utemeljuje kozmopolitsko pravo, ki opredeljuje pravna razmerja med osebami in tujimi državami, na temelju 'hospitalitete' oziroma na pravici vsakega/vsake, da na tujem ozemlju ni obravnavan/a sovražno ali da se mu/ji dovoli pravico do obiska. Čeprav Kant pravo 'hospitalitete' veže na kategorični imperativ, ki v njegovi filozofiji velja za moralni temelj univerzalnega spoštovanja človečnosti, dodelitev pravice do obiska na tujem ozemlju še vedno podreja arbitrarni odločitvi suverena in pridobitev pravice do stalnega bivališča na tujem ozemlju razume kot privilegij. (Benhabib 2010, 29–45)

do pravice pripadanja politični skupnosti ter tako neprestano proizvaja odvečne ljudi: »Po Kantu ne obstaja *moralna zahteva* po stalnem prebivanju; po Arendt ni mogoče ubežati pred zgodovinsko arbitrarnostjo republikanskih ustanovitvenih dejanj, kjer bodo zavetja enakosti vedno vključevala nekatere in izključevala druge« (Benhabib 2010, 59). Benhabib zagato utemeljevanja političnega članstva na temelju nacionalnega državljanstva, ki je prisotna tudi v teoriji Hannah Arendt, teoretsko razrešuje s pojmom 'demokratske iteracije'. Demokratske iteracije so javne razprave, razširjene na celotno človeštvo, ki reflektirajo obstoječe norme z namenom njihovega spreminjanja v smeri vse večje prepustnosti univerzalnosti in egalitarnosti: »Z *demokratskimi iteracijami* mislim kompleksne procese javnih razprav, posvetovanj in izmenjav, ki univerzalistične zahteve po pravicah izpodbijajo in kontekstualizirajo, se sklicujejo nanje in jih preklicujejo, jih predpostavljajo in postavljajo, tako v vseh pravnih in političnih institucijah kakor v združenih civilne družbe« (prav tam, 145).⁶⁵ S tem ko bi se k razpravam, na podlagi katerih se sprejema nacionalne in mednarodne politične odločitve, povabilo širšo javnost in znotraj nje predvsem tiste skupine, ki jih razprava neposredno zadeva, bi se omogočila vzpostavitev globalno pravičnejših migracijskih politik. Kontekst transnacionalnih migracij in pojav drobitev državljanstva na različne družbene skupine zahteva razširitev političnega članstva preko okvirjev nacionalnega državljanstva.

Koncept 'pravice imeti pravice', ki ga Arendt veže na državo (Hegel), lahko služi za alternativo liberalnemu razumevanju človekovih pravic kot hobbsovskih ali rousseaujevskih naravnih pravic, zaščitenih pod okriljem kraljeve ali nacionalne suverenosti. Peg Birmingham v delu *Hannah Arendt and Human Rights* postavlja dogodek natalitete v teoriji Hannah Arendt za temeljno točko, iz katere je možno misliti ontologijo človekovih pravic kot 'pravice do imeti pravice', ki celotno človeštvo oziroma vsakega/vsako posameznika/posameznico zavezuje k sprejemanju odgovornosti za zaščito človekovih pravic. Dogodek natalitete vsebuje princip 'initium' oziroma začenjanja, ki vsakega posameznika/posameznico navdaja s sposobnostjo delovanja kot načina prekinjanja z determinizmi ustaljenih vzorcev preteklosti. Nataliteta kot sposobnost začenjanja na novo pa se lahko realizira le v navezavi na javni prostor, ki ga zasedajo raznoliki/raznolike posamezniki/posameznice. V teoriji Hannah Arendt ravno umestitev posameznika/posameznice v pluralen političen prostor omogoča razvoj človeških pogojev, ki so predmet zaščite s strani Deklaracije človekovih pravic. (Birmingham

⁶⁵ Koncept 'demokratske iteracije' spominja na Foucaultovo kritično ontologijo, ki je v teoriji Seyle Benhabib prenesena na mednarodni politični nivo.

2006, 36, 57–59) Birmingham v konceptu natalitete Hannah Arendt poleg principa ‘initium’ izpostavlja tudi princip danosti, s pomočjo katerega je možno postaviti pod vprašaj tiste interpretacije, ki Hannah Arendt obtožujejo preveč strogega ločevanja med privatno in politično sfero, političnega neupoštevanja dejstva (telesnega) življenja ter s tem njene nezmožnosti, da bi s svojo teorijo obranila univerzalna načela človečnosti, na katerih temeljijo človekove pravice (prav tam, 72). Birmingham piše, da je v delih Hannah Arendt možno zaslediti dve različni percepciji golega oziroma biološkega življenja (gr. zōē), ki mu lahko pripišemo izraz ‘danost’: 1. zōē kot danost, ki je izvor pluralnosti; 2. zōē kot nujnost, ki je vezana na nasilje privatne sfere (prav tam, 75–76). Prvi pogled, ki v biološkem ali golem življenju vidi odraz človeške pluralnosti, je povezan z dogodkom natalitete in vsebuje politično konotacijo. Peg Birmingham trdi, da Arendt ne izloči biološke danosti iz sfere političnega, ampak se, ravno nasprotno, zavzema za politično zaščito (golega) življenja kot izvora človeške pluralnosti, ki je temeljni pogoj za oblikovanje političnega prostora:

[...] Arendt ne izloči danega iz političnega prostora; namesto tega trdi, da mora ostati ‘nekvalificirano’ v vseh zadevah javnega zanimanja – če s tem pojmom misli ‘zgolj obstoječe, brez kakršnihkoli omejitev ali kvalifikacij’. Nadalje, danost je lahko kvalificirana brez zlorabe v privatnem življenju, ampak nikoli v javnem prostoru. Dane in predvsem utelešene razlike vseh vrst ne smejo biti vzete na politično kvalificirane načine. Narediti slednje bi pomenilo politizirati utelesitev na najbolj nevarne načine, rasizacija telesa je najbolj izpostavljena zloraba v njenih analizah (prav tam, 83).

Iz tega vidika Arendt sferi politike pripiše nalogo ohranjanja pluralnosti življenja, ki se izraža skozi novost vsakega rojstva, in zagotavljanja možnosti, da se raznolike oblike življenja, za označevanje katerih Birmingham uporabi izraz ‘nekvalificirana’ življenja, pojavljajo v javnem prostoru. Človekove pravice so tako skozi perspektivo Hannah Arendt razumljene kot pravice, ki se nanašajo na pluralnost golega življenja. Zaščita te pluralnosti pa se lahko izvaja le znotraj političnega prostora, na katerega se navezuje koncept Hannah Arendt ‘pravica do pravic’. Pri konceptu družbe/družbenega, s katerim Arendt kritizira moderne trende ukinjanja političnega, tako ne gre za kritiko vstopa nekvalificiranega življenja v sfero javnosti, saj je javna pojavnost biološkega pluralizma nujni pogoj za formacijo političnega prostora, ampak za kritiko popolne redukcije političnega na nujnosti biološkega življenja, ki ukinjajo izvorno raznolikost človeškega življenja (prav tam, 91). Tovrstna interpretacija, ki teorijo Hannah Arendt postavlja v kontekst zahteve po politični zaščiti raznolikih bioloških ter drugih pojavnih oblik človeškega življenja, je lahko celo opredeljena kot arendtavska oblika

afirmativne biopolitike. Čeprav Arendt v svojih delih povečini poudarja destruktivne učinke, ki jih v politično sfero prinašajo biološke sile, in je v tem smislu koncept biopolitike nezdružljiv z njenim pojmom politike, pa povezava golega življenja s pogojem natalitete in pluralnosti omogoča, da v misli Hannah Arendt najdemo elemente pozitivne biopolitike, katerih cilj je zaščita človekovih pravic.

Peg Birmingham princip danosti v dogodku natalitete Hannah Arendt veže na občutek hvaležnosti, ki ga goji človek do njegovih/njenih predhodnikov, ker so mu/ji omogočili preživetje (prav tam, 113, 131). Podobno tudi Judith Butler v delu *Frames of war* opozarja na dejstvo, da se človek lahko ohrani pri življenju le, v kolikor mu preživetje omogočajo širši družbeno-politični pogoji: »Vprašanje ni, ali je dano bitje živeče ali ne, niti, ali ima dotično bitje status 'osebe'; ampak, ali so družbeni pogoji ohranitve in okrepitve možni ali ne« (Butler 2009, 20). Človeško življenje je zaznamovano s stanjem ranljivosti oziroma šibkosti, zato se je potrebno zavzemati za vzpostavitev egalitarnega političnega sistema, utemeljenega na globalni etiki skrbi, ki bo prepoznal in zmanjšal univerzalno ranljivost življenja ter jo enakomerno porazdelil med vse ljudi. Butler skozi kontekst sodobnih vojn proti terorizmu in mučilnih zaporov, namenjenih terorističnim osumljencem, med katere se na primer uvrščata zapora v Abu Graibu in Guantanamo, pokaže, kako politično proizvedene sheme kognicije temeljijo na ločitvi med ranljivimi življenji, ki so v primeru smrti žalovana, in neranljivimi ter nežalovanimi življenji. Gre torej za delitev na 'življenja-vredna-življenja', in 'ne-življenja' ali odvečne ljudi.⁶⁶ (prav tam 2009)

⁶⁶ Odvečni ljudje, ki so po Hannah Arendt zaznamovali evropsko zgodovino prve polovice 20. stoletja, so od leta 2007, ko je Evropo zajela 'finančna kriza', ponovno vse bolj viden element evropske realnosti. Priča smo neoliberalnemu ustvarjanju odvečnosti, ki ni več omejena na posamezne manjšine znotraj nacionalnih držav, ampak se razširja na celotne nacije oziroma države. Izrisuje se podoba evropske 'periferije' oziroma 'tretjega sveta'. Odvečne postajajo celotne generacije mladih Evropejcev, ki nimajo zagotovljenih pogojev, da bi, rečeno s Hannah Arendt, vstopile v svet.

Sklep

V zaključku se vračam k uvodnemu vprašanju: Zakaj Hannah Arendt in Michel Foucault? To vprašanje je dvopomensko, saj po eni strani napeljuje k razmisleku o tem, ali med političnima teorijama obeh avtorjev obstajajo vsebinske povezave – kaj je tisto, kar je med Hannah Arendt in Michel Foucaultom primerljivo? –, po drugi strani pa postavlja zahtevo po utemeljitvi namena njune primerjave – zakaj je primerjava med Arendt in Foucaultom potrebna in smiselna?

Skozi nalogo sem želel pokazati, da je med številnimi teoretskimi uvidi, ki jih v svojih delih posamezno razvijeta Arendt in Foucault, možno vzpostaviti miselne povezave na konceptualni, metodološki in aplikativni ravni. Z vzpostavljanjem tovrstnih povezav sem prav tako želel izpostaviti intelektualno produktivnost, ki jo ustvarja primerjava med Hannah Arendt in Michelom Foucaultom. Vzporedno branje obeh avtorjev se je izkazalo za smiselno, saj je pripeljalo do poglobljenih razumevanj teorij obeh avtorjev, kot tudi do novih teoretskih uvidov, ki so priročni za kritično premišljanje miselnega in dogodkovnega konteksta v sodobnosti.

Splošen pregled tekstov, ki sta jih zapisala Hannah Arendt in Michel Foucault, v prvi vrsti razkriva, da sta bila oba avtorja politična misleca modernosti. Njuno raziskovalno delo se je osredotočalo na vprašanje, kako razumeti pojem politike in oblasti v 20. stoletju. Trojno konceptualno delitev, ki ima pri Foucaultu obliko vednost-oblast-subjekt in pri Arendt delo-ustvarjanje-delovanje, lahko razumemo kot *modus operandi*, skozi katerega oba avtorja v vseh svojih delih razmišljata o mehanizmih delovanja moderne oblasti (Foucault) in o pogojih, potrebnih za vzpostavitev ter ohranitev političnega delovanja/oblasti (Arendt). Koncepti, ki jih Arendt in Foucault razvrščata v trojno strukturo, so v teorijah obeh avtorjev medsebojno povezani in tvorijo celotno teoretsko polje, ki sem ga v nalogi poimenoval s pojmom političnega. S pojmom političnega, o katerem Arendt in Foucault v svojih delih sicer ne pišeta – Arendt praviloma piše o politiki/oblasti, Foucault o oblasti/moči –, sem poimenoval teoretsko področje, ki ga raziskujeta oba avtorja skozi lastno trojno delitev, in ki lahko služi kot najsplošnejši skupni imenovalec, preko katerega lahko vstopimo v primerjalno analizo obeh avtorjev. V nalogi pojem političnega uporabim kot povezovalni izraz za poimenovanje osrednjega raziskovalnega področja pri Hannah Arendt in Michelu Foucaultu – trojna razdelitev človeških aktivnosti ali modusov delovanja, ki predstavlja pogoj vzpostavitve političnega prostora pri Arendt, in pogled na moderno oblast skozi njeno členitev

na diskurze vednosti ter prakse subjektivizacije pri Foucaultu. Foucault je z delitvijo vednost-oblast-subjekt okviril svojo 'mikropolitčno' teorijo, po kateri je politično celotno področje človeškega življenja – od političnih sistemov držav preko družbenih interakcij v javnosti do izrazov intimne subjektivnosti v zasebnosti. Podobno je tudi Arendt z delitvijo delo-ustvarjanje-delovanje pokazala, da je vse v človeškem življenju politično, vendar pa to ne pomeni tudi, da je vse politika. Po Arendt sta zasebni sferi dela in ustvarjanja politični zaradi odnosa, ki ga imata do javne sfere delovanja. Delo in ustvarjanje sta preko svoje ločitve od svobodnega delovanja v javnosti konstitutivna pogoja politike, vendar sta hkrati lahko tudi, v kolikor presežeta meje zasebnosti, sili, ki ukinjata zmožnost oblikovanja politike med ljudmi.

Koncept oblasti, ki v teoriji Michela Foucaulta in Hannah Arendt zaseda osrednjo mesto – Foucault analizira mehanizme delovanja moderne oblasti skozi diskurze vednosti/znanosti in prakse subjektivizacije, Arendt razume oblast kot ključno kvaliteto kolektivnega delovanja v javnosti -, pomembneje osvetljuje povezave in razhajanja v mislih obeh avtorjev. Pri tematizaciji koncepta oblasti oba avtorja izhajata iz lastne kritike tradicije zahodne politične filozofije, ki je uveljavila prevladujočo razumevanje oblasti kot področja suverenosti. Foucault tako vzpostavlja strateško razumevanje oblasti, s katerim razbije fiksne delitve med vladarjem in vladanimi na fluidne pozicije nenehnih bojov. Arendt strogo loči razumevanje oblasti od nasilja suverenosti. Arendt obravnava oblast po antičnem vzgledu kot rezultat skupnega delovanja med ljudmi v javnem prostoru. Zoperstavljanje dominantnemu enačenju oblasti s suverenostjo, ki na prvi pogled deluje kot povezovalni element med teorijama obeh avtorjev, se ob natančnejšem razmisleku izkaže za ključno točko razlikovanja med mislijo Hannah Arendt in Michela Foucaulta. Foucault je nasprotoval tradiciji suverenosti zato, ker je želel pokazati, da moderna oblast ne izvaja nasilnega nadzora skozi prepovedi in represivne sankcije, ampak skozi subtilne mehanizme disciplinarne in biopolitične produktivnosti. Za razliko od Hannah Arendt Foucault ni prekinil z zgodovinsko prevladujočo miselnostjo, ki oblasti pripisuje nasilne karakteristike. Iz vidika teorije Hannah Arendt je Foucault tako ostal predstavnik tradicije zahodne politične filozofije, ki je prispevala k ukinitvi politike v modernosti. Čeprav se je Foucault zapisal v zgodovino politične misli kot avtor, ki je na ravni politične teorije kralju odsekal glavo, se preko interpretacije, izpeljane iz teorije Hannah Arendt, lahko pokaže, da njegov rez na področju razumevanja oblasti ni dosegel temeljev tradicije suverenosti in tako v sebi tudi ni vseboval političnega potenciala, preko katerega bi se bilo možno upreti napredovanju antipolitične miselnosti v modernosti. Arendt se je zavedala realnosti obrnjene Clausewitzove teze, ki jo je v svojih delih predstavljal Foucault –

politika je danes nadaljevanje vojne z drugimi sredstvi –, vendar je hkrati opozarjala, da ta realnost, v kateri živimo, ne odraža novih oblik oblasti, ampak ukinja možnosti za vzpostavitev oblasti/politike. Razlika v normativni percepciji koncepta oblasti, po kateri je pri Arendt oblast polje opolnomočenja ljudi, pri Foucaultu pa sredstvo njihovega nadzora in podreditve, pomembno zaznamuje vsa ostala premišljanja o konceptualnih povezavah med teorijama obeh avtorjev.

Oba avtorja kritično tematizirata pojav modernih znanosti o človeku, ki jih umeščata v tradicijo filozofskega dojetanja zgodovine kot linearnega procesa. Po Foucaultu so humanistične znanosti, ki človeka postavljajo v središče svojega raziskovalnega področja tako, da ga razumejo kot produkt objektivnih zakonitosti, sredstvo izvajanja disciplinarne oblasti. Arendt po drugi strani vidi v družboslovnih in behaviorističnih znanostih, ki preučujejo predvidljive zakonitosti človeškega obnašanja, sredstvo ukinjanja nepredvidljive svobode človekovega delovanja ter s tem celotnega polja politike/oblasti. Svoboda, ki je po Hannah Arendt temeljni pogoj in cilj političnega delovanja med ljudmi, je po Foucaultu v ambivalentnem odnosu z oblastjo. Iz Foucaultove teorije je možno sklepati, da je svoboda lahko po eni strani razumljena kot produkt disciplinarne oblasti, kar je v skladu s Foucaultovo zavrnitvijo tradicionalne teze o represivnosti oblasti, po drugi strani pa predstavlja polje upora in emancipacije. Foucault se pri vprašanju svobode najbolj približa Hannah Arendt in njenemu razumevanju svobode kot sposobnosti začenjanja na novo, ko v antični etiki eksistence in v Kantovem razumevanju modernosti kot kritičnega odnosa do sedanjosti najde možne nastavke za izvajanje svobode kot prakse transformativne subjektivizacije.

Primerjalno branje Hannah Arendt in Michela Foucaulta je pokazalo, da se ključno stičišče med teorijama obeh avtorjev nahaja na preseku med Foucaultovim konceptom biooblasti/biopolitike in konceptom družbe/družbenega pri Hannah Arendt. Čeprav družba/družbeno in biooblast/biopolitika nista enoznačna koncepta, saj ju Arendt in Foucault uporabljata znotraj raznovrstnih vsebinskih kontekstov, lahko na splošno trdimo, da oba koncepta označujeta politično pomembnost, ki je znotraj moderne politike pripisana reproduktivnim procesom življenjskih nujnosti. S tem ko je delo, preko katerega je človek vpet v prisile lastne samoohranitve, postalo osrednji objekt političnega interesa, se je po Hannah Arendt ukinilo področje politike, znotraj katerega so ljudje lahko realizirali svoj potencial svobodnega delovanja in mišljenja. Hannah Arendt v vzponu družbe/družbenega vidi izvore neprecedenčnih nasilnih fenomenov, ki so zaznamovali politično realnost 20. stoletja. Primerljivo z družbo/družbenim pri Hannah Arendt se tudi v središču moderne

(bio)oblasti, ki je predmet Foucaultovih analiz, nahaja telo oziroma biološko življenje. Medtem ko disciplinarna oblast proizvaja krotka, individualizirana telesa, je biopolitika v funkciji krepitve življenjskih moči kolektivnih teles (populacije ali narodi). Po Foucaultu so politične prakse rasističnega iztrebljanja, ki so se pojavile v 20. stoletju, hrbtna stran biopolitične produktivnosti. Družba/družbeno in biooblast/biopolitika sta torej pomensko primerljiva koncepta, s katerima oba avtorja razmišljata o politični hegemoniji kapitalistične produktivnosti življenja v času modernosti. Primerljivost obeh konceptov sem v nalogi najprej nakazal z vzpostavljanjem povezav med Foucaultovimi študijami disciplinarnih institucij (*Norost v času klasicizma, Nadzorovanje in kaznovanje, Rojstvo klinike*) in delom Hannah Arendt *O revoluciji*. Čas francoske revolucije, ki ga je po Arendt zaznamoval pojav 'družbenega vprašanja' oziroma pojav revščine kot osrednjega političnega problema, je po Foucaultu čas zgodovinskega preloma na področju tehnologije oblasti. Foucault tako pokaže, kako je razsvetljenski diskurz o naravi človeka, v katerem Arendt vidi povod za to, da francoska revolucija ni oblikovala institucionalnih okvirjev politične svobode, ampak se je končala kot nasilna vzpostavitev nacionalne države, povezan z ekonomsko logiko disciplinarne oblasti. Tej primerjavi je v nalogi sledila splošna umestitev teorije Hannah Arendt v kontekst interpretacij Foucaultovega koncepta biopolitike, pri čemer mi je za ključno referenco, na podlagi katere sem razmišljal o povezavah med totalitarizmom (Arendt) in biopolitiko (Foucault), služilo delo avtorja Giorgio Agambena *Homo sacer*. S pomočjo pozornega branja Hannah Arendt in Michela Foucaulta je možno razviti kritično interpretacijo Agambenove teze o tem, da je biopolitika zgodovinsko konstanten fenomen, ki se je v času modernosti izrazil v obliki totalitarizma. Čeprav je mogoče razmišljati o biopolitičnih značilnostih totalitarizma, ki jih po teoriji Hannah Arendt lahko razumemo tudi kot odraze družbe/družbenega, Agamben s svojo umestitvijo totalitarizma v kontekst metazgodovinskega pojma biopolitike spregleda ključen poudarek Hannah Arendt o tem, da je totalitarizem edinstven fenomen in da njegov pojav ni stvar zgodovinske nujnosti, ampak je predvsem posledica odsotnosti človeškega mišljenja ter delovanja.

Nazadnje sem najtesnejšo povezavo med biopolitiko in družbo/družbenim našel v Foucaultovih predavanjih o zgodovini (neo)liberalizma. Foucault v svojih študijah liberalizma in neoliberalizma, ki ju razume kot specifični tehniki vladanja, skozi kateri se izvaja biopolitična oblast, izpostavi pojem (civilne) družbe. Po Foucaultu je družba imaginarno polje naravnih zakonitosti populacije, ki v kontekstu (neo)liberalne ekonomske doktrine postane regulacijsko sredstvo državne oblasti. Biopolitika, ki se izvaja skozi (neo)liberalne tehnike vladanja, zreducira vlogo države na sredstvo povečevanja produkcijskih sil populacije.

Foucaultov koncept družbe, ki ga razvije v kontekstu biopolitike (neo)liberalizma, je tako primerljiv s konceptom družbe/družbenega pri Hannah Arendt. Za oba avtorja je družba fenomen, ki je vezan na kapitalistično prisvajanje produktivnih zmožnosti življenjskih procesov in je kot tak v centru interesnega polja politike v času modernosti.

Primerjave med Hannah Arendt in Michelom Foucaultom so možne tudi na primerih fenomenov, ki jih avtorja analizirata v svojih delih: antisemitizem, rasizem in totalitarizem. Arendt v *Izvorih totalitarizma* piše o oblikovanju judovstva kot specifične rasno-psihološke kategorije, okrog katere se izgradi rasni antisemitizem. Judovstvo ne označuje etnično-religiozne pripadnosti Judov, ampak njihove stereotipne osebnostne karakteristike, na podlagi katerih jim je bil omogočen vstop v meščansko družbo, ki se je navduševala nad eksotičnimi osebnostmi. Na konstrukcijo judovske identitete, o kateri piše Hannah Arendt, je možen pogled tudi iz vidika Foucaultove teorije o disciplinarni proizvodnji delikventnih identitet. Po Foucaultu se disciplinarna oblast izvaja preko modernih znanosti o človeku, ki z namenom doseganja ekonomsko učinkovitega nadzora postavljajo ljudi na normativno določena mesta subjektov. Čeprav je tematizacijo judovstva pri Hannah Arendt možno misliti v kontekstu Foucaultove analize oblastnih praks subjektivizacije, pa Hannah Arendt v svojih analizah antisemitizma izpostavi določene značilnosti, ki jih v Foucaultovi teoriji mehanizmov delovanja disciplinarne oblasti ni mogoče najti. Hannah Arendt judovski skupnosti pripiše odgovornost za sodelovanje v družbenih praksah asimilacije, ki so reproducirale podobo judovstva in so posledično vodile v antisemitske prakse izključevanja. Za razliko od misli Hannah Arendt Foucault s svojo teorijo oblasti ustvarja videz, da so ljudje pasivni objekti subjektivizacijskih praks disciplinarne oblasti, ki v celoti prežemajo njihova življenja. Čeprav se po Foucaultu reprodukcija oblastnih razmerij dogaja skozi delovanja subjektov in čeprav je upor, ki je stalni spremljevalec oblasti, vedno mogoč, ljudje ne nosijo odgovornosti za sprejemanje lastnih identitetnih pozicij, na podlagi katerih so nadzorovani in/ali diskriminirani.

Pri obeh avtorjih je prav tako mogoče zaslediti tematizacijo zgodovinskega konteksta, znotraj katerega se je izoblikoval rasizem. Rasna misel, ki je temeljila na politično motiviranemu imaginariju kulturno-zgodovinskih razlik med skupinami, se po Hannah Arendt prevesi v rasistično ideologijo biološke superiornosti ene rase v času razširitve evropskega imperializma in zloma evropske nacionalne države. Zgodovinski prehod iz rasne misli v rasizem, ki ga Arendt obravnava v *Izvorih totalitarizma*, Foucault obravnava skozi analizo zgodovine diskurzivnih transformacij. Po Foucaultu je v 19. stoletju prišlo do nadomestitve

zgodovinsko-političnega diskurza, ki je politične boje za oblast predstavljal skozi kulturno-zgodovinski imaginarij rasnih vojn, v biološko-rasističen diskurz. Medtem ko Arendt umešča rasizem v 'antipolitične' procese, ki so zajeli Evropo v 19. stoletju – država postane instrument nasilja, ki teži k ekspanziji kapitala –, Foucault povezuje rasizem s pojavom biopolitične oblasti v času vzpona industrijskega kapitalizma, ko populacijske množice postanejo produktivne.

Totalitarizem v mislih obeh avtorjev nastopa kot dogodek, ki je ključen za razumevanje modernosti in kot tak pomembno določa njuno raziskovalno perspektivo. Za Foucaulta je pojav totalitarizma razlog, da je ključno vprašanje 20. stoletja, ki se nahaja tudi v centru njegovega dela, vprašanje oblasti. Celoten opus Hannah Arendt lahko razumemo kot poskus iskanja odgovora na vprašanje, kako je bilo mogoče, da je prišlo do pojava totalitarizma. Za razliko od Arendt Foucault sicer ne obravnava totalitarizma na sistematičen in obširen način. Pri Foucaultu lahko najdemo fragmentirano obravnavo totalitarizma, ki se umešča v kontekst njegovih premišljanj biooblasti/biopolitike. Foucault se v svojih analizah totalitarizma osredotoča na nacizem, ki ga razume kot ekstremno obliko biooblasti/biopolitike. Po Foucaultu je v nacizmu prišlo do skrajne združitve predmoderne pravice suverena, da vzame življenje, z biopolitično krepitvijo življenjskih sil populacije. Če primerjamo Foucaultove interpretacije nacizma s študijo Hannah Arendt o Adolfu Eichmannu, se izkaže, da Foucaultovo razumevanje totalitarizma kot skrajne oblike biooblasti/biopolitike ne nudi možnosti za razmišljanje o individualni odgovornosti za storjene zločine. Če Foucaultove analize lahko implicirajo, da so bili tudi nacisti žrtve oblastnih struktur moderne zgodovine, ki presegajo človeka, je Arendt vedno poudarjala krivdo samoiniciativne odpovedi mišljenja, do katere je v množični obliki prišlo v času nacizma. Tako pri Arendt kot pri Foucaultu pa je možno zaslediti ugotovitev, da je v totalitarizmu prišlo do ukinitve države.

Primerjalno branje Hannah Arendt in Michela Foucaulta je pokazalo, da je med obema avtorjema možno načrtovati kompleksno mrežo povezav, ki se vzpostavlja tako na epistemološkem kot tudi na fenomenološkem nivoju. Hannah Arendt in Michel Foucault sta lastno refleksijo zgodovine politične misli aplicirala na analizo modernih pojavov, ki so tvorili kontekst njune sodobnosti. Skladno s pristopom angažirane refleksije obstoječe realnosti, ki sta ga razvijala Arendt in Foucault, se je tudi zadnji del naloge ukvarjal z vprašanjem, kako sta nam Hannah Arendt in Michel Foucault lahko v pomoč pri razumevanju naše sodobnosti. S pomočjo teorije Hannah Arendt in Michela Foucaulta je možno gojiti miselno senzibilnost do subtilnih procesov ukinitja človeške sposobnosti delovanja (Arendt) oziroma do nasilnih

tehnologij oblasti (Foucault), ki so na delu v sodobnih demokracijah. Primeri genocidnih zločinov, ki so zaznamovali konec 20. stoletja, so ponovno aktualizirali 'arendtovsky' vprašanje o tem, kako je (bilo) mogoče. V vojnah proti terorizmu in humanitarnih vojnah, ki se izvajajo z namenom zagotavljanja varnosti ter demokratičnih standardov na globalni ravni, je možno zaznati družbene (Arendt) oziroma biopolitične (Foucault) tendence neoliberalizma, o katerih se lahko razmišlja tudi s pomočjo interpretacij nekaterih sodobnih avtorjev (Negri in Hardt 2003, 2005, 2010; Chomsky 2005; Klein 2009). Množičen pojav politične in ekonomske odvečnosti ljudi, ki je po Hannah Arendt zaznamoval obdobje med obema svetovnjima vojnama in je odločilno prispeval k oblikovanju družbenih okoliščin, iz katerih se je razvil totalitarizem, se ponovno izrisuje kot posledica restriktivnih migracijskih politik ter ekonomskih kriz v sodobni Evropi. Primeri nekaterih sodobnih besedil (Birmingham 2006; Butler 2009; Benhabib 2010) izpostavljajo, da je iskanje političnih alternativ, ki se bodo borile proti praksam izključevanja iz političnega prostora svobodnega delovanja med ljudmi (Arendt) oziroma proti biopolitičnemu ustvarjanju 'golih življenj' (Foucault), tisto, za kar si je potrebno prizadevati v politični misli in institucionalni politiki današnjega časa.

Seznam literature

- Agamben, Giorgio. 2004. *Homo sacer: Suverena oblast in golo življenje*. Ljubljana: Študentska založba.
- 2005. *Kar ostaja od Auschwitza: Arhiv in priča (Homo sacer III)*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Allen, Amy. 2002. Power, Subjectivity, and Agency: Between Arendt and Foucault. *International Journal of Philosophical Studies* 10 (2): 131–149.
- Arendt, Hannah. 1970. *On Violence*. San Diego, New York, London: Harvest/HBJ.
- 1987. Svoboda in politika. *Nova revija: mesečnik za kulturo* 6 (58–60): 434–447.
- 1990. *On Revolution*. London: Penguin Books.
- 1996a. *Vita activa*. Ljubljana: Krtina.
- 1996b. Kaj ostane? Ostane materni jezik. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 24 (180–181): 11–25.
- 2002. Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought. *Social Research* 69 (2): 273–319.
- 2003a. *Izvori totalitarizma*. Ljubljana: Študentska založba.
- 2003b. *Resnica in laž v politiki*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- 2005. *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books.
- 2006. *Med preteklostjo in prihodnostjo: Šest vaj v političnem mišljenju*. Ljubljana: Krtina.
- 2007. *Eichmann v Jeruzalemu*. Ljubljana: Študentska založba.
- 2013. *O nasilju*. Ljubljana: Krtina.
- Barder D., Alexander in François Debrix. 2011. Agonal sovereignty: Rethinking war and politics with Schmitt, Arendt and Foucault. *Philosophy and Social Criticism* 37 (5). Dostopno prek: <http://psc.sagepub.com/content/early/2011/06/04/0191453711410030> (18. julij 2011).
- Bauman, Zygmunt. 2006. *Moderna in holokavst*. Ljubljana: Študentska založba.

- Benhabib, Seyla. 2010. *Pravice drugih: Tujci, rezidenti in državljani*. Ljubljana: Krtina.
- Birmingham, Peg. 2006. *Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Blencowe, Claire. 2010. Foucault's and Arendt's 'insider view' of biopolitics: a critique of Agamben. *History of the Human Sciences* 23 (5). Dostopno prek: <http://hhs.sagepub.com/content/23/5/113> (18. julij 2011).
- Braun, Kathrin. 2007. Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault. *Time Society* 16 (5). Dostopno prek: <http://tas.sagepub.com/content/16/1/5> (18. julij 2011).
- Buckler, Steven. 2011. *Hannah Arendt and Political Theory: Challenging the Tradition*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Butler, Judith. 2009. *Frames of War: When is Life Grievable?*. London, New York: Verso.
- Chomsky, Noam. 2005. *Enajsti september: 9–11*. Ljubljana: Sanje.
- 2012. *Making the future: Occupations, Interventions, Empire and Resistance*. London: Penguin Books.
- d'Entrèves, Maurizio Passerin. 1994. *The political philosophy of Hannah Arendt*. London, New York: Routledge.
- Dolan M., Frederick. 2005. The Paradoxical Liberty of Bio-Power: Hannah Arendt and Michel Foucault on Modern Politics. *Philosophy and Social Criticism* 31 (3). Dostopno prek: <http://psc.sagepub.com/content/31/3/369> (18. julij 2011).
- Dolar, Mladen. 2009. *Kralju odsekati glavo: Foucaultova dediščina*. Ljubljana: Krtina.
- Duarte, Andre. 2006. Biopolitics and the dissemination of violence: the Arendtian critique of the present. V *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, ur. Garrath Williams, 408–423. London: Routledge. Dostopno prek: http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1017&context=andre_duarte (18. julij 2011).
- Edwards, Claire. 1999. Cutting off the King's Head: The 'Social' in Hannah Arendt and Michel Foucault. *Studies in Social and Political Thought* 1 (1). Dostopno prek: <http://www.sussex.ac.uk/cspt/documents/issue1-1.pdf> (18. julij 2011).

Esposito, Roberto. 2008. *Bíos: Biopolitics and Philosophy*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

Fehér, Ferenc in Agnes Heller. 1994. *Biopolitics*. Aldershot: Avebury.

Foucault, Michel. 1991. *Vednost-oblast-subjekt*. Ljubljana: Krt.

--- 1998. *Zgodovina norosti v času klasicizma*. Ljubljana: Založba/*cf.

--- 2001. *Arheologija vednosti*. Ljubljana: Studia humanitatis.

--- 2003. *Society must be defended: Lectures at the Collège de France, 1975–76*. Uredila Mauro Bertani in Alessandro Fontana. New York: Picador.

--- 2004. *Nadzorovanje in kaznovanje: Nastanek zapora*. Ljubljana: Krtina.

--- 2007a. *Življenje in prakse svobode*. Uredila Jelica Šumič-Riha. Ljubljana: Založba ZRC.

--- 2007b. *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977–78*. Uredil Michel Senallart. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Foucault, Michel in Noam Chomsky / Paolo Virno. 2007. *Človeška narava in zgodovina*. Ljubljana: Krtina.

Foucault, Michel. 2008a. *Vednost-oblast-subjekt*. Ljubljana: Krtina.

--- 2008b. *The birth of biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–79*. Uredil Michel Senallart. Basingstoke, New York: Palgrave Macmillan.

--- 2009a. *Rojstvo klinike*. Ljubljana: Študentska založba.

--- 2009b. *Neustrašni govor*. Ljubljana: Sophia.

--- 2010a. *Zgodovina seksualnosti*. Ljubljana: Založba Škuc.

--- 2010b. *Besede in reči: Arheologija humanističnih znanosti*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Habermas, Jürgen. 1977. Hannah Arendt's Communications concept of Power. *Social Research* 44 (1): 3–24.

Hansen, Philip. 1993. *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship*. Cambridge: Polity Press.

Hunt, Lynn. 2007. *Inventing Human Rights: A History*. New York, London: W.W. Norton & Company.

Jalušič, Vlasta. 1996. Zmešnjava pri vprašanju nasilja: Oblast in nasilje pri Hannah Arendt. *Časopis za kritiko znanosti* 24 (180–181): 27–51.

--- 2009. *Zlo nemišljenja: Arendtovski vaje v razumevanju posttotalitarne dobe in kolektivnih zločinov*. Ljubljana: Mirovni inštitut, Inštitut za sodobne družbene in politične študije.

Kalyvas, Andreas. 2008. *Democracy and politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. New York: Cambridge University Press.

Kang, Chungmin. 2005. *Foucault and Arendt: The Tensions and Integrity of Critical Thinking*. Doktorska disertacija: University of Warwick. Dostopno prek: http://wrap.warwick.ac.uk/1190/1/WRAP_THESIS_Kang_2005.pdf (2. maj 2012).

Klein, Naomi. 2009. *Doktrina šoka: Razmah uničevalnega kapitalizma*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Kovačič, Gorazd. 2010. Hannah Arendt o Karlu Marxu in postfordistični socializem: Kaj je smisel ekonomije? V *Postfordizem: Razprave o sodobnem kapitalizmu*, ur. Gal Kirn, 79–103. Ljubljana: Mirovni inštitut, Inštitut za sodobne družbene in politične študije.

Kovačič, Gorazd. 2012. *Proti družbi: Koncept družbenosti pri Hanni Arendt in meje sociologije*. Ljubljana: Sophia.

Kuzmanić, Tonči. 1996. *Ustvarjanje antipolitike: Elementi genealogije družboslovja*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Lemke, Thomas. 2011. *Biopolitics: An advanced introduction*. New York, London: New York University Press.

Lukšič, Igor in Andrej Kurnik. 2000. *Hegemonija in oblast: Gramsci in Foucault*. Ljubljana: Znanstveno publicistično središče.

Negri, Antonio in Michael Hardt. 2003. *Imperij*. Ljubljana: Študentska založba.

--- 2005. *Multituda: Vojna in demokracija v času Imperija*. Ljubljana: Študentska založba, *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo*.

--- 2010. *Skupno: Onkraj privatnega in javnega*. Ljubljana: Študentska založba, Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo.

Schmitt, Carl. 1994. *Tri razprave*. Ljubljana: Študentska organizacije Univerze.

Squires, Judith. 2009. *Spol v politični teoriji*. Ljubljana: Krtina.

Whiteside, Kerry H.. 1996. Hannah Arendt in ekološka politika. *Časopis za kritiko znanosti* 24 (180–181): 55–75.