

Univerza v Ljubljani
Filozofska fakulteta



Eva D. Bahovec

FOUCAULTOVA KRALJEVSKA POT
med filozofijo, zgodovino in
psihoanalizo

FOUCAULTOVA KRALJEVSKA POT med filozofijo, zgodovino in psihoanalizo

AVTORICA: Eva D. Bahovec

ZBIRKA: M/F (ISSN 2820-6592, e-ISSN 2820-6606)

LEKTORICA: Darja Markoja

RECENZENTA: Peter Klepec, Zdenko Kodelja

VODJA RAZISKOVALNEGA PROGRAMA: Slavoj Žižek

TEHNIČNO UREJANJE: Irena Hvala

PRELOM: Irena Hvala

OBLIKOVANJE NASLOVNICE: Zoran Pungerčar

ZALOŽILA: Založba Univerze v Ljubljani

ZA ZALOŽBO: Gregor Majdič, rektor Univerze v Ljubljani

IZDALA: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

ZA IZDAJATELJA: Mojca Schlamberger Brezar, dekanja Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

TISK: Birografika Bori, d. o. o.

Ljubljana, 2023

Prva izdaja

NAKLADA: 200 izvodov

CENA: 19,90 €



Knjiga je izšla s podporo Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije v okviru Javnega razpisa za sofinanciranje izdajanja znanstvenih monografij.

Raziskave, ki so vključene v to knjigo, je financirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS) v okviru raziskovalnega programa »Filozofske raziskave« (P6-0252), ki ga vodi red. prof. dr. Slavoj Žižek.

Prva e-izdaja. Publikacija je v digitalni obliki prosto dostopna na <https://e-knjige.ff.uni-lj.si/>

DOI: 10.4312/9789612970789

Kataložna zapisa o publikaciji (CIP) pripravili
v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

Tiskana knjiga

COBISS.SI-ID=142028035

ISBN 978-961-297-077-2

E-knjiga

COBISS.SI-ID=142104579

ISBN 978-961-297-078-9 (PDF)

Vsebina

Zahvale	5
UVOD	7
I. FOUCAULT IN FILOZOFIJA	15
»Francoski filozofski moment«	15
Descartes in norost	21
Foucault – filozof diskontinuitete?	25
Smrt, pogled in beseda: Rojstvo klinike	29
Rojstvo zapora ali »Duša, ječa za telo«	37
»Kraljevi dve telesi«, panoptik in panoptizem	40
Pomen Kuhnove paradigme za Foucaulta	43
II. FOUCAULT IN ZGODOVINA	47
Canguilhem, Foucault in zgodovina znanosti	47
Nietzsche, zgodovina in genealogija	52
Pomen »nove zgodovine« in srečanje z Le Goffom	57
Foucault in Marx	66
»Rentgenska slika marksističnega tkiva«	73
III. FOUCAULT IN PSIHOANALIZA	79
Stranpoti »freudomarksizma«	79
Norost in seksualnost	81

<i>Kaj prinaša Zgodovina seksualnosti novega?</i>	83
<i>Rojstvo psihoanalize: talking cure in Freudova kraljevska pot</i>	89
<i>»Seksualnost ni politično korektna«</i>	94
<i>Foucault in Freud</i>	97
<i>Nenapisana četrta knjiga: Ženska, histeričarka in mati</i>	104
IV. KAJ JE RAZSVETLJENSTVO?	111
<i>Kant in Foucaultova tri vprašanja</i>	111
<i>»Politika osebnega imena« in anonimnost zloglasnih življenj</i>	119
<i>Kaj je za Foucaulta »politika«?</i>	123
<i>Transformacije lingvistike: Butler in Balibar</i>	127
<i>Lacanova govoreča resnica in »jezikovna« spolna razlika</i>	133
<i>Vrnitev k antiki: Foucaultov neustrašni govor ali parrhesia</i>	143
SKLEP: PARADIGMA DRUGEGA	153
<i>Discipliniranje telesa in ženske</i>	154
<i>»Uporabna kategorija zgodovinskega raziskovanja«</i>	156
<i>Foucaultova dvojnost in drugo mesto Simone de Beauvoir</i>	159
BIBLIOGRAFIJA	169
<i>I. Dela Michela Foucaulta</i>	169
<i>II. Dela v slovenskem prevodu</i>	173
<i>III. Druga bibliografija</i>	175
Imensko kazalo	199

Zahvale

ROBINU SE NAJLEPŠE ZAHVALJUJEM za natančno in poglobljeno branje posameznih poglavij v nastajanju in celotne knjige ter za številne sugestije za izboljšave in dopolnitve.

Jelki Kernev Štrajn, Zdenku Kodelji, Gregorju Modru, Marti Verginella in Evi Vrbnjak se najlepše zahvaljujem za branje in pomoč pri posameznih poglavjih, Kaji pa tudi za pomoč pri bibliografiji.

K nastanku knjige so veliko prispevali študenti in študentke Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Ob 30. obletnici Foucaultove smrti smo na mednarodni konferenci *Engaging Foucault* v Beogradu organizirali dogodka *Foucault: What is Critique?* in *How not to be Governed?*, za kar se najlepše zahvaljujem Izidorju Baršiju, Pii Brezavšček, Kaji Dolar, Matiji Janu, Mihju Javoršku, Jerneju Kaluži, Vorancu Kumarju, Alji Lobnik, Poloni Mesec, Gašperju Mlakarju, Alešu Mendiževcu, Maruši Nardoni, Domnu Ograjenšku, Anžetu Okornu in Rastku Pečarju.

Za razmišljanja o aktualnosti Foucaulta za današnji čas in travmatičnih pojavih v obdobju covidne pandemije se najlepše zahvaljujem podiplomskim študentom in študentkam Tilnu Abramju, Chiari Agagiù, Urhu Ambrožu, Aleni Begić, Janji Cotič, Robinu Dolarju, Sabini Brečko, Fiorelli Fioretto, Vassi Gkresta, Rajlakshmi Gosh, Kristini Guteša, Mihaelu Hötzlu, Nataši Ilec Kralj, Ani Jereb, Martinu Lipovšku, Gaji Lukacs Čufer, Janezu Markešu, Ani Maskalan, Luki Mayerju, Dinu Mazoniju, Poloni Mesec, Tini Mlinarič, Maji Pan, Darji Rakovič, Dali Regent, Bogdanu Repiču, Lovrencu Roglju, Tatjani

Rozman, Ani Schnabl, Seynep Sehiralti, Nataši Skušek, Evi Smrekar, Ajdi Sokler, Tinkari Tihelj, Davidu Tomažinu in Silviji Žnidar.

V knjigi so odlomki ali modificirani celotni zapisi, ki so bili že objavljeni v naslednjih delih: Julia Borossa, Catalina Bronstein in Caire Pajaczkowska (ur.), *The New Klein-Lacan Dialogues* (London: Karnac, 2015); Nancy Bauer in Laura Hengehold (ur.), *A Companion to Simone de Beauvoir* (Oxford: Basil Blackwell, 2017); Giuseppe Annacontini in Mimmo Pesare (ur.), *Construire esistenze. Soggettivazione e tecnologie formative del sé* (Milano, Udine: Mimesis edizioni, 2021) in v revijah *Delta* in *Problemi*.

Knjiga je nastala v okviru raziskovalnega programa »Filozofske raziskave« (P6-0252) pod vodstvom Slavoj Žižka, ki se mu najlepše zahvaljujem za vse možnosti in podporo.

UVOD

MICHEL FOUCAULT JE, VEČ DESETLETIJ PO SMRTI, z velikimi črkami zapisan v zgodovino nesmrtnih in vključen v *La Pléiade*,¹ knjižno zbirko najveličastnejših. Toda vse do konca je bil tarča ostrih kritik. Sprva je bil obtožen totalitarizma, ki »ni bil več jakobinski, ampak novi nietzschejanski in heideggerjanski totalitarizem«, naposled pa – tako kot Louis Althusser – antihumanizma »drugačnega značaja«. (Roudinesco, 2005, str. 152 in 173)

Boji za in proti Foucaultu se bijejo že skoraj tako, kot je sam Foucault opisoval boje okrog resnice: v širokem razponu od razprav o diskontinuitetah, jubilejnega zbornika *Foucault proti samemu sebi* ob trideseti obletnici smrti (Bersani et al., 2014) in komentiranih izdaj nekaterih še neizdanih predavanj (Foucault, 2018b, 2021a, 2021b, 2022) do presenetljivo kritične Bouveressove razprave *Nietzsche proti Foucaultu* (Bouveresse, 2016), v kateri se kot bralec Nietzschejevega *Antikrista* spopade z nedoslednostmi Foucaultovega pojmovanja resnice v prvem in izhodiščnem letu njegovih predavanj na Collège de France, ki so izšla kot *Nauk o volji do vednosti*. (Foucault, 2011) Nietzschejeva silovita afirmacija resnice v nasprotju z verovanjem v današnjem obdobju razsvetljenstva je izhodišče, ki ni videti nič bolj razsvetljeno obdobje kot v času, v katerem je o njem sanjal svoje razsvetljske sanje Kant (Kant, 1987, str. 9 in 2006, str. 21), nadaljeval

1 Michel Foucault. *L'Œuvre. Bibliothèque de la Pléiade*. Ur. Frédéric Gros. Pariz: Gallimard (Foucault, 2015c); komentar o izboru Foucaultovih besedil gl. v Revel (2016, str. 1010–1016).

pa tudi še tik pred smrtjo sam Foucault. (Foucault, 2007, str. 49 in 2008, str. 251)

Foucault je vedno v središču pozornosti, tarča ostrih kritik in domala nepreglednega območja mogočih rab in aplikacij. Zastavek v boju za njegovo dediščino, ki ga vrača nazaj v tradicionalne okvire filozofije, njegove biopolitike in uravnavanja življenja ne izostri, ampak jo približa tradicionalni etiki, vtem ko njeno nietzschejansko poreklo vse bolj ločuje od canguilhemovske »fiziologije« in se ne meni ne za Canguilhema ne za Nietzscheja pa tudi ne za »Foucaultovega anti-Marxa«, na ozadju katerega je mogoče slediti kristalizaciji njegove misli od začetkov do pozne zgodovine seksualnosti. (Balibar, 2020b, str. 167) Vse to pa Foucaultovo »prisotnost« oddaljuje od Freuda in psihoanalitičnega gibanja. Ustvarja se videz, kakor da bi bilo mogoče iz Foucaulta narediti še enega filozofa po meri prednietzschejanske filozofije, predcanguilhemovske zgodovine znanosti in predfreudovske psihologije, ki bi bila znanost o duši brez telesnega, normalnem brez patološkega, živem brez monsturoznega in psihičnem brez nezavednega.

Prav to je problem. Foucaulta je treba razumeti na križišču njegovih različnih poti in »obdobij« in se v veliko večji meri kot doslej posvetiti problemu enotnosti njegovega dela. Le tako bo dovolj prostora za Foucaulta kot filozofa, ki »v vselej novih oblikah zajema pravi boj z Marxom« (Balibar, 2004, str. 298), epistemologa, ki piše zgodovino norosti od renesanse do rojstva psihoanalize (Canguilhem, 1997, str. 23), zgodovinarja, ki Le Goffa nagovarja k skupnemu pisanju nove zgodovine (Le Goff, 1997, str. 129), in nesojenega »psihoanalitika«, ki se antitetično približa Lacanovemu »polovičnem rekanju« resnice (Balibar, 2018, str. 95), morda pa tudi političnega bojevnika (Veyne, 1997, str. 226), ki vedno zagovarja izključene in izbrisane.

V tej knjigi bomo Foucaulta predstavili na križišču njegovih raznolikih raziskovanj in nenehno novih invencij, z mislimi v bližini

balibarjevskega branja Foucaulta, na osnovi katerega bi bilo mogoče bolje misliti enotnost njegovega dela.² Temu je namenjena povezava Foucaultove filozofije, zgodovine in psihoanalize, predstavljena kot njegova kraljevska pot, ki jo bomo v raziskovanje Foucaulta prenesli iz »zgodovine psihoanalitičnega gibanja« in Freudove definicije sanj kot kraljevske poti do nezavednega. (S. Freud)

V prvem poglavju bomo predstavili širši kontekst Foucaultovega intelektualnega dozorevanja in opisali njegovo življenjsko pot, ki sega od Hegla, iz katerega je diplomiral pri Hyppolitu, vzporednega študija psihologije, podiplomskega študija psihopatologije, branja filozofov od Kanta do Heideggerja in frankfurtske šole, vse do njegovega raziskovanja Nietzschejevega dela, ki ga je v Franciji izdajal v svojem filozofskem prijateljstvu z Gillesom Deleuzom (F. Dosse). Nato pa se bomo posvetili glavni miselni orientaciji, ki je Foucaulta formirala, »francoski epistemologiji«, iz katere izhaja tudi njegov mentor Georges Canguilhem. Začeli bomo z *Zgodovino norosti v času klasicizma* kot njegovim velikim in prelomnim delom, s katerim je problematiziral Descartesovo iznajdbo cogita v razmerju do norosti kot nasprotnice razuma, ki zgodovinsko sovpadе z »velikim zapiranjem« norih ali umobolnih v 17. stoletju. Nadaljevali bomo z iznajdbo pogleda v poznem 18. stoletju, predstavljeno v *Rojstvu klinike* skozi prizmo »arheologije medicinskega pogleda«, in z »očesom oblasti« v veliki genealoški knjigi *Nadzorovanje in kaznovanje*. Foucault je v njej sledil podvojitvi »kraljevih dveh teles« na fizično in simbolno telo v srednjeveški filozofiji (E. Kantorowicz), s pomočjo katere je vpeljal rojstvo zapora kot institucijo moderne dobe, in z njim povezano skrb

2 Najbolj aktualno je videti zadnje obdobje Foucaultovega dela (Balibar, 2018; Narbonne et al., 2020; Büttgen et al., 2021), ki sta ga prekinila bolezen in smrt. Kot zapiše Balibar, sta »zadnji dve leti povezani s celoto njegovega dela in ga 'povzemata'«; delo teh let je nedokončano, odprto in aporetično v pozitivnem pomenu, kar je značilno za Foucaultovo filozofsko delo v celoti. (Balibar, 2018, str. 85)

za »moderno dušo«, ki jo razčlenjuje kot proizvod disciplinskih tehnologij in praks vzgajanja, popravljanja in moralnega preoblikovanja, ki vodijo v konstitucijo subjekta na osnovi podrejanja. To bomo povezali z epistemologijo in filozofijo znanosti prek branja Foucaulta na ozadju Kuhnove paradigme, ki postavlja v ospredje status vzorčnega primera in postavi na to mesto Foucaultov panoptik (G. Agamben), in branja Foucaulta v spletu pogleda in govornice (G. Deleuze), ki presega zdaj že domala klasično razumevanje pomembnega dela »francoskega filozofskega momenta« (A. Badiou) v sodobni filozofiji.

V drugem poglavju bomo raziskali Foucaultova soočenja z zgodovino na področjih zgodovine znanosti, sodelovanja z analovci in »novo zgodovino« ter izteka njegove zgodovine v nietzschejansko genealogijo, ki problematizira in opravi z mitologijo izvora, kontinuitete in končnega cilja ter postavi v ospredje telo in telesno ceno zgodovinskih dogodkov. Ker Canguilhemovega vpliva na Foucaulta ni mogoče zamejiti na njegovo »zgodovino in filozofijo znanosti«, bomo sledili tudi metodološkim paralelam med Canguilhemovo minuciozno analizo formacije koncepta refleksa, zmotno pripisanega Descartesu, in Foucaultovo analizo Bichatovega koncepta smrti ob »odpiranju nekaj trupel«, ki v *Rojstvu klinike* nastopi kot pogoj za iznajdbo klinike v razsvetljenskem nominalizmu poznega 18. stoletja.³ V primerjavi z zgodovino znanosti je Foucaultov odnos do analovcev in »nove« zgodovine veliko bolj dvoumen, vendar pa ni mogoče dovolj poudariti, da je bil veliko večji od pomena, ki smo ga običajno pripravljene priznati. (P. Burke) Zato bomo postavili v ospredje tudi manj znano Le Goffovo poročanje ob obletnici Foucaultove smrti v obliki osebne pričevanja. (J. Le Goff)

3 Nič manj prepričljivo ni opisana konjunktura, v kateri nastane koncept seksualnosti kot proizvod znanstvenega govora v 19. stoletju in raznovrstnih praks spovedovanja bolnikov, v spletu katerih je Foucault razkril nove oblike »pastoralne oblasti« in »subjektivacije« na osnovi spovedovanja resnice o lastni seksualnosti. (Gl. sp., str. 110)

Med filozofi, ki so bili za Foucaulta začetniki genealogije same zgodovine, pa se bomo posvetili velikima imenoma izteka heglavske filozofije, Marxu in Nietzscheju. Foucaultov odnos do Nietzscheja je videti manj ambivalenten od njegovega odnosa do Marxa, ki ga bomo podrobneje predstavili s pomočjo »Foucaultovega anti-Marxa« (É. Balibar) in pokazali, da ga je treba vključiti kot ozadje v branju Foucaultovega dela vse do pozne zgodovine seksualnosti in tudi kot spodbudo za historizacijo psihoanalize in pisanja njene »arheologije«.

V tretjem poglavju o Foucaultu in psihoanalizi, ki psihoanalizo umešča kot enakovredno prvima dvema o filozofiji in zgodovini, bomo povezali zgodovino norosti s Foucaultovo pozno zgodovino seksualnosti. Lahko bi rekli, da z raziskovanjem razmerja med norostjo in seksualnostjo psihoanaliza stoji in pade, zato bomo v tretjem poglavju soočili Foucaulta z branjem samega Freuda, ki je v seksualnosti prepoznaval etiologijo »norosti« in prav s tem posegel onstran ločevanja normalnega od patološkega, prav tako pa onstran individualizacijske in normalizacijske oblasti nad »nenormalnimi«. Toda na mesto Foucaultove »norosti nasploh« bomo morali postaviti žensko histerijo, iz katere se je v Freudovih vzorčnih sanjah porajala sama psihoanalitična znanost. Histerijo bomo tematizirali kot Freudov privilegirani primer klinične slike in kot pogoj možnosti za rojstvo psihoanalize, samo rojstvo pa bomo natančneje raziskali na terenu Freudovih lastnih sanj, ki jih bomo analizirali in postavili kot kuhnovski in agambenovski »primerek« za način reševanja problemov. Ob njem bomo raziskali tudi Freudovo subjektivno vpletenost v rojstvo psihoanalitične znanosti in poskusili zajeti »Freuda *ad hominem*« že v samem aktu iznajdevanja psihoanalize in njegovi najbolj inavguralni epistemološki gesti. (S. Felman) Rojstvo, ki je neopazno izostalo iz Foucaultove analize nietzschejanske genealogije, pa bomo predstavili kot glavni epistemološki adut in privilegirano pot do diskontinuitete v humanistiki ob prelomu 19. v 20. stoletje.

Prvim trem poglavjem, namenjenim epistemološkemu branju Foucaulta v filozofiji, zgodovini in psihoanalizi, sledi četrto, teoretsko poglavje, ki poveže problematike prvih treh in jih naniza okoli Kantovega in Foucaultovega odgovora na vprašanje *Kaj je razsvetljenje?* Razsvetljenje kot rdečo nit Foucaultovih dolgoletnih raziskovanj in našega povezovanja Foucaultovih treh vidikov v kraljevsko pot bomo umestili v sodobno francosko filozofijo kot dedinjo kritične teorije, ki se osredotoča na realne predpostavke in realne individue v njihovih realnih življenjskih pogojih in jih obravnava kot proizvode foucaultovske individualizacijske oblasti. Temu bomo dodali lingvistični obrat, ki je povezan s teorijo izjavljanja (É. Benveniste) in s pomočjo katere bomo lahko natančneje raziskali problematiko subjektivnosti v lingvistiki in psihoanalizi ter ponovno pretresli Foucaultovo problematizacijo »priznanja« in s tem povezanega govornega akta, ki pomeni podreditev zunanji avtoriteti, lahko pa v določenih izpovednih dejanjih omogoči tudi »dejanje dekonstrukcije« identitet (J. Butler) in odpira pot za iskanje novih praks svobode, ki jih je Foucault zastavil v okvirih »vrnitve k antiki« in jih je mogoče postaviti v ospredje s pomočjo njegovega intenzivnega raziskovanja neustrašnega govora ali *parrhesie* v prav zadnjih letih pred prezgodnjo smrtjo.

Vprašanja o ženski si Foucault ne zastavi, zato prinaša sklepno poglavje »ovinek« prek soočenja s Foucaultovim ponavljanjem vprašanja *Kaj pa je pomembno, kdo govori?*, sposojenega od Becketta, in se s te strani približa »odsotni ženski«. Foucaultovo dekonstrukcijo identitet, ki vključuje tudi »identifikacijo« homoseksualnega individua, bomo predstavili na teren praznih mest v *spatium* govornice, ki nam jih njegova kraljevska pot »da videti« kot mesta odpora in potencialnega vpisa izključenih žensk v zgodovino in govornico. Za vpis žensk v govornico in samo govorno dejanje izjavljanja pa bomo posegli nazaj do Simone de Beauvoir in njene razlage »drugega spola« ter sklenili, da lahko prav feministična umeščena vednost v svoji

»althusserjanski« partijnosti in z njo povezani parcialni perspektivi izlušči iz poznega Foucaulta epistemološko novost brez primere.

Foucaultov antihumanizem in zloglasno »smrt človeka«, ki so mu jo dolgo oporekali, bomo postavili kot pogoj za rojstvo ženske in za začetek novih »filozofskih arheologij« (A. de Libera) v najboljšem pomenu besede.⁴ Tako bomo lahko povezali različne vidike Foucaultovega razvejanega dela, predstavili njihovo enotnost in opozorili na izjemno inventivnost, ki je od njegove prezgodnje smrti naprej vir številnih, domala nepreglednih raziskovanj v filozofiji, zgodovini, psihoanalizi in humanistiki kot taki.

4 Alain de Libera je Foucaultovo pojmovanje arheologije vednosti razširil na področje zgodovine filozofije in utemeljil kot filozofsko arheologijo ter s tem povezano »arheologijo subjekta«. (Libera, 2007, 2008, 2015 in 2016) Kot je opozoril Giorgio Agamben, se ideja filozofske arheologije pojavi že v Kantovem raziskovanju »filozofske zgodovine filozofije«, ki ni mogoča ne zgodovinsko ne empirično, »ampak zgolj racionalno, torej *apriori*«. (Agamben, 2008, str. 93–94; gl. tudi Libera, 2016, str. 15)

I. FOUCAULT IN FILOZOFIJA

»Francoski filozofski moment«

FOUCAULT JE BIL SIN ZDRAVNIKA dr. Paula-Andréja Foucaulta, ki je bil prav tako sin zdravnika (in ta prav tako), in gospe Anne-Marie Malapert, hčere kirurga, ki je tako kot Foucaultov oče poučeval na medicinski šoli v Poitiersu v Franciji. Vedno je obžalovala, da je bila rojena prezgodaj, »da bi bilo za žensko primerno študirati medicino.«⁵ (Defert v Defert et al., 1994/1, str. 13) Gospa Malapert je sedem let po prvem rodila še drugega sina, Foucaultovega brata Denysa, ki je postal kirurg tako kot njegov oče. (Ibid.)

V letu 1943, ki je leto izida velike Sartrove knjige *Bit in nič* in šteje za začetek »francoskega filozofskega momenta« (Badiou, 2012, str. li), prav tako pa tudi izida Canguilhemove prelomne knjige *Normalno in patološko* (Canguilhem, 1987), se Foucault v gimnaziji Henri-IV v Poitiersu (in pozneje v Parizu) pripravlja na vstop v École normale supérieure, s katere prihajajo številni francoski filozofi, ustvarjalci in državniki. V letu 1948 diplomira iz filozofije na Sorboni. V istem letu dobi Althusser mesto profesorja korepetitorja na École normale supérieure, kjer pa, kot je zapisal v avtobiografiji, filozofsko življenje ni bilo preveč intenzivno, a je

5 To je bil čas, ko je Simone de Beauvoir že študirala filozofijo in je nekaj let pozneje, v letu 1929, s srečanjem v pariškem Luksemburškem parku začela skupno pot z življenjskim sopotnikom in velikim začetnikom eksistencializma v Franciji Jeanom-Paulom Sartrom.

bilo kljub temu modno gojiti sovraštvo do Sartra. (Defert, 1994/1, str. 15) To je tudi leto, v katerem poskuša Foucault narediti samomor, kar se ponovi tudi dve leti pozneje.

Leto 1949 je bilo prelomno. V tem letu je Maurice Merleau-Ponty predaval o Ferdinandu de Saussurju, ki je kmalu postal ključna figura francoskega strukturalizma. Lévi-Strauss je izdal *Elementarne strukture sorodstva*, ki pomenijo poleg programskega članka iz leta 1945 (Lévi-Strauss, 2001, str. 31) začetek strukturalizma. Simone de Beauvoir, Lévi-Straussova filozofska kolegica, objavi *Drugi spol*, ki ga danes, po desetletjih nevidnosti, preprosto ne moremo več brati brez francoskih strukturalistov. Foucault opravi v tem letu diplomu iz psihologije, se zaradi napadov tesnobe podvrže psihoterapiji in predeluje svoje diplomsko delo o Heglu, ki ga opravlja pod vodstvom njegovega velikega poznavalca Jana Hyppolita. Anekdota pripoveduje, da ni Hyppolite ob smrti zapustil svoje zbirke Beckettovih del nikomur drugemu kot Foucaultu, ki se je takrat na ladji vračal iz Tunisa.⁶ (Defert v Foucault, 1994/1, str. 33)

Institucionalni red, ki je prvič v zgodovini omogočil povezavo filozofije s psihoanalizo na vincennski univerzi Pariz VIII, je namenil vlogo prvega snovalca programov prav Michelu Foucaultu. (Dosse, 1988, str. 143) Poleg Deleuza, ki je lahko zaradi bolezni prišel na Oddelek za psihoanalizo in filozofijo šele pozneje, so bili to Michel Serres, Alain Badiou, Jacques Rancière, Jean-François Lyotard, Étienne Balibar in drugi. Toda sam Foucault ni tu nikoli zares poučeval in vodil celoletna predavanja, ker je dobil eno najuglednejših mest v francoskem izobraževalnem sistemu. Odšel je na Collège de France,

6 Foucaultov intelektualni razvoj moramo torej umestiti v okvir najbolj znanih filozofov, kar jih je premogel »francoski filozofski moment«, ki vključuje »Bachelarda, Merleau-Pontyja, Lévi-Straussa, Althusserja, Foucaulta, Derridaja in Lacana, pa tudi Sartra in Deleuza«. (Badiou, 2012, str. lii)

kjer je predaval zgodovino sistemov mišljenja od decembra 1970 do konca življenja, kar je do zgodnje smrti v juniju 1984 pomenilo trinajst letnikov predavanj. Navkljub Foucaultovi eksplicitni zahtevi »nobenih posthumnih izdaj« so zdaj vsi objavljeni.

To je bil širši kontekst, v katerem se je Foucault formiral in raziskoval in ki ga je Badiou predstavil kot »francoski filozofski moment«. (Badiou, 2012, str. li) Toda Foucault je bil najprej epistemolog. Epistemologija v Franciji pomeni generacijo, formirano v *zgodovini in filozofiji znanosti*, z znanostjo in skozi znanost, nikakor pa ne mimo znanosti. Med »strukturalisti« jim držita mesto Foucault in Althusser. Prav nanju, na oba hkrati, se je naslovil tudi sam Canguilhem, ko je v predgovor h knjigi *Ideologija in racionalnost* iz leta 1977 eksplicitno zapisal o konceptu »znanstvene ideologije«, da ga je vpeljeval »pod vplivom Michela Foucaulta in Louisa Althusserja od 1967–68 naprej [...]«. (Canguilhem, 1977b, str. 9) Canguilhemovo opozorilo na pomen skupnega branja Foucaulta in Althusserja se je izkazalo za domala jasnovidno, in danes si težko zamišljamo filozofsko knjigo o Foucaultu, ki ne bi uvidela njegovega pajdaštva z »epistemološkim« Althusserjem.⁷

Althusser je že leta 1964 v uvodu v Machereyjev članek o Foucaultu za revijo *La pensée* zapisal: »[...] obstajajo znanosti, ki se razglašajo za znanosti, pa niso nič drugega kot neko znanstveno vsiljevanje družbene ideologije; obstajajo neznanstvene ideologije, ki v paradoksnih srečanjih porajajo prava odkritja – kot kadar smo priča, da vzplamti ogenj iz trka dveh tujih teles [...] Dokaz za to je delo Bachelarda, Canguilhema in Foucaulta.« (Althusser,

7 Navedemo lahko Judith Butler in njene analize »psihičnega življenja oblasti« in vplivno knjigo *Težave s spolom* (1997 in 2001) ter analize Pierra Machereyja v knjigi *Subjekt norm.* (Macherey, 2014) Raziskovanje norm in normativne oblasti ima sprva predvsem negativen pomen, pri poznem Foucaultu pa prav v navezavi na Canguilhema odpre tudi pot do novih načinov življenja in nove »pragmatike norm«. (Testa, 2020, str. 299)

nav. po Macherey, 2009, str. 121) To je tudi danes prevladujoča predstava o francoski epistemologiji, ki se je dolgo navdihovala in nadaljevala predvsem v althusserjanskih krogih, iz katerih izhaja tudi Étienne Balibar, danes eden najbolj pronicljivih bralcev Foucaulta.

Foucaultu je bilo dodeljeno mesto tretjega, morda tudi najpomembnejšega, gotovo pa najbolj razvpitega člana v zaporedju velikih imen epistemologije in zgodovine znanosti: *Bachelard*, *Canguilhem*, *Foucault*. Bachelard je nadaljeval svojo zgodovino znanosti in epistemologijo v zgodovinskem obdobju, ki ga je pred njim zakrožil Alexandre Koyré, v anglosaškem prostoru pa po Koyréjevih sledih nadaljeval vplivni filozof in zgodovinar znanosti Thomas Kuhn. Canguilhem je Bachelardovo raziskovanje fizike razširil na medicinske vede in znanosti o življenju, Foucault pa na humanistične znanosti in ne nazadnje na zgodovino psihoanalize. Videti je, da se že odpira tisto, čemur bomo morda nekoč rekli kraljevska pot Foucaultove konfrontacije s psihoanalizo. Če za koga lahko rečemo, da zanj velja Badioujeva formula *S Freudom in proti Freudu*, ki jo postavi na osrednje mesto v svojem pregledu »francoskega filozofskega momenta« za angleško *New Left Review*, je to prav gotovo Michel Foucault.⁸

Foucault je bil učenec Georgesu Canguilhema, filozofa in zdravnika, ki je posvetil svoje delo *Študijam iz zgodovine in filozofije znanosti*⁹ o življenju. Canguilhem, ki je bil vključen v referenčno zbirko *La Pléiade* le nekaj let pred Foucaultom, je bil spoštovan učitelj domala vse generacije. Ko je leta 1964 Althusser povabil Lacana, da prenese

-
- 8 Alain Badiou je v svojem popisu sodobne filozofije v Franciji na stran proti Freudu postavil Bachelarda, Sartra ter Deleuzovo in Guattarijevo knjigo *Anti-Ojdip* (Badiou, 2012, str. lx), pri tem pa domala povsem spregledal Foucaulta; najbrž ni treba posebej omeniti, da je spregledal tudi Simone de Beauvoir.
- 9 Tako se glasi naslov Canguilhemove referenčne knjige: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. (Canguilhem, 1979)

svoje seminarje iz pariške Bolnice Svete Ane na École normale supérieure, so študentje Epistemološkega krožka že v prvi dvojni številki nove epistemološke in psihoanalitične revije *Cahiers pour l'Analyse* postavili za moto nove revije citat iz Canguilhemovega opusa. (Canguilhem, 2017, str. 39)

Canguilhem, ki bo na tem prominentnem mestu poslej pričal o neizbrisljivem epistemološkem pečatu strukturalne analize in paradigme, bo pričal tudi o osnovni enoti vsake epistemološke analize. To je koncept in njegovo »obdelovanje«. Tam bo ostal do zadnje številke revije, posvečene formalizaciji, medtem ko je bila predzadnja številka, ki je bila neposredno povezana z uporniškim letom 1968, spet posvečena znanosti in njeni genealogiji. Te pa si ni bilo mogoče zamisliti drugače kot z Michelom Foucaultom, tako da je izhodiščni tematski sklop nosil naslov »Arheologija znanosti« kot odmev ali namig na *Arheologijo vednosti*, ki vključuje natis »Odgovora Epistemološkemu krožku«. (Foucault, 2009c, str. 77–118) »Dobil sem dobra vprašanja,« je Foucault zadovoljno povedal v intervjuju o tej številki. (Defert v Foucault 1994/2, str. 31)

Canguilhemov moto, ki vpeljuje novo epistemološko revijo in jo spremlja skozi vse izdane številke, je vzet iz branja njegovega učitelja. Pred nami je citat iz razprave »Dialektika in filozofija ne-ja pri Gastonu Bachelardu« iz leta 1963, le nekaj let pred začetkom izhajanja nove epistemološke revije, ki ga zaznamuje dvojna uvodna številka z naslovoma: 1. *Resnica* in 2. *Kaj je psihologija?*¹⁰ Citat iz Canguilhema izpostavi osnovni filozofski kontekst in miselno orientacijo »francoške epistemologije«, kot je poimenovana v anglosaških branjih, ki ne

10 Na mesto izhodišča za tematski sklop o resnici je postavljen Lacanov spis *Znanost in resnica*, kot izhodišče drugega sklopa pa ponatis Canguilhemovega spisa *Kaj je psihologija?*. Lacanova razprava je vključena v slovenski izbor iz *Écrits* z naslovom *Spisi* (Lacan, 1994, str. 305–325), Canguilhemov odgovor na vprašanje *Kaj je psihologija?* pa je izšel pozneje v istoimenskem zborniku. (Canguilhem, 2022, str. 9–24)

izhaja iz filozofije, ampak iz znanosti in njenega mogočega nadaljevanja v psihoanalizi:

Filozofija ne-ja je filozofija dela v tem smislu, da obdelovati neki pojem pomeni variirati njegov obseg in vsebino, ga posplošiti z vključitvijo izjemnih potez, ga izvoziti s področja njegovega izvora, ga vzeti za model, ali obratno, poiskati model zanj, skratka mu progresivno podeliti z reguliranimi transformacijami funkcijo forme. Sodobno znanstveno mišljenje, pravi Bachelard, karakterizira »izredna moč integracije in izjemna svoboda variacije«. [...] Kolikor ne izgubimo iz vida, da ta epistemologija ni pognala korenin v filozofiji, ampak je našla svoje modele v znanosti, potem nas ne sme prevarati bachelardovsko geslo Polemika je pred vsem! (Canguilhem, 2017, str. 39)

Tega ni mogoče nikoli dovolj poudariti: »epistemologija ni pognala korenin v filozofiji«, ampak v znanosti. Namesto na dialektiko in mogočo spravo se opira na polemiko, enota njene analize pa je »obdelovati neki koncept«, kar na terenu sodobne znanosti pomeni »izjemno svobodo variacije«. Eno od poglobitvinih Canguilhemovih napotil bo odzvanjalo tudi v Foucaultovi razpravi »Nietzsche, genealogija, zgodovina«: da moramo koncept »izvoziti s področja njegovega izvora«, da bi lahko postavili pod vprašaj samo kategorijo izvora kot tako. (Foucault, 2008, str. 92) Te problematike se bomo lotili natančneje v drugem poglavju.

Toda kako se je vse to začelo? Kako lahko Foucault utira pot Canguilhemovi analizi »filozofije ne-ja« pri njegovem učitelju Bachelardu in nadaljuje njegovo soočanje s hegllovstvom, utemeljenim v filozofiji znanosti? Čeprav za Foucaulta soočenje s Heglom ni videti tako pomembno kot njegovo soočenje z Marxom, pa je imelo pomembno

vlogo v njegovi filozofski formaciji s Heglom kot »prvim filozofom, ki ga je bral in prek katerega je vstopil v filozofijo«. (Fischbach, 2003, str. 116)¹¹ Nadaljeval pa je z branjem Descartesesa.

Descartes in norost

Foucault, po izobrazbi filozof, z diplomo iz Hegla ob vzporednem študiju psihologije, opravi tudi podiplomski študij psihopatologije kot vede o duševnih boleznih, o njihovih simptomih in vzrokih, sklene pa svoj univerzitetni študij z doktoratom pod mentorstvom Georgesesa Canguilhema po sledih njegovih epistemoloških medicinskih študij. Tema doktorata je temu primerna: zgodovina norosti s prvotnim naslovom *Norost in brezumje* in podnaslovom *Zgodovina norosti v času klasicizma*. Canguilhem v svojem mentorskem poročilu o Foucaultovem doktoratu časovno definira njegovo zgodovino norosti kot zgodovino od renesanse do freudovske revolucije, kar je že na prvi pogled vsaj nekoliko presenetljivo, če pomislimo na Foucaultov kontinuiran napor, da Freudovi revoluciji ravno ne bi pripisal »revolucionarnosti« in je vpisal na stran diskontinuitet. Vsebinsko pa je Foucaultovo zgodovino Canguilhem opredelil kot »medicino duha in psihiatrične prakse«, ki raziskuje »družbeno izkušnjo« konstitucije norosti. (Canguilhem, 1997, str. 23)

Norost po Foucaultu ni nasprotnica razuma od nekdaj, ampak nastane kot problem filozofije in govora o razumu v dobi klasicizma. Norost ni nespremenljiva entiteta ali večno enako bistvo, ki bi imelo zgolj različne pojavne oblike, značilne za posamična zgodovinska obdobja ali kulturna okolja. Norost ni bila vedno norost, kot si jo

11 Podobno velja tudi za Foucaultovo prakticanje filozofije, povezano s Kantovim odgovorom na vprašanje o razsvetljenstvu in filozofskim etosom, »v katerega si Foucault ni pomišljal vpisati Heglovega lika«. (Fischbach, 2003, str. 116) Etiko poznega Foucaulta si težko zamislimo brez epistemološkega branja Heglovega boja za pripoznanje, ki pa ga moramo raziskati v razmerju do problematike erotizma in erotizacije. (Fiamini, 2003, str. 43)

predstavljamo danes, ampak je proizvod novega govora o norosti, v katerem je sam koncept konstituiran diskurzivno in lahko kot tak postane objekt znanosti, medicinskega reda in pravnega sankcioniranja, ki naddoloča eno in drugo. (Canguilhem, 1997, str. 25) Pojem norosti se je lahko rodil v določenem zgodovinskem obdobju in specifičnem filozofskem »konceptualnem uokvirjenju«, toda hkrati si norosti ni mogoče zamisliti brez praks zdravljenja, ki so bile vpeljane v tem času. To pa najprej pomeni zgodovino zapiranja, ločevanja in izključevanja iz družbe, ali kot precizira Canguilhem: »zgodovino konstitucije družbene izkušnje zapiranja«. (Ibid., str. 24) Z »eno« – Foucaultovo – besedo je to *veliko zapiranje*.

To je na prvi pogled naključni splet okoliščin ali zgodovinska konjunktura, ki poveže diskurzivne in nediskurzivne – predvsem institucionalne – pogoje za konstitucijo norosti v zgodovini norosti, ki jo do potankosti razišče Foucault. *Zgodovina norosti v času klasicizma* pomeni samo rojstvo koncepta norosti, zgodovinska pogoja za to rojstvo (ali zgodovinski *a priori*, kot bo Foucault pozneje definiral problem s pomočjo Kanta) pa sta dva: rojstvo azila kot posebne institucije za zapiranje in rojstvo subjekta filozofskega diskurza ali rojstvo »subjektivnosti v filozofiji«. Sočasnost ali sovpadanje nediskurzivnega pogoja, ki ga predstavlja zapiranje norosti v posebne ustanove, z diskurzivnim pogojem možnosti, ki je povezan z imenom Descartesa kot utemeljitelja nove filozofije, je velika epistemološka iznajdba Foucaulta, ki jo omogoči raziskovanje pod Canguilhemovim vodstvom. Kar je Canguilhem razlikoval kot internalizem in eksternalizem v zgodovini znanosti, ki se usmerjata prvi v njene notranje pogoje za razvoj in drugi v zunanje okoliščine njenega institucionalnega reda (Canguilhem, 1979, str. 15), je za Foucaulta razlika med diskurzivnimi in nediskurzivnimi praksami, njuna povezanost in dopolnjevanje.

Zgodovina norosti kot nova pravno-diskurzivna praksa in zapiranje v nove institucije azila pa dobi še drugo diskurzivno paralelo.

To je Foucaultova odsotnost govornice ali »tišina norosti«. O norosti se govori in o njej govorijo vsi drugi, sama norost in vsi, ki so razglašeni za nore, pa imajo poslej zaprta usta.

Moderni človek se v vedrem svetu duševne bolezni nič več ne pogovarja z norcem. [...] Skupnega jezika ni, ali bolje rečeno, ni ga več; ko se je na koncu 18. stoletja norost vzpostavila kot duševna bolezen, je to pomenilo, da se je dialog pretrgal [...]. Govornica psihiatrije, ki je monolog razuma o norosti, se je lahko vzpostavila samo v tem molku. – Nisem hotel napisati zgodovine te govornice, šlo mi je bolj za arheologijo tega molka. (Foucault, 1998, str. 6–7)

Rojstvo koncepta norosti je torej zavezano utišanju norih in *molku norosti*, ki se na terenu intelektualne, umetniške in literarne kreacije kaže kot nezmožnost pisanja in ustvarjanja in ki jo je Foucault natančneje opisal leta 1964 v spisu z naslovom »Norost, odsotnost dela«. (Foucault, 1994/1, str. 412)

Zgodovina norosti pomeni rojstvo norosti. Zato se moramo po Canguilhemovih napotkih vprašati, kako se je lahko koncept norosti rodil »med koncepti kot koncept« in kako ga je mogoče izluščiti iz epistemologove prakse obdelovanja konceptov. Izhodišče epistemološkega branja je koncept, metoda pa njegovo »obdelovanje«, ki v Bachelardovi filozofiji ne-ja zamenja hegllovsko kategorijo dela ali *Arbeit*. Toda to ni le pripraven epistemološki moto, kot je bil zapisan v vsaki številki revije *Cahiers pour l'Analyse*, ampak je tudi epistemološka problematika prvega reda.

S konceptom smo že takoj v središču epistemološke analize; Canguilhemova zgodovina je zgodovina koncepta in njegovega rojstva, ki ga razkriva analiza njegovega konceptualnega okolja. Razkriva ga kot »kulturno uokvirjenje«, ki poraja koncept norosti

kot koncept mogočega epistemološkega raziskovanja, v katerem ga moramo »variirati«, prav tako pa tudi »premestiti s terena njegovega izvora«. (Canguilhem, 2017, str. 39)

Koncepti nimajo izvora, koncepti se rodijo. Natančneje bi morali reči, da je rojstvo glavni koncept Canguilhemove epistemološke zgodovine. Kar je koncept v epistemologiji, kjer je osnovna enota analize, je instanca rojstva v njegovi »zgodovini in filozofiji znanosti«, kjer je model njenega diskontinuiranega razvoja, ki tako kot pri rojstvu otroka reže popkovo, hkrati pa ostaja otrok lastne matere in ohranja »kontinuiteto«. Rojstvo koncepta je mogoče analizirati le v razmerju do drugih konceptov, ki so del konceptualnega okvira, in ne v izolaciji; o diskontinuiteti govorimo tudi zato, ker isti koncepti v drugem okviru pomenijo nekaj drugega. Rojstvo pomeni, da se znanstven koncept rodi med koncepti kot koncept; treba ga je ločiti od »podobnih pojmov« in – v istem ali različnih obdobjih – rekonstruirati »sintezo, v katero je vključen pojem, se pravi hkrati pojmovni kontekst in vodilno intenco poskusov in opazovanj«. (Canguilhem, 2017, str. 12) Šele takšna analiza nam omogoči razumevanje pomena znanstvenih konceptov.

Brž ko zapišemo »rojstvo«, smo v središču epistemološkega raziskovanja. To Foucault dobro ve, ko z epistemološkim poreklom zaznamuje naslov svoje – manj brane in poznane – knjige *Rojstvo klinike*. (Foucault, 1963 in 2009a) Nič manj pa tega ne ve takrat, ko glavno delo svojega genealoškega – nietzschejanskega in hkrati marksistično obarvanega – obdobja *Nadzorovanje in kaznovanje* iz leta 1975 utemelji s podnaslovom *Naissance de la prison* ali *Rojstvo zapora*. (Foucault, 1975 in 2004) Tako je Canguilhemovo analizo konceptov in njihovega rojstva razširil z diskurzivnih na nediskurzivne prakse in vključil rojstvo institucij moderne dobe, ki so povezane z najpomembnejšimi oblikami oblasti, z medicinskim redom in juridično oblastjo: rojstvo klinike in rojstvo zapora. Canguilhemov poudarek

na obdelovanju konceptov in njihovega rojstva¹² v internalistični zgodovini je razširil z eksternalizmom institucionalnega reda in nediskurzivnih elementov, povezanih s konceptualnimi in diskurzivnimi, v nov pojem »dispozitiva«, ki meri prav na povezavo diskurzivnega z nediskurzivnim.

Kljub opisani razširitvi pa lahko sklenemo, da Foucaultovi diskontinuiteti, zaradi katere je bil pogosto tarča kritik, drži mesto Canguilhemovo rojstvo, ki ga ni mogoče zvesti na Bachelardov prelom ali Kuhnovo revolucijo v znanosti, pa tudi ne na sorodno problematiko iz francoske epistemologije.

Foucault – filozof diskontinuitete?

Med razpravami okrog Foucaulta je videti še posebej prominenten prav spor o diskontinuiteti. Lahko bi se vprašali, ali je Foucault mislec preloma ali morda celo revolucije v znanosti, ki jo je vpeljal Thomas Kuhn po sledih svojega francoskega učitelja Alexandra Koyréja.¹³ (Kuhn, 1977, str. 21) Foucaultovo lastno eksplikacijo mesta izjavljanja poznamo: da ni strukturalist kot tudi ne analitični filozof anglosaške provenience.¹⁴ Prav tako pa je treba jasno povedati, poudari

12 Med naslovi Foucaultovih predavanj najdemo »rojstvo« ob razširitvi raziskovanja s posameznikov na populacijo, ki jo je postavil v ospredje že v času prve knjige *Zgodovina seksualnosti*, nadaljeval pa v predavanjih v letih 1978–1979 z naslovom *Rojstvo biopolitike*. (Foucault, 2015b)

13 Alexandre Koyré je znan po številnih študijah filozofije in zgodovine znanosti, med katerimi je tudi analiza poti »od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma« novega veka (Koyré, 1988); Foucault je napisal recenzijo njegove knjige o astronomski revoluciji. (Foucault, 1994/1, str. 170–171)

14 »Naj enkrat za vselej povem, da nisem strukturalist, in s primerno bolečino priznam, da tudi nisem analitični filozof. Nihče ni popoln.« (Foucault, 1994/4, str. 170) Francoska zgodovina in filozofija znanosti, »predvsem v posebni obliki, ki ji jo je dal Canguilhem [...], ki je najprej znova načel temo 'diskontinuitete'«, pa je imela za Foucaulta drugačen pomen. (Foucault, 2007, str. 63–64)

Foucault na drugem mestu, da »nisem zagovornik diskontinuitete«. (Foucault, 2008, str. 114)

Ko je Foucault v francoski enciklopediji *Le Petit Larousse* prebral »Foucault: filozof, ki svojo teorijo zgodovine utemeljuje na diskontinuiteti«, ga je to zelo presenetilo. (Foucault, 2008, str. 114) Seveda se je treba odpovedati »biološki podobi o postopnem dozorevanju znanosti«, ki ni »za moja raziskovanja« prav nič prikladna, nadaljuje Foucault. Toda medicina je vse do konca 18. stoletja pripadala tipu diskurza, v katerem so šele takrat lahko nastopile postopne transformacije, ki so trajale dolgih petindvajset ali trideset let. Z njimi je medicina »pretrgala ne samo z resničnostnimi trditvami, [...] temveč, še globlje, tudi z načini govorjenja in gledanja [...]«. (Ibid.)

Ne gre torej preprosto za nova odkritja ali za kuhnovsko spremembo pogleda na svet, ampak za povsem nov režim, ki zadeva same pogoje možnosti in povezuje, kar je mogoče *videti*, s tistim, kar je mogoče *povedati*. Na eni strani medsebojna artikulacija diskurzivnega in nediskurzivnega, ki je na delu že v Foucaultovih raziskovanjih norosti kot nečesa, kar se gleda (Jay, 1986, str. 175), na drugi novo nasprotje in hkrati povezava – povezava skozi nasprotje ali nekakšna disjunktivna sinteza¹⁵ – pogleda in govorice, ki jo Foucault v *Rojstvu klinike* precizira takole: »Prav tako je bilo treba govorico odpreti nekemu novemu področju v celoti, področju nenehnega in objektivno utemeljenega soodnosa med vidljivim in izrekljivim. [...] – z govorjenjem naj bi pokazali to, kar vidimo.« (Foucault, 2009a, str. 279)

To razmerje ni nič preprostega ali preprosto vzajemnega. Da bi to poudaril, Foucault zapiše na prvi pogled enigmatično formulo, da se *vidljivo* in *izrekljivo* nikjer ne srečata, da je med njima zev, disjunkcija, »ne-kraj«. (Foucault, nav. po Deleuze, 1986, str. 46) To pa najprej

15 Uporaba Deleuzovega »na prvi pogled tako enigmatičnega pojma« disjunktivne sinteze v branju Foucaultovega dela je Balibarjeva. (Balibar, 2020b, str. 116)

pomeni, da njunega razmerja ni mogoče zvesti na preprosto sopostavljenost ali dialektično vzajemnost, pa tudi to, da v zadnji instanci ne odloča ne eno ne drugo. Opraviti imamo s konkretnim dispozitivom, v katerem ostajata obe obliki ireduktibilni in heteromorfni.

Kot o Foucaultu sklene Deleuze, je zanj vsak dispozitiv »nek zva-rek, ki meša vidljivo in izrekljivo«. (Deleuze, 1986, str. 46) Namesto o vplivanju enega na drugo, vidnega na izrečeno ali nasprotno, Foucault postavi in eksplicitno zatrdi njuno neujemanje, razhajanje, disperzijo ali celo antagonizem, ko poudari prav to, da se vidno in izrekljivo »nikjer ne srečata«. (Ibid., str. 38) Zato moramo novemu Foucaultovemu pojmu dispozitiva dodati razširjeni pomen: koncept dispozitiva ne pomeni le načina povezovanja diskurzivnega in nediskurzivnega oziroma institucionalnega, kot v obeh ključnih Foucaultovih primerih rojstva klinike in rojstva zapora, ampak se hkrati nanaša na povezavo med »videnjem« in »govorjenjem«, ki jo, sledeč Foucaultu, postavi v ospredje Deleuze. Tako se zgodovinski problematiki povezovanja internalistične in eksternalistične zgodovine (Canguilhem, 2017, str. 49) pridruži filozofska problematika poti spoznavanja in konstituiranja njegovega objekta. S tem pa se odpre tudi vprašanje, pod kakšnimi pogoji je ta konstitucija mogoča.

»Moj problem ni diagnostika diskontinuitete kot take,« nadaljuje Foucault v slavnem intervjuju, »ampak *diagnostika pogojev možnosti*; zato sem si moral namesto vprašanja o diskontinuiteti zastaviti vprašanje 'Kako pride v določenih trenutkih do teh nenadnih skokov?'« (Foucault, 2008, str. 114) Kako se lahko v pogojih razsvetljenstva rodi klinika? Kakšni so pogoji možnosti za rojstvo zapora, ki represivno in suvereno oblast zamenja s panoptizmom in proizvaja »krotka telesa«?

Nemalo zgodovinskih analiz se še vedno opira na veliko biološko podobo o postopnem dozorevanju znanosti; zdi se mi, da ta zgodovina ni prikladna. V znanosti, kot je na primer

medicina, imamo vse do konca 18. stoletja tip diskurza, katerega postopna transformacija je v obdobju, dolgem petindvajset ali trideset let, pretrgala ne samo z »resničnimi« trditvami, ki jih je bilo do tedaj moč izoblikovati, temveč, še globlje, tudi z načini govorjenja in gledanja, s celim sklopom praks, ki so služile kot opora za medicinsko vednost. Ne gre za preprosto nova odkritja; v diskurzih in formah vednosti je prisoten povsem nov »režim«. In vse to se zgodi v razdobju nekaj let. (Foucault, 2008, str. 114)

Vsa ta vprašanja lahko razumemo šele na ozadju Foucaultovih iskanj zgodovinskega *apriorija* namesto diskontinuitet in Canguilhemovih nenehnih prizadevanj po razjasnjevanju samih pogojev možnosti in poudarjanja pomena samih znanosti: »Znanost se mora pojaviti v univerzumu, ki jo omogoča.« (Canguilhem, nav. po Macherey, 2009, str. 121) Znanost ni preprosta konstatacija neke vnaprej dane resnice, ampak je produkcija spoznanj, zato njene zgodovine ni mogoče ločiti od epistemologije; brez tega bi postala le še ena idealistična kontinuirana zgodovina »brez prelomov, brez paradoksov, brez zastojev, brez povezav«. (Althusser, nav. po Macherey, 2009, str. 120) Videti je, da Foucaultov problem ni bila samo diskontinuiteta kot taka, ampak je s tem povezanih več epistemoloških problemov, in da moramo imeti v analizi v mislih tudi to, kaj postavlja pod vprašaj in proti čemu se obrača.

Kot poudari Macherey, sta v nasprotju z Marxovo tezo, da si je človeštvo vedno zastavljalo le probleme, ki jih je lahko rešilo (kar je parodija na heglovski tezo, da nič in nihče ne more preseči svojega časa), prav Canguilhem in Foucault razvila pojmovanje zgodovinskosti, ki ni zvedljivo na preprost historicizem. Tako ju je bral Althusser in ju vključil v »perspektivo svojega heterodoksnega marksizma, kolikor mogoče očiščenega sklicevanja na finalizem, v katerem

so zaporedna zgodovinska obdobja postavljena v linijo nekega enovitega napredovanja [...].« (Macherey, 2009, str. 122)

Foucault skozi Canguilhema in Canguilhem skozi Foucaulta – to ni le nenehna skrb enega in drugega, učitelja in učenca ali dveh sodelavcev, polnih spoštovanja drug do drugega, ampak je to tudi nenehna skrb Althusserja in njegovih najtesnejših sodelavcev, s katerimi skupaj berejo Marxa in kritiko politične ekonomije utemeljujejo v njegovem projektu marksizma kot stroge znanosti. Filozofija, ki je pri Bachelardu, Canguilhemu in Foucaultu v ospredju, je filozofija znanosti, ki Foucaulta v marsikaterem pogledu približa filozofiji Louisa Althusserja.¹⁶

Smrt, pogled in beseda: Rojstvo klinike

S podobnimi epistemološkimi problemi se je Foucault ukvarjal tudi v naslednji knjigi, v kateri je raziskoval medicinski red in njegovo institucionalizacijo v »kliniko«. Prva izdaja *Rojstva klinike*, ki je izšla dve leti po *Zgodovini norosti*, je bila natančneje opredeljena s podnaslovom *Arheologija medicinskega pogleda*. (Foucault, 1961) Podnaslov, ki je bil v poznejših izdajah opuščen, je najprej izpostavil novi izhodišči: namesto zgodovine stoji arheologija, ki bo dosegla vrhunec leta 1969 v sklepni knjigi Foucaultovega »prvega obdobja« kot *Arheologija vednosti* (Foucault, 2001), namesto medicinskega reda pa je postavljen v ospredje pogled – medicinski pogled in posredno pogled *sui generis*.

16 Althusser problematiko umešča v polje raziskovanj konstitucije subjektivnosti, ki je povezano z razlikovanjem med znanostjo in ideologijo ter ideološko interpelacijo, ki jo kljub Foucaultovi zadržanosti lahko umestimo v širši foucaultovski kontekst oblikovanja subjekta norm ob vprašanju, »kaj je subjekt za norme, pod normami in prek norm«. (Macherey, 2009, str. 9) Skupna jima je konstitucija subjekta v določenem razmerju do oblasti, ideologije in discipline, ki »ga določa telesno in duševno«. (Le Blanc, 2014, str. 79)

V nasprotju z *Zgodovino norosti*, v kateri postavi Foucault »nastanek« norosti v novi začetek filozofije, povezan z Descartesovim imenom, se *Rojstvo klinike* osredotoči na specifični zgodovinski skupek nove medicinske vednosti v obliki patološke anatomije in klinike kot institucije, ki je namenjena tako zdravljenju bolnikov kakor tudi formaciji bodočih zdravnikov, ki je z univerze zdaj prestavljena na kliniko. (Foucault, 2009a, str. 111) Tako je ponovno v ospredju splet diskurzivnega in nediskurzivnega, ki predstavlja enega vodilnih motivov Foucaultovih problematik in razširitve Canguilhema, od zgodovine norosti prek arheologije in genealogije, da bi se naposled spet vrnil k zgodovini, ki jo najdemo v poimenovanju zadnjega velikega projekta šestih knjig: Foucaultova *Zgodovina seksualnosti*. Namesto velikega Descartesa iz zgodovine filozofije pa nastopi v *Rojstvu klinike* veliko manj prominentno ime znanstvenika in zdravnika, ki je izumil – nič več in nič manj kot znanstveni koncept smrti: Xavierja Bichata.¹⁷

Foucaultova argumentacijska pot v *Rojstvu klinike* vodi od rojstva koncepta smrti kot novega koncepta, ki ga je konec 18. stoletja vpeljal Bichat kot utemeljitelj patološke anatomije, k »freudovskemu človeku« (in Freudovi insistenci na nagonu smrti), ki ga Foucault postavi prav na konec nove razvojne linije v sklepnem poglavju svoje nove knjige. (Foucault, 2009a, str. 28) »Iz vključitve smrti v medicinsko misel [...] se je rodila medicina, ki nastopa kot znanost o posamezniku,« piše Foucault; »bolj splošno, lahko opazimo, da je izkušnja individualnosti v moderni kulturi na nek način povezana z izkušnjo smrti: od trupel, ki jih je odprl Bichat, do freudovskega človeka

17 Slovenske izdaje naslednjih Foucaultovih knjig in predavanj so opremljene s spremnimi besedami: *Zgodovina norosti v času klasicizma*, *Besede in reči*, *Arheologija vednosti*, *Nadzorovanje in kaznovanje*, *Rojstvo biopolitike*, *Družbo je treba braniti*. (Lešnik, 1998; Dolar, 2001; Dolar, 2010a; Rotar, 2004; Kobe, 2015; Krašovec, 2015)

– trdovraten odnos do smrti pripisuje univerzalnosti njen poseben obraz [...] V prostoru, ki ga je oblikovala govorica, nam omogoči videti izobilje trupel in njihov preprosti red.« (Ibid., str. 280) Na tej osnovi je mogoče razumeti pomen medicine za utemeljitev znanosti o človeku v trenutku, ko dobi prav medicina odločilno mesto v celotni zgradbi humanističnih znanosti. (Ibid., str. 281) Položaj človeka v kozmosu je mišljen v mediju znanstvene, natančneje kliničnomedicinske vsakdanje realnosti.

Tako je najprej pred nami pojem smrti. To ni več smrt kot preprosto nasprotje življenja, ne začasna smrt krščanskega diskurza, ki ji sledi zveličanje ali poguba v onostranstvu, pa tudi ne smrt kot kazen za zločinsko dejanje v pravnih praksah, ki jih Foucault od samega začetka preučuje skupaj z medicinsko vednostjo (Canguilhem, 1997, str. 24) in ki ponekod še danes ni povsem odpravljena. Bichatova smrt je fiziološko utemeljena smrt, predstavljena v podobi počasnega umiranja. V svoji knjigi *Fiziološka raziskovanja življenja in smrti*, ki šteje za nastanek nove anatomske discipline, do potankosti opiše postopno odmiranje posameznih organov in raznoterih tkiv, korak za korakom, smrt za smrtjo. Namesto ene instantne in dokončne smrti novi medicinski pogled razgrne pred nami tisočero majhnih smrti, v katerih postopoma, skorajda kontinuirano ugaša luč življenja in se približuje njegov konec, ki bo v Bichatovem medicinskem pogledu od zgoraj presvetlil telo; »vitalizem«, sklene Foucault, se je lahko pojavil prav »na ozadju Bichatovega mortalizma«. (Foucault, 2009a, str. 213)

Življenje, bolezen in smrt so poslej oblikovali tehnično in konceptualno trojico. Kontinuiteta prastarih verovanj, ki so grožnjo bolezni postavljala v življenje, v bolezen pa bližajočo se navzočnost smrti, je razpadla. Na njenem mestu se je izoblikoval trikotnik, katerega vrh določa smrt. Z višine smrti je

mogoče videti in analizirati organske odvisnosti in patološka zaporedja. Smrti poslej niso več razumeli kot dolgo noč, ko življenje usahne, ko celo bolezen izgine, dobila je veliko moč razsvetljenja, ki lahko obvladuje in obelodanja tako prostor organizma kot čas bolezni. [...] Na ta véliki zgled se je poslej opiral medicinski pogled. To ni bil več pogled živega očesa, marveč pogled očesa, ki je videlo smrt. (Foucault, 2009a, str. 212)

Foucaultovo osnovno vprašanje pa je, kako je lahko do tega prišlo. Kakšni so pogoji možnosti razpada »kontinuitete prastarih verovanj«, definiranega kot »rojstvo klinike«, presvetljenega z bichatovskim mortalizmom? Od kod moramo pogledati, da lahko prelom prepoznamo kot prelom in se nam ne skrije v kontinuum postopnih napredovanj v enovit razvoj nove znanosti? Bachelardov epistemološki rez in Canguilhemovo rojstvo postaneta pri Foucaultu diskontinuiteta, pri kateri pa sam ne insistira. Kot smo že omenili, Foucault ne postavi v ospredje zgodovinske diskontinuitete kot take, njegov problem ni sam rez, ampak se osredotoči na primerjavo vsega, kar je bilo prej, s tistim, kar je prišlo in nastalo pozneje. Foucaultovo osnovno vodilo je samo to vzporejanje – analiza v sinhroniji in epistemologizacija, ki jo ta omogoča.

Ta »prej« in »potem« sta v *Rojstvu klinike* konec 18. in začetek 19. stoletja. To je sorazmerno kratko časovno obdobje, ki vpeljuje novo vejo medicinske znanosti, utemeljeno v pojmu smrti in praksah seciranja človeških trupel, ki pa ni nediskurzivna vzporednica rojstva klinike. V zgodovini norosti je Descartesovi izključitvi norosti iz utemeljitve novoveškega subjekta sopostavljen nediskurzivni pogoj »velikega zapiranja«, Bichatovi tehnologiji nediskurzivnega pa česa takega ne moremo pripisati; rojstvo patološke anatomije je opisano kot

medicinska izkušnja,¹⁸ »sorodna lirski izkušnji, ki je s svojo govorico iskala od Hölderlina do Rilkeja. [...] Na način, ki se na prvi pogled utegne zdeti nenavaden, je bilo gibanje, na katerem je temeljila lirika devetnajstega stoletja, istovetno s tistim, ki je človeku omogočilo, da se je dejansko zavedel samega sebe. [...] Študij klinične medicine je zgolj eno od najvidnejših pričevanj o teh spremembah [...].« (Foucault, 2009a, str. 282)

Nastanek klinične medicine je pričevanje o spremembah, ki so pomenile veliko več, »kot je mogoče ugotoviti iz površnega branja pozitivizma«. (Foucault, 2009a, str. 282) Nova znanost razpre nov pogled, tako da »se nam pred očmi pojavi cela vrsta reprezentacij – sicer prikritih, a hkrati neogibnih za njihov nastanek – [...] Šlo je za označevalne moči zaznanega in za njegov vzajemni odnos z govorico [...].« (Ibid., str. 283) Šlo je za vprašanje, kaj je mogoče videti, v razmerju do vprašanja, kaj je mogoče artikulirati in povedati, ki se tako vključujeta v širši kontekst Foucaultovega raziskovanja.

Tako se razgrne pred nami jezikovna struktura objektivnosti, ki jo omogoča novi medicinski diskurz in ki naredi viden temeljni značaj *telesne spacialnosti*. V širšem prerezu skozi znanstvene, literarne, umetniške in freudovske konjunktore poskuša Foucault pokazati, kako so meje vidnega in nevidnega zdaj drugače začrtane (Foucault, 2009a, str. 278), in je potrebna ne le drugačna tehnologija, ampak tudi drugačna govorica, ki postavi v ospredje razmerje med vidnim in izrekljivim. »Odprite kakšno truplo« (ibid.,

18 Nastanek patološke anatomije je povezan s Xavierjem Bichatom, za nastanek same anatomije kot znanosti pa šteje knjiga Andreasa Vezalija *De humani corporis fabrica* ali *O zgradbi človeškega telesa*, ki jo je Canguilhem postavil ob bok Kopernikovi *De revolutionibus orbium caelestium* ali *O revoluciji nebesnih sfer* in ju primerjal na osnovi njunega nasprotnega pomena za razumevanje položaja človeka v kozmosu: Kopernikovega razvrednotenja in Vezalijevega »ponovnega osrediščenja«. (Canguilhem, 1979, str. 30; Bahovec, 1990, str. 17)

str. 184), beremo v Foucaultovi drugi, od knjige o norosti veliko manj znani knjigi, da bi razumeli, kako je postala mogoča povezava bolezni, ki prej ni bila vpisana v človeško telo, z bolnikovim fizičnim telesom. V obdobju razsvetljenstva je kot »bolezensko bistvo« še prosto lebdela v prostoru, ne da bi bila postavljena v kakršno koli razmerje do bolnikovega živega telesa ali njegovih posmrtnih ostankov. Z Bichatom pa stopi v ospredje telesa spacialnost v vsej svoji razsežnosti.

Foucaultov postopek v *Rojstvu klinike* je naslednji: opiše stanje »prej« in »pozneje«, na osnovi primerjave med njima ugotovi, da se je vmes »nekaj zgodilo«, čemur sledi sklep, da je prišlo na svet nekaj novega – rodil se je »medicinski pogled«, ki ga moramo razbirati v razmerju z govorico in prostorsko umestitvijo bolezni v telo. Natančneje, rodila se je klinika, v kateri je postala mogoča Foucaultova »arheološka« analiza medicinskega pogleda. Podnaslov knjige z naslovom *Rojstvo klinike*, ki meri prav na »medicinski pogled« kot epistemološko vzporednico Foucaultove zgodovinske analize medicinske smrti, je bil v nadaljevanju izpuščen, a vendar je začetna zastavitev pomenljiva in nam veliko pove o osnovni orientaciji Foucaultove misli, izluščanja problema in oblikovanja njegove »problematizacije«. ¹⁹ (Revel, 2002, str. 49–51) Začasni podnaslov je upravičeno izpostavil, da je pred nami knjiga o pogledu, njegov izbris v nadaljnjih izdajah pa priča o tem, da gre za pomembno, a kompleksno in ambivalentno problematiko, ki je ni mogoče preprosto zamejiti na tradicionalno filozofsko problematiko pogleda.

19 Kot v besedilu *Foucault revolucionira zgodovino* poudari Paul Veyne, »Foucault ne reče: 'Raje imam diskontinuiteto, prelome', ampak 'Varujte se lažnih kontinuitet!'« (Veyne, 1997a, str. 171); poleg te vplivne razprave je Veyne napisal tudi pregledno knjigo o Foucaultu. (Veyne, 2008) Več o problematiki diskontinuitete gl. v knjigi Judith Revel o Foucaultovi »misli diskontinuitete« (Revel, 2010), o pomenu Foucaulta za zgodovino medicine pa gl. Delaporte (1994, str. 137–149).

To ni pogled, kot ga poznamo iz dolge zgodovine filozofije ali iz »hierarhije petih čutov«: pogled najvišje na lestvici, najbolj cenjeni čut, ki je najmanj obeležen in kontaminiran s telesom. To tudi ni pogled novoveške znanstvene revolucije, ki je v Kopernikovem imenu omogočila opazovalcu, da je v opazovani pojav vštel lastno mesto opazovanja in na tej osnovi postavil hipotezo o heliocentrizmu. Ne pogled na zvezde, planete in nebesne sfere ne matematično preračunavanje njihovega gibanja, ampak šele nov način gledanja in njegovo utelešenje omogočita razbiranje bolezenskih simptomov z bolnikovega telesa. Na njegovi površini zdravnik prepoznava znake na telo pripete bolezni, z njegovo pomočjo lahko postavi diagnozo bolezenskega stanja, razporeja bolezni med sorodne in medsebojno povezane in med tiste, od katerih se pomembno razlikujejo. Na mesto skritega bistva, ki je pred rojstvom kliničnega medicinskega pogleda dolgo odločalo o tem, kaj sploh je bolezen – v nasprotju s tistim, kar lahko vidimo in na tej osnovi spoznamo in diagnosticiramo –, Foucault postavi svoj razsvetljenski nominalizem. (Foucault, 2009a, str. 178 in 223) *Nomen est omen*: vse je v imenu, na površini, dostopno pogledu, nič ni zadaj, v globljih ali višjih bolezenskih bistvih ali njihovih platonskih paradigmah v odmaknjenem svetu idej.²⁰ Onstran »imen« ni nobene druge realnosti.

Rojstvo medicinskega pogleda pomeni novo strukturo tega, *kar je mogoče videti*. Nova je sama vidljivost, in kar Foucault nemudoma doda – pravzaprav izpostavi že v samem prvem stavku: *o čemer je mogoče govoriti*. Foucaultov problem je prav tako izrekljivost in možnost govora o telesni spacialnosti, bolezni in smrti. To je knjiga »o prostoru, jeziku in smrti«, začne Foucault v uvodu in nadaljuje: »to je vprašanje pogleda.« (Foucault, 2009a, str. 11) Na osnovi problematizacije prostorske umestljivosti je v ospredje postavljen skupek,

20 O pomenu pojma paradigme pri Platonu gl. Goldschmidt (2003); o razmerju paradigme do množstva gl. Libera (2016, str. 62–63).

splet ali konjunktura vidnega in izrekljivega. Eno in drugo bo poslej v ospredju Foucaultove arheologije in se je bo držalo kot njeno temeljno obeležje. (Deleuze, 1986, str. 47)

Rojstvu klinike je tri leta pozneje sledila odmevna Foucaultova knjiga z naslovom *Besede in reči*, v kateri je problem pogleda in njegove medsebojne artikulacije z govorico stopil v ozadje, čeprav jo je vpeljal s slavno »vizualno« analizo Velázquezovih *Spletičen* kot slike kraljevega para v zrcalu, ki je osebe na sliki ne vidijo. (Foucault, 2010a, str. 33) »Bolj kakor za zgodovino v tradicionalnem pomenu gre za arheologijo«, izvemo v uvodu knjige (ibid., str. 13), v kateri je Foucaultov arheologov pogled zdaj zajel veliko večje polje vidnega, cel skupek ali splet, ki ga je želel predstaviti v prečnem prerezu in vzporedni postavitvi. Poimenoval jo je *episteme* in predstavil v knjigi z naslovom, ki ga je treba razumeti ironično: prav tako kot moramo problematizirati razmerje med jezikom oziroma znakom in referentom, prav tako kot je treba »odpreti besede, povedi in propozicije«, moramo »odpreti kvalitete, stvari in objekte«. (Deleuze, 1986, str. 53)²¹

Foucault ni nikoli prenehal biti videc, kot poudari Deleuze, in čeprav si je v svojem odzivu na fenomenologijo prizadeval izpostaviti primat govornice oziroma »izjave« nad različnimi načini opazovanja in gledanja (ibid., str. 49), je videti, kakor da bi v knjigi o pogledu in govorici vendarle prevladali sama umestitev v prostor in spacializacija ter s tem povezana možnost postavljanja na ogled. Kot sistem nevidnih pravil se *episteme* ne omejuje na vnašanje reda med rečmi, ampak »da videti« vse tisto, kar je mogoče misliti, in

21 Lahko bi dodali tudi nasprotno: prav tako kot je pomembno pretresti filozofsko strukturo vidnega in nevidnega in se v tem kontekstu soočiti s fenomenologijo, moramo postaviti pod vprašaj tudi strukturalistični obrat k jeziku in ga razpreti za pogled Foucaulta kot tistega, ki sebe ni štel med strukturaliste. (Foucault, 1994/1, str. 170)

raziskuje diskurzivne pogoje za »nediskurzivne prakse«, ki so v središču Foucaultovih analiz.²² (Vuillemin, 2012, str. 12)

Rojstvo zapora ali »Duša, ječa za telo«

Telo bolnika postane z rojstvom zapora telo obsojenca. V inavguralni sceni *Nadzorovanja in kaznovanja*, ki izide v letu 1975 kot nekaj novega – ne več medicinskega, ne arheološkega ali kako drugače povezanega s Foucaultovim obdobjem do *Arheologije vednosti* –, je pred nami najprej primer telesnega kaznovanja na smrt obsojenega Damiensa, ki je bilo izvedeno 2. marca 1757 pred glavnimi vrati pariške cerkve. (Foucault, 2004, str. 9) Knjigo vpelje foucaultovska mizanscena, v kateri je poskus regicida kaznovan s počasnim in skrbnim izvajanjem kazni na telesu obsojenca, ki bo slednjič razčtetverjen in pokončan v neskončnih mukah. Tisoč malih okrutnosti, bi lahko parafrazirali Foucaultovo pomnožitev smrti, ki jo je ob Bichatu predstavil v svoji knjigi o rojstvu klinike. Tisoč drobnih detajlov, ki se za vedno vtisnejo v človeški spomin in se postavljajo ob bok tisti kritični rabi zgodovine, ki je tako pomembna za Foucaultovo branje Nietzscheja. (Foucault, 2008, str. 108)

Toda kaj se v Foucaultovi novi paradigmi v *Nadzorovanju in kaznovanju* najprej rodi? V nasprotju s telesnimi boleznimi iz *Rojstva klinike* in inavguralnim telesnim kaznovanjem je poudarek v nadaljevanju prenesen na dušo. Razlikovanje duše od telesa ni neposredno zvedljivo na kartezijski dualizem ali platonistični nauk o idejah, ampak ga je mogoče zgodovinsko najprej povezati z zgodovino krščanstva, medtem ko je predmet in tarča Foucaultove genealogije »geneza moderne duše«. Splet medicine in prava, na katerega je že

22 Prvotni naslov knjige je bil *L'Ordre des choses* ali *Red reči*, ki se je ohranil v angleškem prevodu iz leta 1992 z naslovom *The Order of Things* in podnaslovom *An Archaeology of the Human Sciences* (London: Vintage).

v času *Zgodovine norosti* opozarjal Canguilhem (1997, str. 24 in 31), postane splet novega kliničnega medicinskega pogleda, ki raziskuje in razbira s površine telesa, in hkrati novih sodnih praks, v katerih se porodi nauk o duši. Kar je za Foucaultovo analizo odločilnega pomena, je duša kot hkrati znanstvena kategorija in osrednji vzvod novih oblik oblasti in vladanja.²³

Foucault nam bo v nadaljevanju natančno opisal celo mrežo oblastnih mehanizmov, ki so – glavni, čeprav ne načrtni – učinek novih znanosti o duši in njeni prevzgoji. Na mesto telesnega kaznovanja bosta po rojstvu zapora stopili morala in pedagogika kot splet novega dušebrižništva, ki ne bo več izkazovanje pomanjkanja oblasti na telesu obsojenca, ampak nekaj, kar sprevrča samo izhodiščno razmerje med dušo in telesom:

Zgodovina te »mikrofizike« kaznovalne oblasti bi tedaj bila genealogija ali prispevek h genealogiji moderne »duše«. V tej duši vidimo manj reaktivirane ostanke neke ideologije, kakor pa prepoznavamo zdajšnji korelat neke določene oblastne tehnologije na telesu. [...] Ta realna in netelesna duša nikakor ni substanca, je prvina, v kateri se artikulirajo učinki neke določene vrste oblasti, in referenca vednosti, kolesje, prek katerega

23 Kakor za zgodnjega Foucaulta ni vednosti brez oblasti, tako tudi na genealoškem terenu ni »duše« brez nadzorovanja, kaznovanja in podrejanja, česar pa ne smemo zvesti na spremembo v senzibilnosti ali humanosti, ampak je v ospredju raziskovanje, »kako človek, duša, normalen in nenormalen posameznik kot objekti kazenskega posega nadomestijo zločin; in kako specifičen način podrejanja lahko omogoči nastanek človeka kot predmeta vednosti za določen diskurz z 'znanstvenim' statusom«. (Foucault, 2004, str. 30–31) Pred tem je bila nenormalnost predmet zbirk redkosti in čudes, pomembnih za konstitucijo modernega muzeja in umetniške prakse. (Tavčar, 2003, str. 36 in nasl.)

oblastna razmerja ustvarjajo kraj za možno vednost, vednost pa vrača in krepi oblastne učinke. Na tej realnosti-referenci smo sezidali različne koncepte in razrezali območja analize: psychè, subjektivnost, osebnost, zavest itn.; [...] na njeni podlagi smo uveljavili moralne zahteve humanizma. (Foucault, 2004, str. 37)

Opis rojstva moderne duše in njene zgodovinske realnosti, ki jo Foucault zoperstavi teološkimi izvorom duše, sklene z antično filozofsko formulo, v skladu s katero je bilo telo ječa za dušo, in jo sprevrne v zgodovinsko formulo za raziskovanje »te majhne, te neznatne materialnosti«, ki jo proizvaja tehnologija oblasti. To je ena najmočnejših formul rojstva zaporov, ki ne nastane z enostavno negacijo, ampak jo Foucault izpelje iz minuciozne zgodovinsko-filozofske analize: *Duša, ječa za telo.* (Foucault, 2004, str. 38)

Z zaporom kot institucijo moderne dobe pride na svet moderna duša, ki jo proizvedejo nove znanosti, da bi jo lahko prevzgojile, namesto da v postopkih krutega telesnega kaznovanja še naprej z zločinčevega telesa trga kose mesa in ga javno in vsem na očeh pokončuje na glavnem mestnem trgu. Z genezo moderne duše Foucault tudi sklene uvodno vpeljavo v svojo novo analizo rojstva, ki je kot pri Canguilhemu rojstvo koncepta »moderne duše« in tako kot v Foucaultovem *Rojstvu klinike* rojstvo nove institucije moderne dobe. Kliniki in zaporu pa sledi razširitev na druge institucije: »Mar ni čudno, da je zapor podoben tovarnam, šolam, kasarnam, bolnišnicam, te pa so vse podobne zaporu?« (Foucault, 2008, str. 248) Zapor je kot model podoben vsem drugim, med njimi vlada razmerje analogije, tako da pravzaprav ni prav nič čudno, da so vse te variacije »podobne zaporu«. Toda podobnosti nas ne smejo zavesti.

»Kraljevi dve telesni«, panoptik in panoptizem

Pri Kantorowiczu, ki v okviru srednjeveške filozofije raziskuje temo o kraljevih dveh telesih in ki ga nadaljuje Foucault, stopi v ospredje naslednji pomemben vidik njegove analize oblasti. To je kraljevo simbolno telo, ki je nekaj drugega kot njegovo fizično telo in je konstituirano prav z razkazovanjem, postavljanjem na ogled, bogatim preoblačenjem in celo paleto kraljevskih insignij, pospremljeno s praksami in rituali vladanja. To so »ikonografija, politična teorija monarhije, pravni mehanizmi, ki ločujejo kraljevo osebo od zahtev krone in jo hkrati z njimi povezujejo, ter celo obredje, katerega najkrepkejši momenti so kronanje, pogreb, ceremonije podrejanja«. ²⁴ (Foucault, 2004, str. 36) Kralj vlada prav s tem, da se razkazuje, preoblači, konstituira performativno in s tem vzpostavlja podvojitve z drugim kraljevim telesom.

Kantorowiczevo podvojitve Foucault nadalje podvoji, ko kraljevo presežno oblast sooči z mestom, ki ga zasede obsojenec. Šele v primerjavi s kraljevo presežno oblastjo je mogoče razbrati pomanjkanje oblasti na strani obsojenca, ki se kaže v krutem postopku njegovega kaznovanja. Eno in drugo, presežek na eni strani in pomanjkanje na drugi, ju postavlja v medsebojno razmerje: kralj je simetričen, a obrnjen lik nizkotnega zločinca, medtem ko sta vez, ki ju povezuje, in njun skupni imenovalc sama investicija oblasti. To je presežek ali pomanjkanje – a vendarle oblasti. (Foucault, 2004, str. 37)

Z rojstvom zapora se dispozitiv oblasti spremeni. Morda bi lahko rekli, da se dispozitiv dveh teles zamenja z drugim, ki z njim na prvi pogled ni združljiv. Namesto razkazovanja – presežka ali pomanjkanja – oblasti, ki je razberljiva iz analize pogledov, stopi v ospredje

24 Telo »kralja in krone« biva in se ohranja ločeno od kraljeve osebe. Krona je nekaj samostojnega, mogoče jo je razdediniti, ko gre za mladoletnega prestolonaslednika, ali omalovaževati »iz razlogov osebne baha in sijaja in ošabnosti«. (Kantorowitz, 1997, str. 361)

disciplinska oblast, ki nadzoruje telesa individuov, razporejena po celicah na obodu zapora, in reglementira njihove položaje in gibanje. Javni spektakel stopi v ozadje, zamenja ga izpostavljanje pogledu za zidovi zapora, kjer so, skrbno skriti, umeščeni na mesto »biti viden« in prepuščeni na milost in nemilost pogledu z nekega drugega mesta. Pogled vlada tako, da »vidi« iz osrednjega stolpa v impozantni krožni strukturi zapora in zagotavlja investicijo oblasti: »Iz tega izhaja glavni učinek panoptika: pri zaporniku povzroči zavestno in nenehno stanje vidnosti, ki zagotavlja samodejno delovanje oblasti«, sklene Foucault (2004, str. 221). Zaporniki so ujeti v oblastna razmerja, katerih nosilci so oni sami.

Foucault pripoveduje, da je ta izum panoptika odkril, ko je preučeval »serijo arhitekturnih projektov« in ugotovil, da je vprašanje, na katerega skušajo odgovoriti, prav »vprašanje popolne vidnosti teles, predmetov in posameznikov v sistemu centraliziranega opazovanja«. (Foucault, 2008, str. 151) Prav nič ni čudno, da začetno vpeljavo zapora Foucault utemeljuje neposredno z navezavo na rojstvo klinike in arheologijo medicinskega pogleda. »Prav v primeru bolnišnic nas je ta problem postavil pred dodatno težavo: preprečiti nezaželene stike in okužbe, [...] prostor obenem razdeliti in ga zadržati odprtega. [...] Hoteli smo vzpostaviti nadzorovanje, ki bi bilo hkrati globalno in individualizirajoče.« (Ibid., str. 152) To je osnovni princip: medsebojno ločiti in nadzorovati. Domala vsi, ki mu sledijo, se sklicujejo na Benthamo in njegovo arhitekturo v obliki prstana, ki je v *Nadzorovanju in kaznovanju* predstavljena s slikami tlorisov krožnih zaporniških zgradb, ki jasno kažejo premestitev paradigme iz epistemologije v smeri politike. (Agamben, 2008, str. 15) Kot poudari tudi sam Foucault, panoptik deluje kot »laboratorij oblasti« in ga lahko opišemo kot »Kolumbovo jajce v redu politike«. (Foucault, 2004, str. 226)

Panoptik je model zapora z osrednjim stolpom v sredini krožne zgradbe in ločenimi celicami na obodu. V tem preprostem

arhitekturnem načrtu sta ločena tudi dva položaja, ki tvorita strukturo pogleda: »videti« in »biti viden«. Struktura pogleda, ki temelji na dveh ločenih mestih, je vgrajena v strukturo zgradbe, v kateri zagotavlja, da bodo zaporniki v njej živeli v stanju nenehne vidnosti. To je za Foucaulta mehanizem, natančneje »disciplina-mehanizem« (Foucault, 2004, str. 229), ki deluje ne glede na to, kdo je v stolpu, pa tudi ne glede na to, ali v stolpu sploh kdo je ali pa ni v njem nikogar. Oblast je vidna in nepreverljiva, zato je njeno delovanje samodejno. »To je pomemben dispozitiv,« piše Foucault, »saj avtomatizira in de-individualizira oblast. Njeno načelo ne tiči toliko v osebi kakor v določeni usklajeni razvrstitvi teles, površin, svetlobe, pogledov, [...] zato ni pomembno, kdo izvršuje oblast.« (Ibid., str. 222)

Pogled, telo in prostor, to je vse, kar potrebujemo. Vidno in nevidno, središče in obrobje, tu in tam – sam razpored krajev in prostorov, samo ločevanje kot tako proizvaja učinke oblasti. Dovolj je pogled, ki je ena najpomembnejših tehnik moderne oblasti. (Foucault, 2008, str. 161) Hkrati pa je nova disciplina-mehanizem tudi nasprotje stare oblasti suverena: »Kraljevo telo s svojo nenavadno materialno in mitsko navzočnostjo, s silo, ki jo samo sprošča ali jo prenaša na nekatere, je skrajno nasprotno tej novi fiziki oblasti, ki jo opredeljuje panoptizem.« (Foucault, 2004, str. 228) Moderna oblast omogoča individuacijo s pomočjo diagrama sil, »katere predmet in cilj ni odnos suverenosti, temveč disciplinska razmerja.« (Ibid., str. 229)

Panoptična ureditev je paradigma elementarnega mehanizma, ki je zlahka prenosljiv v razmerjih disciplin, ki »delujejo difuzno, večsmerno, polivalentno v vsem družbenem telesu«. (Foucault, 2004, str. 229) Ni omejena na zapor in druge institucije moderne dobe, ampak pomeni razširitev dispozitiva na celotno družbo. Zapor je paradigma v pomenu vzorca, ki se ponavlja in kot konkreten primer uteleša splošni princip. Panoptik je primer in princip, ki se zunaj institucij kaže kot tisto, kar Foucault poimenuje »panoptizem«. To

je še širši dispozitiv, ki ni uporaben le za poboljšanje zapornikov in njihove duše, pa tudi ne le za negovanje bolnikov, ki se mu pridružita vzgajanje šolarjev in spodbujanje delavcev v tovarni, ampak ostaja »virtualen načrt prisil« za prihodnjo družbo in s tem povezano telesno celo zgodovinskih dogodkov.

Pomen Kuhnove paradigme za Foucaulta

Raziskovanje zapora nas pripelje do naslednjega epistemološkega in filozofskega konteksta, v katerem najdemo ključ za razumevanje Foucaultovih del. Kot zapiše njegov natančen bralec Giorgio Agamben, je lahko Foucault šele po branju Thomasa Kuhna in njegove *Strukture znanstvenih revolucij* (Kuhn, 1998), osredotočene na pojem paradigme, oblikoval svoj pojem *episteme* v *Besedah in rečeh*. (Agamben, 2008, str. 10) Z njim je v prečnem prerezu povezalanguilhemovske znanosti o življenju z lingvistiko port-royala kot del znanosti o jeziku, ki jo je postavila v ospredje strukturalna paradigma, hkrati z ekonomijo, ki je v širšem pomenu osnovno izhodišče Marxovih analiz materialne produkcije. Čeprav je Foucault zanikal, da bi imel v rokah Kuhnovo knjigo in v mislih njegovo paradigmo, Agamben vztraja pri raziskovanju zgodovinskih srečanj in dodajanju odsotnih, iz takih ali drugačnih razlogov navedenih imen, da bi lahko prav na tej osnovi raziskal prvi iztek Foucaultovih arheoloških raziskovanj v njegovo osrednje odkritje genealoškega obdobja. (Ibid.)

Nova oblika križanja abstraktnega in konkretnega, univerzalnega in singularnega, pravila in primera, iz katere izhaja Giorgio Agamben v svojem pronicljivem branju *Nadzorovanja in kaznovanja*, ko v njem prepozna sam vrhunec Foucaultove filozofije, pa je panoptik. Tako kot Kuhnov *exemplar* je tudi panoptik preprost element, ki v vlogi splošnega primera nadomesti eksplicitna pravila. (Agamben, 2008, str. 12) Tudi že sam Kuhn, ki ga je verjetno bral Foucault, je v svojem

poznejšem delu enačil primerek s paradigmo kot tako, ki postane singularni *exemplar*; ta dobi zaradi ponovljivosti status modela in nekako iz ozadja usmerja pripadnike Kuhnove znanstvene skupnosti. Univerzalna logika zakona se premesti v singularno točko primerka. (Ibid.)

Tako kot je pri Kuhnju *exemplar* sestavni del paradigme in njen določujoči moment, je tudi Foucaultov panoptik hkrati posebni primer in obče pravilo. Že pri Kuhnju lahko paradigme določijo normalno znanost tudi v odsotnosti pravil, kar sam izpostavi kot najgloblji pomen pojma paradigme, Agamben pa »odsotnost pravil« še poudari: »Paradigma je preprosto nek primer, poseben primer [...]« (Agamben, 2008, str. 12), ki prav kot takšen postane glavni predmet minucioznih genealoških analiz. Šele na tej osnovi lahko Foucault opusti tradicionalni pristop k problemu oblasti, ki temelji na sodnih in institucionalnih modelih ter univerzalnih kategorijah prava, države in suverena »v prid analize konkretnih dispozitivov, prek katerih oblast prodira v sama telesa podrejenih in vlada njihovemu načinu življenja. Videti je, da analogija s kuhnovskimi paradigmami dobi v tem pomembno potrditev.« (Ibid.)²⁵

V razčlenjevanju vprašanja, kako sta filozofija in epistemologija znanosti vplivali na Foucaulta, ne smemo ostati zgolj pri Bachelardu in Canguilhemu. Preko povezave s Kuhnju, ki jo je izpostavil Agamben, lahko »vidimo« epistemološko ozadje zgodovine tudi v Foucaultovi analizi disciplinske oblasti. To je torej še en vidik, ki opozori na pomen epistemološkega ozadja za Foucaultovo misel. Gospostvo vidjenja, o katerem je Foucault v *Rojstvu klinike* pisal kot o arheologiji medicinskega pogleda in »očesa, ki vlada« (Foucault, 2009a, str. 138

25 Foucault se je oprl na kuhnovsko paradigmo v analizi *episteme*, ki jo je v knjigi *Besede in reči*. *Arheologija humanističnih znanosti* potreboval za povezovanje biologije, lingvistike in ekonomije, problem pa je natančneje definiral v rojstvu zapora in panoptiku kot novi *paradigmi*, ki naredi vse vidno in ki povezuje primer z občim pravilom. (Agamben, 2008, str. 12 in nasl.)

in 241), postane z rojstvom zapora osnovni princip vladanja in diagram oblasti kot take. Na tem ozadju lahko začetku z natančnim popisom Damienovega telesnega iznakaženja na dan njegove eksekucije sledi navezava na slavni topos srednjeveške zgodovine o »kraljevih dveh telesih«, ki ga je Foucault našel v Kantorowiczevi pravni teologiji (Foucault, 2004, str. 37); poleg fizičnega telesa, ki se rodi in umre, lahko že v srednjeveški politični zgodovini zasledimo še neko drugo telo: simbolno telo vladarja:

»Podvojeni« dispozitiv razkazovanja, na eni strani razkazovanja kraljevega telesa v vsej njegovi glamurnosti in na drugi strani izpostavljanja tisočerih drobnih mučenj zločinskega Damiensa v *Nadzorovanju in kaznovanju*, se v dispozitivu panoptika prevesi v nedvoumno postavljanje na ogled, ki za Foucaulta pomeni zgolj in samo podjarmljanje. V panoptiku tisti, ki gleda, vselej vlada tistemu, ki je viden. V panoptizmu pa je v nasprotju s panoptikom oblastni mehanizem razširjen po celotnem družbenem telesu, s čimer postane položaj »biti viden« še veliko pomembnejši, hkrati pa tudi veliko bolj dvoumen. Vse se dogaja tako, kakor da prejšnja paradigma vladanja z izpostavljanjem pogledu, značilna za kraljevi dve telesi, ni mogla biti povsem nadomeščena z novo paradigmo panoptizma. S tega vidika se zdi, da v nasprotju s Kuhnovim razumevanjem menjave paradigem kot čistega reza in popolne revolucije Foucaultove panoptične paradigme ne moremo brez ostanka uporabiti v analizi rojstva zapora in vsega, kar mu sledi; videti je, da se »ostanek« vladanja z razkazovanjem ohranja tudi še naprej.²⁶

Analogija Foucaultovega dela s Kuhnovim, ki jo predstavi Agamben, tu naleti na svojo mejo. Toda, kot bomo videli, bi lahko meja

26 S pomočjo razlikovanja »kraljevih dveh teles« bi se v današnjem času in narcistični kulturi (Lasch, 2013) lahko lotili analize ženskosti, konstituirane za pogled drugega, in problematiko povezali s spolno razliko, ki sta jo razčlenjevala tako Lacan kot Beauvoir. (Bahovec, 2007, str. 138–140 in 176–177)

postala prekoračljiva s pomočjo Foucaultovih lastnih poskusov pisanja zgodovine seksualnosti kot arheologije psihoanalize, ki jih bomo po pregledu »Foucaulta in zgodovine« v naslednjem poglavju natančneje raziskali v tretjem poglavju.

II. FOUCAULT IN ZGODOVINA

Canguilhem, Foucault in zgodovina znanosti

VELIKO VPRAŠANJ IN PROBLEMATIZACIJ iz prejšnjega poglavja se pokaže v novi luči, ko razmišljamo o Foucaultu in zgodovini. Pri tem najprej pomislimo na njegovo lastno poudarjanje, da se je formiral v zgodovini znanosti in na tej osnovi umestil na stran »filozofije vednosti, racionalnosti in koncepta« (Foucault, 2007, str. 59), ki se je v Franciji razvijala v nasprotju s fenomenologijo kot »filozofijo izkustva, subjekta in smisla«. (Ibid.) To sta bili dve osnovni filozofski usmeritvi, v okviru katerih moramo razumeti Foucaultovo raziskovanje zgodovine znanosti in zgodovine kot take.

Razprave o zgodovini znanosti vključujejo širok diapazon, od zgodnjih predstavitev Pierra Machereyja, Dominiqua Lecourta, Michela Fichanta, Michela Pêcheuxa in drugih, ki izhajajo pretežno iz althusserjanskih krogov, do novejših preglednih razprav, zbranih ob okrogli obletnici Foucaultove smrti. (Braunstein et al., 2017) Aktualno stanje povzame Simon Schaffer, ko ugotavlja, da domala »vsi zgodovinarji znanosti od sedemdesetih let naprej mislijo s Foucaultom ali proti njemu«. (Schaffer v Braunstein, 2017, str. 66) To pomeni, da je Foucault postal nepogrešljiv zgodovinar znanosti in da si to vejo zgodovine, ki jo je Canguilhem opisal kot institucionalno težko umestljivo (Canguilhem, 1979, str. 10–11), danes težko zamislimo brez Foucaultovega imena.

Foucaultov odnos do zgodovine znanosti najprej odpira vprašanje, kako je lahko nadaljeval zgodovino znanosti v epistemološkem

»okolju«, ki sta ga vpeljala Gaston Bachelard in Georges Canguilhem, prvi na področju fizikalnih znanosti, drugi pa v znanostih o življenju. Pred Canguilhemom se je že Bachelard postavil proti podobi kontinuiranega in kumulativnega razvoja. Nasproti kontinuiteti je postavil diskontinuiteto v zgodovini znanosti, ki jo je raziskoval kot »epistemološki rez«, Foucault pa jo je v *Arheologiji vednosti* nadalje razčlenjeval kot »pojave preloma« ali »reze, prekinitve, zevi kot povsem nove oblike pozitivnosti in nenadnih ponovnih distribucij«. (Foucault, nav. po Braunstein, str. 71–72) Bachelardovemu spopadu s kontinuiзмом s pomočjo raziskovanja epistemoloških rezov sledi Canguilhemov spopad s kontinuiзмом, ki vpelje že omenjeni pojem *rojstva* in ki je zastavljen kot *rojstvo koncepta*. S tem je povezano tudi Canguilhemovo osnovno vprašanje, kako se je koncept »rodil med koncepti kot koncept« in kako ga je mogoče definirati v njihovem sklopu in medsebojni artikulaciji. Paradigmatski primer je koncept refleksnega giba, predstavljen v knjigi o *Formaciji koncepta refleksa v 17. in 18. stoletju*. (Canguilhem, 1977a)

Na vprašanje, kako je prišlo do invencije pojma refleksnega giba, smo dolgo odgovarjali z Descartesom, zastavi svoj izhodiščni problem Canguilhem (1977a, str. 5). Refleksni gib, ki ga izvajamo samodejno, ko na udarec nevrologovega kladivca po kolenskem sklepu stegnemo nogo, je videti kot naravni podaljšek Descartesove mehanike in njegove znanosti o devitaliziranem in mašiniziranem živalskem ali človeškem telesu. Toda tako je videti le na prvi pogled. To je le površna analogija.

Epistemološka zgodovina znanosti pokaže ravno nasprotno, da je koncept refleksa nastal, prvič, na ozadju vitalizma kot pravzaprav diametralnega nasprotja mehanicizma v pojmovanju življenja, drugič, nastal je na raznih koncih Evrope, saj izhaja iz britanskih raziskovanj Willisa, čeških raziskovanj Prohaske in madžarskih raziskovanj Unzerja, in tretjič, pogoj za invencijo refleksnega oziroma nehotnega

giba je metafora, ki nima nič opraviti z antičnimi ali poznejšimi tehnološkimi in strojnimi modeli in njihovim pomenom za znanstvena odkritja, o katerih natančno poroča Canguilhem. (1977a, str. 305) Koncept refleksnega giba se je rodil iz analogije z refleksnim odbojem: tako kot se svetlobni žarek odbije od gladke zrcalne površine, nastane refleksni gib kot odboj ali reakcija na zunanji taktilni dražljaj. Le tako je mogoče pojasniti formacijo koncepta, ki ji je Canguilhem posvetil svojo minuciozno raziskavo.

Zakaj ga torej pripisujemo Descartesu? Canguilhemov odgovor je jasen: zaradi »naknadnega poenotenja«. (Canguilhem, 1977a, str. 4) Če zgodovino znanosti pojmujejo le kot kronološko zaporedje, objekt znanosti pa kot dani objekt, ki je nastal zunaj znanstvenega govora o njem, potem se nam izmakneta sama »formacija« in samo »rojstvo« koncepta. Sploh ne razumemo, kako je lahko nastal in kaj pomeni. Spregledamo, kako se je koncept rodil, in se je tudi lahko rodil »med koncepti kot koncept«. Ne moremo videti ne pogojev možnosti za njegov nastanek ne diskurzivne formacije samega objekta znanosti. Zato lahko že v Canguilhemovem uvodu v *Študije iz zgodovine in filozofije znanosti* preberemo:

Zgodovina znanosti lahko na specifičnem področju, ki ga vzpostavlja, nedvomno razlikuje in dopušča več ravni predmetov: dokumente, ki jih je treba katalogizirati; instrumente in tehnike, ki jih je treba opisati; metode in vprašanja, ki jih je treba interpretirati; koncepte, ki jih je treba analizirati in kritizirati. Le zadnja naloga podeljuje prejšnjim dostojanstvo zgodovine znanosti. (Canguilhem, 2017, str. 55)

Zgodovina znanosti in pozneje Foucaultova arheologija vednosti raziskujeta pogoje porajanja objekta znanosti ali nove »diskurzivne formacije«. Kot smo že omenili, osnovni problem ni

diskontinuiteta kot taka, ampak razlaga možnosti za nastanek nečesa novega v specifičnih zgodovinskih okoliščinah in izkustvenih pogojih. Ti niso zvedljivi na neposredno dano naravo kot objekt, ki »bi bil stalno dostopen spoznanju in bi bile zaradi tega dejstva njegove resničnostne vrednosti brezpogojne«. (Macherey, 2009, str. 105) Ker niso nič danega in vnaprejšnjega, moramo izpostaviti poti njihovega konstituiranja in določiti pogoje, ki so potrebni za samo konstitucijo. Pokazati moramo, zakaj je nastal koncept, natančneje, zakaj je nastal prav ta koncept, in ne kak drug. Pri Foucaultu, ki postavi namesto konceptov »izjavo« kot osnovno enoto zgodovinskih formacij, ki jih je raziskoval, to pomeni, da moramo odgovoriti na vprašanje, zakaj se je pojavila in formirala prav ta izjava v izjavnem polju določene diskurzivne formacije: »kako pride do tega, da se pojavi takšna izjava in da se na njenem mestu ne pojavi nobena druga?« (Foucault, 2001, str. 31)

Foucaultova epistemološka ali, kot ji natančneje pravi, arheološka analiza, je usmerjena v vprašanje, kaj je omogočilo nek pojav in njegovo pojavitev v obdobju, v katerem se je pojavila, čeprav je sam pojem obdobja in njihovih medsebojnih razmejevanj postavljen v drugi plan. Kar zadeva arheologijo, pojasnjuje Foucault v svoji *Arheologiji vednosti*, »[...] obdobje ni niti njena bazična enotnost niti njen horizont niti njen objekt: če govori o njem, potem o njem vselej govori izhajajoč iz določenih diskurzivnih praks in kot rezultat njenih analiz.« (Foucault, 2001, str. 189) Osnovni horizont so »elementi, ki se konstituirajo, se spreminjajo in se organizirajo v neko diskurzivno formacijo.« (Ibid., str. 186) Sestavni deli, členi ali elementi se konstituirajo v samem diskurzu in jim ne moremo iskati »predhodnikov« v preteklih obdobjih. Pojmi, metode in postopki imajo lahko v drugačnem diskurzivnem kontekstu povsem drugačen pomen in so drugače umeščeni, čeprav je na prvi pogled videti, da so si zelo podobni.

Ko pa se elementi, ki jih lahko razumemo kot objekt zgodovinarjeve analize, formirajo kot diskurzivna formacija in se ustalijo, lahko »figurirajo znotraj neke druge diskurzivne formacije [...]«. (Foucault, 2001, str. 186) Prav na osnovi takšnega vznika ali pojavitve znotraj neke druge formacije je mogoče v foucaultovskem univerzumu pojasniti tudi Canguilhemovo analizo »formacije koncepta refleksa« in njegovo naknadno preoblačenje v Descartesov mehanicizem.²⁷ Zato Foucault v razpravi o premestitvi v drugo formacijo doda pripombo, ki zadeva osrednje Canguilhemovo delo: »(tako je s pojmom refleksa, katerega formacijo je Canguilhem pokazal, da izhaja v klasični znanosti od Willisa do Prohaske, in ki je nato vstopil v sodobno fiziologijo).« (Ibid.) Koncepti se rodijo v opisanem smislu, koncepti pa se tudi premeščajo po diskurzivnih formacijah, ki jih na meji med filozofijo in zgodovino do potankosti razčlenjuje Foucault v svojem nastopnem predavanju o redu diskurza na Collège de France. (Foucault, 2008, str. 7)

Epistemološko ozadje Foucaultovega odnosa do zgodovine je videti kot ena od poti ali načinov, kako se postaviti po robu kontinuiranemu in teleološkemu pojmovanju zgodovine. Prav to pa je ena od osnovnih Foucaultovih strategij za spopad z oblastjo, ki posega globoko v konstitucijo vednosti; Canguilhem jo raziskuje v internalistični zgodovini znanosti in postavi v razmerje do »eksternalizma« njenih institucionalnih ureditev, medtem ko jo Foucault umesti v raziskovanje spleta diskurzivnih in nediskurzivnih praks.

27 Canguilhem je iskanje podobnosti raziskoval kot »virus predhodnika«, ki ga je predstavil kot veliko napako zgodovinarjev znanosti: »Skratka, dokler kritična analiza tekstov in del, ki se jim približamo skozi hevristično zgostitev trajanja, ni izrecno potrdila, da obstaja pri enem in drugem raziskovalcu istovetnost vprašanja in namena raziskovanja, istovetnost pomena vodilnih pojmov, istovetnost sistemov pojmov, iz katerih predhodni dobijo svoj smisel, je umeščanje dveh znanstvenih avtorjev v logično sosledje od začetka do dovršitve ali od anticipacije do realizacije umetno, arbitrarno in neustrezno avtentičnemu projektu zgodovine znanosti.« (Canguilhem, 2017, str. 58)

Nietzsche, zgodovina in genealogija

Podobno oporekanje je mogoče zaslediti tudi na drugih področjih Foucaultovega pojmovanja in raziskovanja zgodovine. Poleg pomena in vplivov Bachelarda, Canguilhema in Kuhna je s samimi Foucaultom mogoče dodati, da je zgodovina znanosti služila najprej »kot nekakšen protipol v razmerju do fenomenologije, prav tako pa tudi do 'freudovskega strukturalističnega marksizma', ki je bil takrat na vrhuncu«. (Foucault, nav. po Braunstein, 2017, str. 69) Proti fenomenologiji je Foucault nastopal z argumentom, da moramo namesto raziskovanja tega ali subjekta natančno preučiti »oblike racionalnosti«, ki jih zado- bi um v svoji zgodovini. To pa je za Foucaulta pomenilo prav oblike racionalnosti v sami zgodovini znanosti. (Ibid.) Čeprav je videti, da je fenomenološki »zavestni subjekt«, s katerim se je naprej spopadel Foucault, postavil pod vprašaj že Lacan s svojo izhodiščno tezo o neza- vednem, strukturiranem kot govorica, kakor nadaljuje Braunstein svoj jubilejni pregled, pa so se za Foucaulta eni in drugi, tako fenomenologi kot psihoanalitiki, preveč »vrteli okoli Marxa«. (Ibid.)

Za Foucaulta je bilo to pomembno, saj se je lotil dekonstrukcije heglovske in marksistične filozofije zgodovine. Namesto da bi raz- mišljal o teoriji ali filozofiji zgodovine, je filozofsko mislil zgodovino vednosti kot gradivo in raziskovalni objekt same zgodovine. Njegova triumfalna kritika »freudo-strukturalo-marksizma« je vodila na pot soočenja z dediščino nemškega duha in njegovega preloma, ki ga je zabeležil Karl Löwith v obsežnem zgodovinskem pregledu v knjigi *Od Hegla do Nietzscheja. Revolucionarni prelom v mišljenju 19. stole- tja*. (Löwith, 1976)

Ali moramo prelom umestiti nekam vmes ali pa je treba z njim razmejiti tudi sami dve veliki imeni, Hegla in Nietzscheja? Foucault je stal za Nietzschejem in se spopadal s Heglom, in čeprav je njegovo vodilo, da se moramo rešiti Hegla, prav tako navdajal dvom, pa lahko

trdimo, da je začel svoje delo že zgodaj razmejevati od marksizma prav ali pa tudi zaradi tega, ker je bil »preveč heglovski za njegov okus«. (Vuillerod, 2022, str. 370)

V tem kontekstu se moramo vprašati, kako bi lahko še natančneje potegnili Foucaultovo demarkacijsko linijo med načinom zgodovinske analize, ki ga je v svojem najbolj sistematičnem delu tega obdobja poimenoval »arheologija«, v knjigi *Arheologija vednosti*, in med njegovo poznejšo »genealogijo« in genealoškim pisanjem zgodovine, ki ga je začel razvijati že pred »genealoškim obdobjem«, je pa povečini poenostavljeno vpisano v nekakšno zaporedje ali periodizacijo Foucaultovega dela kot nadaljevanje prvega obdobja.²⁸ Zato lahko vzamemo v roke znano besedilo »Nietzsche, genealogija, zgodovina«, v katerem se je temu natančneje posvetil. (Foucault, 2008, str. 87)

Da bi lahko z Nietzschejevo pomočjo zgodovino nadomestil z genealogijo, Foucault v tem besedilu postavi svoje izhodišče v problem »izvora« ali *Ursprung*. Razčlenjuje ga s pomočjo palete izrazov, med katerimi tako ali drugače, bolj ali manj uspešno, ločuje »dobre« od »slabih«. »Zakaj genealog Nietzsche vsaj ob nekaterih priložnostih odklanja raziskavo izvora (*Ursprung*)?«, sprašuje Foucault. »Najprej zato, ker se v njem skuša najti samo bistvo stvari«, odgovarja, »nekaj, kar je predhodno vsemu zunanjemu, naključnemu in zaporednemu.« (Foucault, 2008, str. 89) *Herkunft*, preveden v slovenski izdaji kot provenienca,²⁹ je nekaj drugega in bolj pertinentnega, kot sta izvor ali poreklo; *Herkunft* ali provenienca predstavlja za Foucaulta

28 O problematiki periodizacij Foucaultovega dela gl. Revel (2005, str. 23 in 2017, str. 86).

29 Foucault piše: »Termina, kot sta *Entstehung* in *Herkunft*, bolje kot *Ursprung* zaznamujeta predmet, ki je lasten genealogiji. Običajno ju prevajamo z 'izvorom' ('origine'), a treba je ponovno vzpostaviti njuno pravo rabo.« (Foucault, 2008, str. 92) O pomenih prvotne besede »izvir« in razširjenem pomenu »izvora« gl. Novak (2012, str. 262), o njunem mestu v zgodovini izvirnosti gl. Mortier (2012, str. 37–42).

pravo enoto genealoške analize. Namesto iskanja bistvene skrivnosti razkriva drugo skrivnost, »da so brez bistva«, medtem ko samo skrivnost raziskuje kot nekaj zgodovinsko nastalega. Zgodovinski začetek je nizek in tudi kot tak nasproten izvoru, ki je veličasten in »je vedno pred padcem, pred telesom, pred svetom in časom; je na strani bogov [...]«. (Ibid., str. 90)

Namesto da iščemo izvor, ki naj bi predstavljal mesto resnice, raziskujemo zgodovino kot zgodovino »neke zmote, ki jo imenujemo resnica« in ki je prav tako nekaj zgodovinsko nastalega in »ima svojo zgodovino znotraj zgodovine«. Genealog potrebuje zgodovino, da bi se izognil fantomu izvora in se usmeril v malenkosti in naključne začetke. (Foucault, 2008, str. 91)

Izvor je torej treba zamenjati z drugimi pojmi. Foucault v tem besedilu vpiše rojstvo ali *Geburt* v sam začetek izpeljave in v samo izhodišče za utemeljitev razlike med zgodovino in novo vpeljano genealogijo. Postavi ga v zaporedje: *Entstehung, Herkunft, Abkunft, Geburt*. (Foucault, 2008, str. 88) Genealoško rojstvo pri Foucaultu ni rojstvo v *Rojstvu tragedije iz duha glasbe* pri zgodnjem Nietzscheju. Ni ne rojstvo tragedije ne česar koli podobnega, ampak le rojstvo kot tako, prav tako kot tudi genealogija ni Nietzschejeva genealogija morale, ampak genealogija zgodovine. To ni več tragedija, ki ji botrujejo žalostne strasti ali norost zadnjega človeka, ki je ubil boga, ne Nietzschejeva razvpita genealogija morale, ki vprašanje »Je dober? Je zloben?« prevede v veliko manj pretenciozno razliko med dobrim in slabim (namesto zlim), ampak samo genealogija. Genealogija *tantum*: »rojstvo« kot genealoški problem kliče po genealogiji samega rojstva, kakršno je videti rojstvo koncepta refleksa pri Canguilhemu, rojstvo klinike ali zapora pri Foucaultu, ki konceptom in diskurzom dodaja nediskurzivni, institucionalni dispozitiv, in hkrati rojstvo genealogije v pravem »epistemološkem« pomenu.

Takšno pomembno mesto je torej dobila v Foucaultovem besedilu o Nietzscheju beseda *Geburt*. Namesto »slabega« izvora Foucault našteje »dobri« niz: nastanek, provenienca in poreklo, na koncu pa doda še rojstvo. Toda rojstvo je pomembno le na videz in ga Foucault pravzaprav zaobide: navede ga, a ga ne definira ali analizira. Tako lahko beremo:

Pri Nietzscheju najdemo dve rabi besede Ursprung. Prva ni zaznamovana. Srečamo jo v izmenjavi z izrazi, kot so Entstehung, Herkunft, Abkunft, Geburt. Ko se, na primer, v Genealogiji morale ukvarja z dolžnostjo ali slabo vestjo, govori o njunima Entstehung in Ursprung; v Veseli znanosti je v zvezi z logiko in spoznanjem govora tako o Entstehung kot o Ursprung, pa tudi o Herkunft. – Druga raba besede je zaznamovana. Dejansko se primeri, da jo Nietzsche uporablja kot nasprotje nekega drugega termina; [...] neposredno sooči čudežni izvor (Wunderursprung), ki ga išče metafizika, in analizo historične filozofije, ki zastavlja vprašanja über Herkunft und Anfang. Zgodi se tudi, da Ursprung uporabi ironično in jedko. [...] V čem naj iščemo izvor religije, ki ga je Schopenhauer umestil v nekakšno metafizično občutje onostranstva? Preprosto v iznajdbi (Erfindung), v slepariji, v umetniški (Kunststück), v skrivnosti izdelave, postopku črne magije, v delu Schwartzkünstlerjev. (Foucault, 2008, str. 88)

Vse kaže, da tu nimamo opraviti s kategorijami istega reda. Foucault vpelje besedo »rojstvo«, *Geburt* ali *naissance*, kot posebno genealoško instanco, a ga v nadaljevanju ne postavi pod drobnogled. Lahko ga najdemo pri Nietzscheju, ampak ne vemo, zakaj ga doda in kako dopolnjuje zaporedje – ali pa ga morda celo nadomešča? Povzema in ohranja na višjem nivoju? Je dober, je slab?, kot

bi vprašal sam Nietzsche iz *Genealogije morale*.³⁰ Ali pa »rojstvo« kot zadnji in glede na prejšnje heterogeni člen subvertira vse ostale? To ni pojasnjeno. Simptomatično je videti, da Foucault v natančni analizi izrazov in z nietzschejansko minucioznostjo zaobide četrto besedo v zaporedju, ki jo sam navede. Iz razlage izpusti prav tisto, kar najprej eksplicitno vključi v svoj seznam. Videti je, kakor da je ta zadnji člen na koncu preprosto naveden in ne prinaša nič novega, kaj šele pomembnega. Čeprav izhaja iz Canguilhema, pri katerem ima pojem rojstva pomembno vlogo, pa Foucault pri Nietzscheju spregleda prav rojstvo.³¹

Kljub Foucaultovemu spregledu »rojstva« pri Nietzscheju pa lahko sklenemo, da se Foucault ni spopadal s kontinuitetom in teleologijo v raziskovanju zgodovine samo na terenu epistemologije, ampak je v igri njegovo novo pojmovanje genealogije, ki meri prav na to, da zgodovine ne raziskujemo na osnovi vnaprejšnje danosti objekta raziskovanja in vnaprejšnje vednosti o tem, kaj sploh iščemo. Nočemo izslediti izvora, iz katerega naj bi v preteklosti nastal objekt epistemološkega raziskovanja, ampak sta v ospredju diskontinuiteta in heterogenost izvorov, razvoja in potekov, mnoštvo izvorov na mikroravni raziskovanja njihove neenotnosti in razpršenosti. To je Foucaultova genealogija, ki se odpoveduje vnaprejšnjim sodbam o toku zgodovine in namesto njih postavi razvoj *dejanske zgodovine*, prav tako pa namesto predpostavljene kontinuitete, ki je povezana z iskanjem vnaprejšnjih pomenov in nespremenljivih bistev, afirmira diskontinuiteto in postavi v ospredje njeno antiteleološkost.

30 Več o tem gl. v Deleuzovih knjigah o Spinozi in Nietzscheju. (Deleuze, 2012, str. 28 in 2014, str. 32–33)

31 »Rojstvo« bomo postavili v ospredje v okviru raziskovanja Foucaultovih diskontinuitet in njegovega odnosa do psihoanalize, medtem ko je z vsebinskega vidika pomembno v okvirih raziskovanja biopolitike. (Esposito, 2006, str. 169–182) O »biopolitičnem« raziskovanju evgenike pri nas gl. Cergol Paradiž (2016).

Druga, manj razširjena in tudi veliko manj raziskana pot Foucaultove problematizacije zgodovine pa je povezana s tistim, kar zgodovinarji definirajo kot »novo zgodovino«, pa tudi sam Foucault govori o njej kot taki. Če je zgodovina znanosti videti institucionalno težko umestljiva in disciplinarno težko ločljiva, umeščena na mejo med zgodovino, znanostjo in filozofijo (Canguilhem, 2017, str. 44–45), pa je nova zgodovina izum samih zgodovinarjev v eni najvplivnejših zgodovinskih revij *Annales* ali *Anali*.

Pomen »nove zgodovine« in srečanje z Le Goffom

Ko razpravljamo o Foucaultu, zgodovini in novi zgodovini, lahko z besedami vplivnega zgodovinarja Jacquesa Le Goffa najprej navedemo, da je Foucault termin »nova zgodovina« uporabljal samo v uvodu v *Arheologijo vednosti*. (Le Goff, 1997, str. 132) V analovski šoli, ki je, kot poudari Le Goff v svojem pričevanju, Foucault nikjer ne omenja, pa je bila nova zgodovina najprej povezana z imenom Ferdinanda Braudela, ki je govoril o njej že v svojem nastopnem predavanju na Collège de France leta 1950. (Burke, 1993, str. 124) Sam pojem nove zgodovine pa je popularizirala knjiga *Nova zgodovina* iz leta 1978, ki so jo uredili prav Le Goff in drugi (ibid.), medtem ko je bil njen poznejši vpliv vse bolj in bolj razširjen tudi zunaj meja francoske tretje republike in je postajal vse pomembnejši v globalni perspektivi. (Ibid., str. 103–120)

Foucaultova osnovna usmerjenost, kot bomo pokazali v tem poglavju, je bila sicer v širšem smislu pogosto na strani tistega, kar je tudi sam imenoval »nova zgodovina«, vendar pa – dokaj osupljivo – ne omeni niti enega imena, ki bi ga lahko z njo povezali. Koga bi lahko imel Foucault v mislih, se zato sprašuje. (Le Goff, 1997, str. 133) »Ko sem ga eksplicitno vprašal,« nadaljuje Le Goff (ibid., str. 129), se je odgovor glasil: »vašo zgodovino«, natančneje, zgodovino

»Braudela, Leroy Ladurieja in tebe«, ki, kot je dodal Foucault, »mi pomaga prečiščevati moje lastne ideje«. (Ibid., str. 133) Toda Foucaulta, ki je vedno ohranjal distanco, si kljub takšnim eksplicitnim navedbam nikakor »ne bi hotel prisvojiti«, sklene Le Goff. (Ibid.)

Peter Burke, ki je napisal referenčno knjigo o analovski šoli, je Foucaulta zelo zgovorno umestil z naslednjimi besedami: »Foucaultov dolg *Analom* je verjetno manjši kot njegov dolg Nietzscheju ali zgodovinarjem znanosti, kot je Georges Canguilhem (ki ga je vpe-ljal v pojem intelektualne diskontinuitete), toda znatnejši, kot je kdaj koli priznal.« (Burke, 1993, str. 184) Burke je Foucaultu dodelil mesto sopotnika analovcev, ne pa »njihovega eksplicitnega pripadnika«. (Ibid., str. 111) Foucault je ohranjal distanco do zgodovinarjev, kar velja tudi za novo zgodovino in analovce tretje generacije, med katere šteje tudi Le Goff. (Ibid., str. 74)

Kaj je prinesla »nova zgodovina« novega? Ena glavnih sprememb je bila osnovna premestitev poudarka, ki preusmerja raziskovanje s površinskih dogodkov k raziskovanju globinskih struktur in dolgotrajnih procesov, kar je zahtevalo razširitev koncepta zgodovine in osredotočanje na vrsto novih tem in pristopov. Na osnovi teh izhodišč se je analovska šola lotevala svoje preнове, ki jo je postavil v ospredje Lucien Febvre, ki je bil poleg Marca Blocha drugi glavni predstavnik inavguralne generacije: »Zgodovinarji bodite geografi, bodite pravniki, sociologi in psihologi.« (Febvre, nav. po Burke, 1993, str. 8) Povezava in sodelovanje z drugimi vedami in interdisciplinarni pristop sta bila nasploh značilna na analovsko šolo: »od geografije do lingvistike, od ekonomije do psihologije« in so jo »vzdrževali več kot šestdeset let, kar je enkratni pojav v zgodovini družbenih ved«. (Burke, 1993, str. 120) Bloch si je od Émila Durkheima sposo-ljal koncepte, povezane s problematiko mentalitet, in jih uporabil v svojih zgodovinskih analizah. Kar pa zadeva metodologijo, dobimo na tej osnovi dolg in »prepričljiv seznam: problemsko orientirana

zgodovina, primerjalna zgodovina, historična psihologija, geozgodovina, zgodovina dolgega trajanja, serialna zgodovina, historična antropologija«. (Ibid., str. 119)³²

Nove discipline in številni skrbno izbrani novi objekti »nove zgodovine« so bili pogosto usmerjeni v marginalne in spregledane teme.³³ (Leclercq, 2004, str. 64) Kaj je v središču in na obrobju, kaj je tarča ali glavna tema in kaj nekaj stranskega in povsem nenačrtovanega, morda kot nekak bistveni stranski učinek, je seveda odločilno vprašanje in zadeva problematiko zgodovinopisja v širši perspektivi. Blochova vplivna razprava z naslovom *Kraljevi dotik*, ki jo je Burke razglasil za »eno velikih historičnih del našega stoletja« (Burke, 1993, str. 23) in ki se ukvarja s prepričanjem, da ima kraljevi ritualni dotik moč ozdravljenja, je bila v dvajsetih letih 20. stoletja marginalizirana – in je morda še vedno tako; Burke navaja Blochovo omembo angleškega sodelavca, ki je knjigo označil kot »to vašo čudno stransko pot«. ³⁴ (Ibid.)

Ta način dela je bil za tradicionalno zgodovinopisje skrajno nenavaden. Toda prav etabrirana politična zgodovina je bila glavna tarča analovcev. Tradicionalno zgodovino so razumeli kot redukcijo zgodovine in drastično zoženje »pravih« objektov zgodovinskih raziskovanj. Zgodovinopisju, epistemološko zamejenemu na površinsko *histoire événementielle* ali zgodovino dogodkov, naracije o vladarskih praksah, spletkah in vojnah (Burke, 1993, str. 122), moramo postaviti

32 V tem kontekstu je pomembna zgodovina mentalitet, ki postavi »mentality proti ideologiji« in »zgodovinarja mentalitet« proti »marksističnemu zgodovinarju« (Vovelle, 2004, str. 17 in 20) ter poseže v razširjene razprave o razmerju med ekonomsko bazo in ideološko nadstavbo. (Ibid., str. 11–12)

33 To so nove teme, ki so posredno navedle k raziskovanju vsega »manjšinskega«, ki je dobilo pozneje osrednjo vlogo v analitiki oblasti in izključevanju kot enem Foucaultovih glavnih konceptov. (Leclercq, 2004, str. 64)

34 Toda Burkov poznejši pogled zgodovinarja lahko zgodnjo Blochovo študijo pokaže v povsem novi luči, v kateri postane »glavna cesta, pravzaprav *une voie royale* [kraljevska pot] v vseh pomenih. Bil je študij primera, ki je osvetlil glavne probleme.« (Burke, 1993, str. 122)

ob bok poglobljeno strukturno ali serialno novo zgodovino. Šele tedaj se lahko odpre nov, ne le širši pogled, ampak pogled, ki šele lahko odpre novo vidno polje, vtem ko proizvede, ustvari in porodi, nov koncept ali novo področje zgodovinskega raziskovanja. Namesto dogodkovne zgodovine se zgodovinska raziskovanja preusmerjajo v raziskovanja s prenovljeno terminologijo, ki vključuje globalno zgodovino in njeno zahtevo, »da se soočimo z nekimi problemom in sistematično presežemo njegove meje« (Braudel, nav. po Burke, 1993, str. 122 in 123), prav tako pa kvantitativno in predvsem *serialno zgodovino*, ki zadeva analizo tokov *dolgega trajanja* »s pomočjo preučevanja kontinuitet in diskontinuitet znotraj serij razmeroma homogenih podatkov (cena pšenice, datumi vinskih trgategv, letno število rojstev, število velikonočnih obhajancev itn.).« (Ibid., str. 123)

Analovska šola se je zoperstavila tradicionalni, politični zgodovini s tem, da je poudarjala nove, do tedaj pogosto marginalizirane teme, zgodovinopisje povezovala z drugimi vedami, kjer si je sposajala tako metode kot koncepte, in je dogodkovni zgodovini postavila nasproti tako globalno ali totalno perspektivo kakor tudi pomen dolgega trajanja zgodovinskih struktur in konjunktur.

Kaj vse to pomeni za Foucaulta? Ena očitnih skupnih točk med Foucaultom in novo zgodovino je, da je bilo tudi Foucaultovo prvo izhodišče prenova tradicionalne zgodovine in načina pisanja zgodovine. Pravzaprav jo je bilo treba tako radikalno revidirati, da je mogoča celo primerjava s temeljitostjo Derridajeve dekonstrukcije. (Le Goff, 1997, str. 137–138) Foucaultova svoboda je bila opredeljena na osnovi omejevanja svobode, in videti je, da to velja tudi za zgodovino in njeno pisanje: ne zgodovina zgodovinarjev ne njena ideološka raba ne moreta služiti ničemu. S Foucaultovim imenom – in Nietzschejevo dediščino – je povezan nenehen boj, namenjen prav temu, da bi lahko »mislili in videli drugače«, pokazali varljivost evidentnega in poskušali vselej delovati proti nečemu že danemu.

(Leclercq, 2014, str. 100) Tradicionalna zgodovina se kar ponuja, da jo uporabimo kot tarčo tega upora, natančno popisanega v *Arheologiji vednosti* kot Foucaultovi kompleksni sintezi iz leta 1969, v kateri igra nova zgodovina veliko večjo vlogo, kot jo je bil kdaj koli pripravljen priznati.

Nove teme, s katerimi se je Foucault ukvarjal, so bile seveda, kot je pogosto veljalo za analovce, do tedaj marginalizirane. Pravzaprav je za Foucaulta ta vidik veljal verjetno bolj kot za kogar koli drugega. Med seznam marginaliziranih tem, ki jih je izpostavila »nova zgodovina«, lahko torej pripišemo raziskovanja marginaliziranih individuov v psihiatričnih azilih iz *Zgodovine norosti* in splošnih bolnišnicah iz *Rojstva klinike*, ki jih kot institucije moderne dobe ni mogoče izvzeti iz širšega konteksta vzgojnih in prevzgojnih domov, vrtcev in šol,³⁵ delavnic in tovarn in konec koncev samih zaporov, ki so postavljeni v ospredje v *Nadzorovanju in kaznovanju*. Njihov učinek je izključitev, povezana z normalizacijo. (Leclercq, 2014, str. 70)

Kar zadeva tematske poudarke, je najočitnejša povezava nemara prav zgodovina mentalitet, kot jo postavi v ospredje tudi Le Goff v svojem »pričevanju« o srečanju s Foucaultom. Le Goff opisuje, kako mu je Foucault pripovedoval o tem, da je bral prav njegovo razpravo o zgodovini mentalitet:

*Ne spominjam se več, ob kateri priložnosti sva se srečala. Foucault je omenil moj članek v trenutku, ko smo skupaj vstopali v avtomobil. Foucault mi ni skrival, da ga pojem mentalitet ni navduševal. Po eni strani se mu je zdelo, da mu vse preveč pri-
manjkuje dinamizma (spraševal se je, ali ne bi bilo preprosto*

35 O pomenu foucaultovskih analiz za raziskovanje vrtcev in šol pri nas gl. Bahovec in Bregar Golobič (2004), Cotič (1998 in 2004), Bahovec (2014) in Rakovič (2020). Več o Foucaultovem mestu v zgodovini znanosti, novi zgodovini in humanistiki gl. Hulak (2017), Le Goff (1997), Revel (1997) idr.

boljše »vedenje«, kljub senci behaviorizma), po drugi strani pa je bil to nekak objekt, ki ga ni preveč zanimal. [...] V nekem trenutku pa mi je rekel – malo spogledljivo, kar je bilo v resnici le odkrita skromnost: »Konec koncev nisem morda nič drugega kot zgodovinar idej«, rekel pa je tudi, da je bilo tisto, kar je želel narediti, prav destrukcija tradicionalne zgodovine idej. Mentalitete so ga zanimale kot orožje proti zgodovini idej. [...] Do mentalitet je imel torej to distanco in ta interes. (Le Goff, 1997, str. 135–136)

»To me ni preveč prizadelo,« pristavi Le Goff, »saj je bil moj članek dokaj kritičen do mentalitet kot takih.« (Ibid.) V vsakem primeru pa je bila prav zgodovina mentalitet področje, ki je služilo Foucaultu za glavno tarčo spopada in se je je moral prav zato lotiti kar najbolj temeljito. Iz Foucaultove osnovne miselne orientacije je mogoče sklepati, da je zgodovina mentalitet nanj vsaj posredno pomembno vplivala, saj je bila blizu njegovim raziskovanjem, če že ne drugače, pa vsaj za prečiščevanje njegovih idej. Kljub temu da je bil do koncepta mentalitet eksplicitno kritičen, se lahko torej strinjamo z Burkom, ki pravi, da je v novi zgodovini Foucaultu najbližje – in na osnovi česar ga je mogoče najprej postaviti analovcem ob bok – prav njihovo »ponovno odkritje zgodovine mentalitet«. ³⁶ (Burke, 1993, str. 7 in 75)

36 Tudi sama zgodovina mentalitet ima svojo zgodovino, povezano z Durkheimom, Maussom, Lévy-Bruhlom in drugimi, za pionirsko delo pa velja prav Blochova knjiga o *Kraljevem dotiku* iz leta 1924, čeprav Bloch ni pisal o mentalitetah in je raje uporabljal izraz »kolektivne reprezentacije«. (Le Goff, 1997, str. 123) Blochove analize vključujejo natančnejša razlikovanja med izvori oziroma začetki in na ta način razčlenjuje dogodke in procese; prav tako pa ne smemo pozabiti Le Goffove poante, da bi se morali posvetiti tudi genealogiji same zgodovinske vede in da ne gre preveč »koagulirati« in poploševati. (Ibid.)

Prav tako je treba izpostaviti, da se je Bloch ukvarjal s pojmom izvora v zgodovini, vendar ga je umestil in problematiziral drugače kot Foucault ali Nietzsche; izvor je razlikoval od pojma začetkov in to razliko povezal tudi z razlikovanjem dogodkov in zgodovinskih procesov. Kot poudari Le Goff, se je že Bloch spopadel z »mitom o izvoru«, vendar pa ni uporabil besede »genealogija« (Le Goff, 1997, str. 113), tako da Foucaultovo soočenje s pojmom »izvora«, ki ga pripisujemo predvsem njegovemu Nietzscheju, morda ni tako novo ali brez precedensa in tudi ne tako močno filozofsko obarvano.

Naslednja poteza, ki vsaj v širšem smislu povezuje Foucaulta z »novo zgodovino«, je poseganje prek meja med disciplinami, tako da bi ga težko uvrstili v to ali ono vedo; obravnavati je treba več področij hkrati in slediti njegovi lastni »kraljevski poti«. Toda Foucaultov širok diapazon raziskovanja je vseeno nekoliko drugačen od analovcev, ki so bolj neposredno posegali po drugih disciplinah in si pri njih sposojali tako metode kot koncepte. Foucault je pravzaprav pretežno ali pa vsaj v precej večji meri deloval dokaj neodvisno od analovcev in od vsega, kar je bila nekakšna »norma« drugih ved in disciplin. Povečini je razvijal lastne koncepte in lastno zgodovino in genealogijo.

Nekoliko bolj dvoumno je razmerje Foucaulta do globalne ali totalne zgodovine, kar je eden osrednjih vidikov nove zgodovine. Foucault je namreč upravičeno znan prav po tem, da je bil skeptičen do vseobsegajočih razlag, kar ne nazadnje izhaja že iz njegovih nietzschejanskih predelav zgodovine. V tem smislu so izrazi, kot je »totalna zgodovina«, videti celo antifoucaultovski. Tudi Le Goff izpostavi, da je bila Foucaultu globalna zgodovina preveč nevarna in preveč sorodna »kompaktni, homogeni in posledično teleološki tradicionalni zgodovini«, s kakršno se je prav tako spopadal v svoji kritiki »splošne zgodovine«. (Le Goff, 1997, str. 136)

V tem pogledu so se Foucault in analovci vsaj delno razhajali. To razhajanje je med drugim povezano tudi z zanimivo dihotomijo

v Foucaultovem razumevanju zgodovine in problematizacijami, ki smo jih v tem poglavju že predstavili. Na eni strani izhaja iz francoske epistemologije in nietzschejanske genealogije, ki promovirata diskontinuirano pojmovanje zgodovine, na drugi strani pa so na Foucaulta vsaj v določeni meri vplivali analovci, ki so v svojih najvplivnejših pristopih poudarjali prav kontinuiranost zgodovine v nasprotju s pretiranim poudarjanjem dogodkov in diskontinuitete.

Ferdinand Braudel, morda najbolj vplivno ime analovske šole, je znan po svoji *zgodovini dolgega trajanja*, o kateri je napisal leta 1985 zelo vplivno razpravo, utemeljil pa jo je že veliko prej.³⁷ (Burke, 1993, str. 123) Za Braudela je prostor osnova za razlago, ki hkrati požene v tek vse zgodovinske realnosti »države, družbe, kulture, ekonomije«, dopušča vključitev samih tal, zemlje in različnih ruralnih populacij; kljub temu pa njegova »diferencialna spacialnost« ni bila nekakšna »imobilna« geografija onstran zgodovinskega časa. (Lacoste, 1999, str. 188–190) Toda Foucaulta so poleg procesov dolgega trajanja in kontinuitete, ki jo je Braudel razširil v »kvazi-negibno zgodovino (za zelo dolga obdobja)« in »počasi ritmično uravnvano zgodovino (za spremembe znotraj enega ali dveh stoletij)« (ibid., str. 123), pri njem zanimale predvsem številne diskontinuitete, ki jih je mogoče izluščiti iz njegove »kompleksne, a koherentne zgodovine, ki jo poganja geografija«. (Le Goff, 1997, str. 134)

Vendar pa si Foucault in Braudel morda nista tako daleč, kot je videti na prvi pogled. Foucaultove zgodovine, čeprav drugače zastavljene, vključujejo preglede zelo dolgih obdobj, kar je v nasprotju s predstavo o Foucaultu kot »filozofu diskontinuitete«. Videti je, da se je Foucault spopadal z zgodovino dolgega trajanja vse do pozne zgodovine seksualnosti (Gros, 2020, str. 463) in da je to tudi težava zadnjega posthumno izdanega dela *Priznanja mesa*. (Foucault, 2018a

37 O »sporu o kratkem trajanju« v zgodovini in družbenih vedah gl. Braudel (1982, str. 35).

in 2020)³⁸ Prav tako pa lahko pri Braudelu najdemo tematike, pri raziskovanju katerih se mu je zdelo diskontinuirano pojmovanje sprememb smiselno in uporabno. V Braudelovih raziskovanjih je mogoče prepoznati več vidikov njegovega eksplicitnega »priznavanja« diskontinuitete v poteku zgodovine, kot so poljedelska in industrijska revolucija, velike demografske spremembe in pa, kar je videti posebej pomembno, razvoj idej, ki po Braudelu »napredujejo v skokih, prelomih in nenadnih premestitvah fokusa«. (Harris, 2004, str. 172)³⁹ Za takšno nenadno »spremembo fokusa« v razvoju idej lahko imamo tudi samo analovsko šolo.

Morda lahko dvojnost kontinuiranega in cikličnega pojmovanja na eni strani ter diskontinuiranega pojmovanja zgodovine na drugi razumemo preprosto kot ločena pristopa, ki se dopolnjujeta pri opisu različnih vidikov zgodovinske realnosti – če sledimo zelo grobi shemi, predvsem materialnih in ideoloških vidikov.⁴⁰ Braudelovi »prelomi v razvoju idej« nemara niso tako daleč od Bachelardovega in Canguilhemovega diskontinuiranega razumevanja zgodovine znanosti in Foucaultovega pojmovanja *episteme*. Iz zornega kota pozneje natančneje definiranega pojma dispozitiva, ki povezuje diskurzivno

38 Pri izdaji je sodeloval tudi Pierre Nora (Le Goff, 1997, str. 134), s katerim je povezano poudarjanje novih objektov zgodovine in raziskovanje »neizrečnega v tradicionalni zgodovini« (ibid., str. 134) ter vpeljava novih tematik, ki zadevajo telo, seksualnost, smrt in strah. (Ibid.) Nora je sodeloval z Le Goffom tudi kot urednik vplivnega zbornika o pisanju zgodovine. (Le Goff in Nora, 1974)

39 Več o problematiki »preloma« kot uporabne kategorije zgodovinskega raziskovanja gl. Dolar (2022).

40 Braudelovo veliko delo *Materialna civilizacija, ekonomija in kapitalizem* je bilo »v grobem omejeno na gospodarsko področje« (Braudel, 2010, str. 3), kar je bilo pomembno tudi za pojmovanje razvoja zgodovinskih pojavov ter počasnega spreminjanja in cikličnosti. To delo naj bi dopolnjevala knjiga z naslovom *Mišljenja in verovanja na Zahodu med 15. in 18. stoletjem*, ki jo je načrtoval Lucien Febvre, a ga ni uspel napisati. (Ibid.) Pojmovanje sprememb bi bilo v tem delu verjetno precej drugačno.

in institucionalno, pa lahko opazimo tudi pomembno razliko v samem povezovanju, ki jo je treba upoštevati v njunem soočanju.

Foucaulta lahko razumemo kot nekakšnega robnega pripadnika analovske šole, sklene Peter Burke (1993, str. 111). Čeprav je očitno, da je bil v svojem zgodovinopisju blizu analovcem, pa je do njih ohranjal distanco in so se v nekaterih vidikih njegove analize precej razlikovale od raziskovanj analovcev. V vsakem primeru pa je to eno od ozadij, ki je bilo zanj pomembno in ga je treba upoštevati.

Bolj konflikten odnos pa je imel Foucault do Marxa in marksističnega zgodovinopisja ter posredno do Althusserja, česar se bomo lotili v naslednjem podpoglavju.

Foucault in Marx

Marx je za sodobno francosko filozofijo zelo pomemben, njegov vpliv pa zelo razvejan; med najvplivnejšimi bralci Marxove filozofije v Franciji bi bilo treba postaviti na posebej prominentno mesto Louisa Althusserja, pri katerem se je »učil« filozofije tudi Michel Foucault. Althusserja in Foucaulta močno obeležujeta in povezujeta njuno skupno poreklo in formacija v francoski zgodovini znanosti in oba sodita med najpomembnejše naslednike »epistemologije v Franciji«.

Toda Foucault, z velikim črkami zapisan v zgodovino filozofije, je videti tudi kot živo nasprotje »izginulega«, o katerem piše Althusser v svoji avtobiografiji. (Althusser, 1992, str. 19). Prav tako je bilo med njima veliko nasprotij, ki pridejo nemara najbolj do izraza prav v njunem epistemološkem branju Marxa. Kljub temu pa v vračanju k Foucaultovemu Marxu ne smemo pozabiti na Althusserjevo »posredniško« vlogo. Althusser je občudoval Foucaulta in Foucault se je domala vedno odzval na zanimive Althusserjeve ideje (Doroux, 2016, str. 93), toda najbolj zanimive so se sukale prav okoli samega Marxa.

Kot kažejo razprave o Marxu in Foucaultu, aktualnost tega razmerja daleč presega namige o zastarelosti (Bidet, 2014; Balibar, 2015 in 2022; Laval et al., 2015),⁴¹ prav tako pa ni mogoče nikoli dovolj poudariti Althusserjeve vloge. Temu večplastnemu razmerju lahko sledimo prek ene najbolj razdelanih analiz »Foucaulta in Marxa«, ki prihaja izpod peresa Étiena Balibarja.

Balibar je v najboljših Althusserjevih časih sodeloval pri skupinskem projektu branja *Kapitala* (Althusser et al., 1965) in v svojem prvem obdobju nadaljeval po tako začrtani poti, v poznejših razpravah pa lahko sledimo njunemu približevanju in povezovanju filozofije z zgodovino: »nenehno sem imel v mislih Foucaultovo formulo, s katero je definiral svojo lastno aktivnost kot 'filozofske fragmente v zgodovinskih deloviščih'«, kot pomenljivo poudari Balibar.⁴² (2015, str. 85) S tem napotkom se je tudi sam lotil Foucaultovega branja Marxa in nam ponudil eno najbolj natančnih analiz razmerja med njegovim in Althusserjevim branjem, ki ga je v poznejšem obdobju obravnaval še bolj poglobljeno. (Balibar, 2004, 2015 in 2020b)

V zgodnejši razpravi, ki zadeva »Foucaultov nominalizem«, je Balibar najprej opisal širši zgodovinski kontekst, prav tako pa je pojasnil problematiko samega razmerja kot takega – problematiko avtorstva, povezovanja, vplivov in foucaultovskega »vpeljevanja diskurzivnosti«. Ko se v zvezi »Foucault in Marx« soočamo z veznikom »in«, razmišlja Balibar, se hkrati soočamo z zgodovino filozofije in nemškim idealizmom,

41 Za natančnejšo raziskavo bi potrebovali »globljo zgodovino kapitalizma« (Taylan, 2015, str. 19), s pomočjo katere bi lahko natančneje določili razmerja »onstran Marxa« ali obrnili »Marxa proti Marxu« ter poskusili izpostaviti Foucaultov »heterodoksni marksizem« ali pa celo »metamarksizem« kot najsplošnejšo teorijo. (Taylan, 2015, str. 26; Laval, 2015, str. 39; Revel, 2015, str. 162; Bidet, 2015, str. 294)

42 Pri Balibarju na tem mestu najdemo več izrazov, piše o zgodovinskih *champs* ali poljih in o *chantiers* ali deloviščih. (Balibar, 2004, str. 300 in 2015, str. 85) Balibarjeve razprave so dostopne v treh zbornikih s podnaslovi *Spisi I, II in III*. (Balibar, 2020a, 2020b in 2022)

postavljenim na Kantovo bojno polje, na katerem nadaljuje svoj boj tudi sam Foucault. Glavna Balibarjeva skrb, ki je bila namenjena »vsemu Foucaultovemu delu«, pa izpostavi Marxovo mesto v njem:

Od Kanta naprej dobro vemo, da je filozofija Kampfplatz, v katerem konflikti niso dokončno urejeni in kjer zaradi tega noben intelektualni projekt nikoli nima povsem preprostega in stabilnega položaja, pač pa se razvija zaradi svojega nasprotovanja obstoječim izjavam, kar jih neprenehoma »problematizira«. – To, da nasprotju med Marxom in Foucaultom v tej perspektivi pripisemo privilegirano funkcijo, pa zahteva neposredno natančnost. Postavil bom hipotezo, da vse Foucaultovo delo v vselej novih oblikah zajema pravi boj z Marxom in da je to tudi eno izmed bistvenih gonil njegove produktivnosti. (Balibar, 2004, str. 298)

Balibar se večkrat ozre na problematiko enotnosti Foucaultovega dela, kar nam je lahko v pomoč v konfrontaciji z bolj ali manj uspešnimi periodizacijami. (Revel, 2005, str. 23 in 2015, str. 101) Pri tem lahko pokaže, kako je mogoče v Marxu prepoznati »eno od kontinuitet« in s tem povezano »enotnost Foucaultovega raziskovanja od ene knjige do druge, od enega arhiva do drugega«. (Balibar, 2015, str. 298–299) Foucault Marxovih »izjav« ne zajema v običajni akademski maniri, ampak glede na okoliščine, in jih ujame na nekaki rentgenski sliki marksističnega tkiva. Tako nam jasno pokaže, da Foucaultovega boja z Marxom ne moremo ločiti od drugih soočanj, v katerih sodeluje »v prvem ali drugem planu kot tretja oseba«. ⁴³ (Ibid., str. 299)

43 V raziskovanju razmerja med Foucaultom in Marxom in povezovanju njunih »izjav, analiz, problemov in namer« moramo biti previdni od samega začetka. Zavedati se moramo nevarnosti – vzajemne ali recipročne – subsumpcije enega pod okrilje drugega, prav tako pa ju ne smemo preprosto postaviti pred sodišče nekakšne metateorije, pred katerim bi morale »njune izjave odgovarjati za lastne konsekvence«. (Balibar, 2015, str. 85)

Balibarjevo poznejše besedilo »Foucaultov anti-Marx«, ki ga je pripravil ob 30. obletnici Foucaultove smrti prav kot pregled njegovih bojev z Marxom, začne v polju nezvedljivega nasprotja, na katerega naletimo že v njegovi prvi knjigi *Duševne bolezni in osebnost* iz leta 1954. (Balibar, 2015, str. 86) Knjiga vključuje dve marksistični poglavji, od katerih je eno »historicistično in sociološko«, drugo pa »opremljeno z referencami na dela Akademije znanosti ZSSR«. (Ibid., str. 87) Ker pa so ti Foucaultovi začetki v mejah takrat prevladujočega dialektičnega materializma in so bili v poznejši izdaji v *Dits et écrits* cenzurirani, se Balibar odloči za neposredno nadaljevanje z najbolj marksistično in hkrati antimarksovsko knjigo *Besede in reči*. (Foucault, 2010a)

Balibar začne svojo predstavitev knjige s citatom iz Foucaulta, v katerem izpostavi »razvpit vpis marksizma v polje zgodovinskega evolucionizma in ekonomije 19. stoletja, v kateri je 'kot riba v vodi'«. (Balibar, 2015, str. 87) Razvpit vpis v razvpiti knjigi *Besede in reči* iz leta 1966 (Foucault, 2010a), ki je najbolj razvpita prav zaradi anti-humanizma, se vrta okoli »določene točke herezije«, ki je povezana z zakoni razvoja in končnega stanja Marxove kategorije materialne produkcije. Prav od tod izhajajo nesoglasja, »projicirana na razprave o nasprotju ali prelomu med marksizmom in buržoazno ekonomijo«, ki pa za Foucaultov pogled ni nič več kakor »vihar v otroškem bazenu«. (Balibar, 2015, str. 3) Vihar, ki je izgubil vso svojo moč, je zgovoren; takoj nam postane jasno, da za Foucaulta Marxova kritika politične ekonomije ne prinaša veliko novega.

To je ena glavnih poant *Besed in reči*, ki jo moramo brati kot nadaljevanje Ricarda, ne pa kot prekinitev z njim. Kontinuiteta z ricardovstvom je po Foucaultovem mnenju očitna, tako da z Marxovim imenom v ekonomiji ne moremo povezati nikakršnega epistemološkega preloma. Nasploh je dolgo veljalo, da Foucaulta veliko bolj kot ekonomski Marx fascinira zgodovinski Marx, ki natančno analizira

18. *Brumaire Ludvika Bonaparta ali Razredne boje v Franciji* in njegovo *Državljanstvo vojno v Franciji*.⁴⁴ (Revel, 2015, str. 336)

V nadaljevanju Balibar v Foucaultovem odnosu do Marxa zazna prekinitev, ki je povezana z nemirnim letom 1968. Politične posledice teoretskega diskurza, ki ga je razvijal Foucault že pred tem letom, niso bile neodvisne od »realne konjunktura«, zato jih moramo umestiti v čas njihovega nastanka. To je bil čas pred letom 1968, v katerem je Marxova filozofija tako ali drugače zajela množice in postala splošno razširjena. »Vedeti moramo,« poudari Balibar, »da je bilo leto 1954 pred letom 1956, leto 1966 pa še ni bilo leto 1968« (Balibar, 2015, str. 87), kar je mogoče razumeti kot namig na prezgodnje in morda vsebinsko preveč prirejeno »obračunavanje«, onstran velikih zgodovinskih konjunktur, med katere lahko štejemo študentsko gibanje in delavski revolt v letu 1968. Morda je bil Foucaultov poseg res bolj epistemološki kot politični, toda politični vidik je videti pomemben. Prav tako pa ne smemo pozabiti, da je bil to čas domala neverjetne ekspanzije althusserjanske misli.

Leto 1968 je bilo leto vnetih razprav z althusserjanci, althussero-lacanovci in althussero-maoisti, »in rekel bi celo z althussero-foucaultovci«, poudari povezavo Balibar, predvsem pa je bil to čas ustanovitve vincenske univerze, kjer se je odvijal velik del marksističnih razprav in althusserjanskih vplivov. Foucaultova odsotnost v tem ključnem letu je več kot očitna. Čeprav Foucaulta samega morda »ni bilo zraven«, nadaljuje Balibar, njegovo obračunavanje z Marxom kljub temu »naddoloča« Althusser kot vmesni člen:

44 Kljub Foucaultovemu poudarjanju kontinuitete in nasprotovanju »Marxu diskontinuitete« pa Balibar vztraja, da se v prvem ciklusu Foucaultovega soočenja z Marxom vendarle najdemo »sredi obrata«, ki ga prinaša zavrnitev humanizma. Čeprav je to obrat, ki je povezan z Marxovima pojmom dela in ideologije in ga obvladuje epistemološka dominanta, to še ne pomeni, »da politika ne igra nobene vloge«. (Balibar, 2015, str. 87)

Foucaultov Abrechnung z Marxom je naddoločen s prisotnostjo, pozicijami, izjavami Althusserja. Ne trdim, da je [Althusser] edini »tretji«, je pa glavni, tisti, ki teoretsko in afektivno pomeni največ. To lahko v besedilih opazimo na osnovi kopičenja aluzij [...], kvazicitatov, preobratov in antitez, prav tako pa tudi preračunljivih tišin, med katerimi imajo nekatere vrednost bolj ali manj agresivnega zanikanja Althusserjevih pozicij, ki jih je Foucault zelo dobro poznal. (Balibar, 2015, str. 88–89)

Tako kot v antiki Platon ali pa v Foucaultovem času Althusser je bil tudi Foucault odsoten, toda odsoten je bil iz drugačnega razloga kot onadva. Foucaultov odnos do Marxa v tem obdobju moramo torej razumeti na ozadju razmerja do Althusserja. To Balibar posebej izpostavi in doda osebno pripombo z nagovorom nas kot bralcev, naj si njegovega razumevanja posredovanosti Foucaultovega Marxa z Althusserjevim nikakor ne razlagamo kot indikacijo, da kot Althusserjev učenec ne bi bil zmožen vzpostaviti distance, in poudari: »tudi Foucault je bil moj učitelj.« (Balibar, 2015, str. 89)

Po prekinitvi okoli '68 začenja naslednji cikel v letu 1971, ko ima Foucault drugi »seminar« na Collège de France, in sklene v letu 1976 z zavrnitvijo represivne hipoteze, s katero se je najprej spopadel v *Volji do vednosti* kot prvi knjigi nove zgodovine seksualnosti, »zasidrani v prevladi juridičnih kategorij nad zgodovinskim mišljenjem, v katere je ostal ujet sam marksizem«. ⁴⁵ (Balibar, 2015, str. 87) Pravzaprav je to nekakšna pravniška sociologija oblasti in »juridifikacija«, ki zvaja oblast na državne aparate in na problematiko nastave v razmerju do ekonomske baze, od česar se je Foucault jasno ogradil. (Revel, 2005, str. 189–190) Foucault je bil nasploh naklonjen

45 Podrobneje bomo Foucaultovo zgodovino seksualnosti raziskali v tretjem poglavju.

»antijuridizmu«,⁴⁶ k čemur so odločilno prispevala njegova predavanja *Družbo je treba braniti* in njegova genealogija osrednje marksistične ideje razrednega boja. (Balibar, 2015, str. 87) Zgodovine človeštva, o kateri lahko že v prvem stavku *Komunističnega manifesta* beremo, da ni drugega kot dolga zgodovina razrednih bojev, v Foucaultovi historizaciji ni mogoče razumeti brez umestitve razrednega boja v nove oblike nacionalizmov in rasizmov ter s tem povezane zgodovine »družbene vojne ali vojne ras«. ⁴⁷ (Ibid.)

Foucaultovo gesto v odnosu do Marxa bi lahko razumeli kot heglovski *begreifen* ali zapopadenje, s čimer bi bilo mogoče skleniti drugi cikel »Foucaulta in Marxa«, in videti je, kakor da bi bil Foucaultov odnos v njem povzet in hkrati presežen, tako da se mu ne bi bilo več treba ukvarjati z njim. Sledijo lahko nekakšna naključna »sposojanja«, ampak »v temelju je konec«. (Balibar, 2015, str. 88) To je povezano predvsem s spremembo Foucaultovih interesov, ki zadevajo novo vprašanje *vladnosti* in mutacij ter preobrata v samem pojmovanju oblasti »in odnosov med oblastjo in odpori, oblastjo in konfliktom«. ⁴⁸ (Ibid.)

Foucaultov boj z Marxom je tudi boj z Althusserjem, tako da bi lahko njegovo ironično priznanje, da »citira Marxa, ne da bi to povedal« (Leonelli, 2015, str. 59), razširili tudi na Althusserja. Mimo tega nam je na razpolago »cela paleta študij Leonellija, Balibarja in

46 Več o dvoumnem Foucaultovem »nejuridičnem pojmu oblasti« gl. Zarka (2000, str. 41–52).

47 Balibar nas posebej opozori na pomen rasizma in prvotni Foucaultov načrt zgodovine seksualnosti, v katerem je bila 6. knjiga namenjena populacijam in rasizmu. (Balibar, 2004, str. 302) O rasi, populaciji in razredu pri Foucaultu in Marxu gl. Sibertin-Blanc (2015, str. 228).

48 Prav to je ena glavnih razlik: kjer je oblast, tam je odpor, se glasi znana Foucaultova formula, s katero je posredno posegel tudi v spor o ekonomskem determinizmu, pa tudi v razprave o etičnih možnostih človekove svobode in »človeku kot mogočem objektu vednosti« ter o človeku, značilnem za Sartrovo eksistencialistično razumevanje Marxa. (Foucault, 1994/1, str. 662–663)

Machereyja, če naštejemo le najpomembnejše« (Laval et. al., 2017, str. 147), ki nam s poglobljeno teoretsko analizo in natančnimi filološkimi dokazi jasno pokaže, v kolikšni meri je bil Foucault od konca šestdesetih let naprej angažiran v konfrontaciji z Marxovimi besedili, predvsem z njegovim *Kapitalom*, in kako je postala ta konfrontacija najbolj neposredna v raziskovanju biopolitike (ibid.), v katero se je izteklo Foucaultovo raziskovanje disciplinske oblasti v »diskontinuiteti« s suvereno oblastjo.

»Rentgenska slika marksističnega tkiva«

Kar Foucaulta najbolj ločuje tako od Marxa kot od Althusserja, je prav drugačen pojem oblasti. Shematično bi ga lahko ponazorili kot razliko med *oblastjo-kapitalom* in bolj primordialno *oblastjo-disciplino* kot njenim pogojem možnosti ali prvotnim veznim tkivom med individui. »Obstoji neka druga oblast od oblasti kapitalistov«, ki je pogoj za kapitalistično produkcijo in je zanjo konstitutivna. (Bidet, 2015, str. 295; Taylan, 2015, str. 23) Foucaultovo *Nadzorovanje in kaznovanje* prinaša »neke vrste alternativo Althusserju« (Pallotta, 2015, str. 129), za katero je videti, da jo je mogoče razbirati v sami grandiozni zgradbi *Kapitala*, potem ko Foucault temeljni pojem »delovne sile« nadomesti z »živo delovno silo« in vanjo vpiše golo življenje, telo in meso »v skrivnem laboratoriju produkcije«. (Chignola, 2015, str. 50–51)

Balibarjev dolgoletni sopotnik na nanterrski Univerzi Jacques Bidet, prav tako odličen poznavalec Marxove filozofije in njegovega *Kapitala*, je to plast, tkivo ali »pogoj« poimenoval »biopolitično telo *Kapitala*«, ki jo je zapisal v podnaslov svoje druge knjige o Foucaultu in Marxu iz leta 2016. V njej je v ospredju prav biopolitika ali natančneje marksovska biopolitika, ki jo je mogoče postaviti na mesto njegove kritike ekonomije in je izpeljana iz »najbolj ekonomskih«

pojmov trajanja dela in dolžine delovnega dne, vgrajenih v samo strukturo kapitalistične produkcije. (Bidet, 2016, str. 12) Bidet na osnovi razlikovanja med umrljivim, juridičnim in socialnim telesom postavi pod drobnogled delavčevo lastno telo v njegovi individualnosti in v okviru razširitve razprave o nominalizmu:

Zmota bi bila, ko bi se enostransko oklepali ideje povsem »neosebnega« značaja dominacije v moderni družbi. [...] Morda bi morali orisati »socialno ontologijo« [...] Toda v njej ni ontologije človeškega, ki ne bi bila tudi ontologija živega singularnega subjekta, zapopadenega v njegovi telesnosti, kot njegova bit-narava. Ko je Marx telo-v-delu podvrgel načelu njegovega ekonomsko-socialno-političnega diskurza, se je že podal na to pot. Grožnja smrti, ki jo naznanja mezdno razmerje, razkriva naravno singularnost, ki je vanj vpisana. Marxov nominalizem. (Bidet, 2016, str. 56–57)

Foucaultov »drugi cikel« je politični ali politološki; začenja se v letu 1971 in vključuje več predavanj na Collège de France, od *Kaznovalne družbe* do *Psihiatrične oblasti* in predvsem do *Nenormalnih*, ki predstavlja enega od vrhuncev Foucaultove misli (Balibar, 2015, str. 98), sklene pa ga leto 1976 in predavanja z zagonetnim naslovom splošenega citata *Družbo je treba braniti*. (Foucault, 2015a) Oba vmesna seminarja, o psihiatrični in medicinsko-kriminološki oblasti, pa sta povezana predvsem s procesi normalizacije in patologizacije individuov in detekcijo »nenormalnih«, za kar pa je videti, da marksizem sploh ni potreben.⁴⁹

49 Odsotnost Marxa v teh predavanjih postane razumljiva, če upoštevamo, da so bili Foucaultovi takratni poslušalci njegovi kolegi in prijatelji, ki so bili marksisti ali althusserjanci. Foucault se je z marksističnimi tokovi, ki so poskušali vsak po svoje rekonstruirati marksizem, spopadal na njihovem lastnem terenu in sodeloval z drugimi, ki pa so končali povsem drugje. (Balibar, 2015, str. 91)

Toda z raziskovanjem *Psihiatrične oblasti* in *Nenormalnih* nastopi oblast v novi obliki, ki je videti pomembna tudi za Marxovo filozofijo. To je oblast individuacije ali *individualizirajoča oblast*, ki vključuje družinsko oblast nad otrokom in proizvaja »individue« ter normalizira ali »normira« družbo. (Balibar, 2015, str. 101) Geslo *Družbo je treba braniti* in sama normalizacija sodita med njene najmočnejše člene. Samo proizvodjanje individuov poteka kot proces normalizacije, ki temelji na izključevanju nenormalnega, monstroznega in odklonskega. Foucault raziskuje veliko heterogenost oblik »discipliniranja«, ki so med seboj komplementarne in ki nenehno razlikujejo in »razločujejo življenja«, potrebna nadzora. To velja v prvi vrsti za glavni razcep med kategorijama *zločina* in *norosti* ter za njuno »paradokсно prekrivanje«, ki je v ospredju še posebej takrat, kadar je treba braniti družbo. (Ibid.)

To je ena od osrednjih plasti Foucaultove analize oblasti in njene produktivnosti, ki se kaže predvsem kot »pozitivni mehanizem proizvodjanja individualnosti in individualnih razlik«, prav te pa je treba, proizvedene kot take, upravljati in voditi:

Kot zgovorno kažejo izpeljave o otroštvu in nadziranju infantilne seksualnosti, za katere Foucault pravi, da so postale par excellence objekti njegove refleksije o izključitvah in družbenih marginalnostih, se individualnosti konstruirajo le v senci in pod grožnjo vsakdanjih premestitev, v določenem smislu banaliziranih v eno ali drugo obliko nenormalnosti. Prav to pomeni normalizacija, ali če sledimo formulam Varnosti, teritorija, populacije, »normacije« – toda vse se odvija tako, kot da usode individuov konec koncev niso nič drugega, kot da se eni nenormalnosti izmaknejo in zapadejo v drugo: zločin ali norost, seksualno perverzijo ali delinkvenco [...] Vsi smo »normalni« ali »nenormalni«, torej podvrženi oblasti proizvodjanja nenormalnosti. (Balibar, 2015, str. 101)

V precepu psihiatričnega in kriminološko-juridičnega se vzpostavlja »ječa za dušo«, ki jo poznamo kot osrednjo temo *Nadzorovanja in kaznovanja*, toda hkrati se začne odpirati »prostor za alternativo, kar Foucault imenuje 'prakse resnice'«. (Balibar, 2015, str. 102) Poleg oblasti izključevanja, discipliniranja, varovanja in »varnosti« omogočajo nove oblike biooblasti tudi nove prakse odpora. (Laval et. al., 2015, str. 83) Toda to niso prakseanguilhemovske dediščine spopada z normalnostjo in ne predstavljajo njenega zatočišča, ampak jih moramo iskati v drugih prostorih ali heterotopijah (Foucault, 2007, str. 214) in v drugih možnostih vedenja ali »proti-vedenja«, ki ne bo nenormalno, bo pa tudi onstran same opozicije med normalnim in patološkim kot družbeno konstituiranimi kategorijama.⁵⁰

Produkcija individualnosti nemara najbolj jasno pokaže ločnico med Marxom in Foucaultom. Marx se spopada z abstrakcijo človeka, poskuša razkrinkati iluzorno bistvo človeškega rodu ali človeka kot *Gattungswesen* in pokazati, kako predstavljata odtujeno delo in privatna lastnina ekspropriacijo samega človeškega bistva. Biti lastnik samega sebe kot delovne sile ali delovne zmožnosti je druga stran apropiacije »osebe kot juridične fikcije, ki se odvija med individuum in njim samim in ga ločuje od njega samega«. (Balibar, 2015, str. 99) Precep ekonomskega in juridičnega spreminja delavce v nekakšne žive mrtvece, telesa brez duše in duše brez teles, s tem pa jih ločuje od njihovih podobnikov in odtuja sebi. (Ibid.) Analizi materialne produkcije pri Marxu in Foucaultu sta različni, a v nekaterih vidikih tesno povezani. Od oblasti-kapitala do oblasti, ki proizvaja krotke individue, je le korak.

50 Pri tem je pomembno ločevanje naravnih norm in njihovega biološkega raziskovanja od družbenih oziroma družbeno konstituiranih norm, med samimi družbenimi normami pa moramo biti pozorni na razliko med družbenimi in moralnimi normami, ki je videti pertinentna tudi za primer prepovedi incesta. (Ogien, 2017, str. 43)

V nasprotju z Marxom pa pri Foucaultu, ki izhaja iz disciplinske analize in biopolitike, sledimo popolnoma drugačni antropološki poti, ki vključuje sklop vednosti in oblasti na vmesnih ali posredniških področjih psihiatrije in psihologije, kriminologije in pedagogike in pa same medicine; najdemo jih povsod tam, kjer je »vednost immanentna takšni obliki oblasti« in kjer »mora spoznati (ali objektivirati) razlike in jih nadzirati, še posebej pa mora brez ostanka razločevati med različnimi 'primeri' družbene normalnosti in nenormalnosti«. (Balibar, 2015, str. 101) Foucault je mislil, da mednje sodi tudi psihoanaliza in da je zavajajoče, če s Freudom povezujemo epistemološki prelom ali institucionalno diskontinuiteto. Čeprav je Freudu priznal, da je radikalno izbrisal samo mejo med normalnim in patološkim (Gori, 2015, str. 143), pa je psihoanalizi tudi že pred pisanjem *Volje do vednosti* kot »arheologije psihoanalize« pripisal predvsem »normalizacijsko vlogo«. (Ayouch, 2015, str. 110)

Canguilhemovo prelomno delo *Normalno in patološko* si v tem kontekstu vsekakor zasluži natančnejšo analizo, prav kar zadeva pota njegovega nadaljevanja pri samem Foucaultu in njunem ločenem, mestoma presenetljivo drugačnem ali celo nasprotnem spoprijemu s psihoanalizo. Kljub temu da na to še čakamo, lahko na osnovi Balibarjevega branja Marxa s Foucaultom sklenemo, da je treba najbolj očitnemu nadaljevanju v *Rojstvu klinike* pa tudi zaporu ter biopolitiki in zgodovinskemu »proizvajanju« subjektov (Revel, 2015, str. 164 in 168) dodati seminar *Nenormalni* in s tem povezano oblast proizvodjanja individuov, ki so lahko le na prvi pogled »naravni« in vnaprej dani objekti psiholoških znanosti ali novih skrbstvenih poklicev za »nenormalnost«, ki iz njih izhajajo.

Kot je pokazal Balibar, je mogoče Foucaultovo delo razumeti kot bojevit dialog z Marxom. Osnovni teren v Foucaultovem »prvem ciklusu« je skupni teren antihumanizma, ki mu sledi obdobje »okoli '68«, v katerem »Foucaulta ni bilo«. Toda tudi takrat je bil »pri

stvari«, saj moramo njegovo takratno delo razumeti kot nekako implicitno »polemiko« z Althusserjem, ki ga je podobno kot Marxa citiral, ne da bi to povedal. V drugem ciklusu Foucaultovega neposrednega spopadanja in obračunavanja z Marxom pa stopi v ospredje njegova zgodovina seksualnosti, kar je mogoče osvetliti z natančno analizo osrednjega koncepta oblasti. Foucaultovo disciplinsko oblast in »individualizacijsko« oblast, ki proizvaja same individue, lahko razumemo kot drugo, dopolnilno stran Marxovega *Kapitala*. Zato je treba v poglavju o Foucaultu in zgodovini vključiti – poleg zgodovine znanosti, prehoda h genealogiji in pomena analovske šole – tudi Foucaultov dialog in boj z Marxom in z Balibarjevo heretično točko na *Kampfplatz* Foucaultovega nominalizma in njegovega anti-Marxa.

Foucaultovemu razlikovanju med »dvema podobama discipline«, med *disciplino-mehanizmom*, ki temelji na panoptiku in panoptizmu, in *disciplino-blocusom*, ki vpeljuje natančno reglamentacijo teles, prostorov, umestitev in gibov (Foucault, 2004, str. 229), in s tem povezano »genezo moderne duše« iz *Nadzorovanja in kaznovanja* moramo prav na osnovi Foucaultovega anti-Marxa dodati tretjo. Šele tretja »podoba discipline« nam bo lahko služila kot genealoška vzporednica problematike subjekta in njegove konstitucije ali individua in njegove »individuacije«, ki pa jo je treba prav tako kot Foucaultovega Marxa vedno umestiti v zgodovinsko konjunkturo in preučiti pogoje možnosti za njeno rojstvo. Kot bomo pokazali v naslednjem poglavju, je privilegirani primer za to rojstvo same psihoanalize.

III. FOUCAULT IN PSIHOANALIZA

Stranpoti »freudomarksizma«

FOUCAULTOVO OBRAČUNAVANJE Z MARXOM, ki ga Balibar predstavi kot rdečo nit njegovega dela od prvih začetkov do prve knjige zgodovine seksualnosti in še po njej, ni bilo nikoli samemu sebi namen. (Balibar, 2004, str. 298–299) Foucault zastavlja Marxu vprašanja, ki »jih dobiva iz drugih filozofskih in zgodovinskih krajev [...]«, za kar pa je še posebej presenetljiv zgled *Volja do vednosti*, ki začinja novo Foucaultovo zgodovino in zadeva križanje »vprašanja marksizma in vprašanja psihoanalize«. (Ibid.) Če vstopimo v Foucaultovega Marxa, smo posredno vstopili v njegovega Freuda, in če sledimo Balibarjevi poti skozi Foucaulta, bomo lahko njegovo zavračanje Freuda razumeli na ozadju ostrega spopada s takrat prevladujočim »freudomarksizmom« in Foucaultovega »radikalnega podvomljenja« v določene oblike skrajnega levičarstva. (Ibid., str. 301)⁵¹

Foucaultova tarča napada je tako postal freudomarksizem, ki je postavil v ospredje paralelo med represijo spolnosti in izkoriščanjem delovne sile v kapitalistični družbi, »ki ji poskuša ustrezati velika propaganda seksualnega osvobajanja [...]«, in ki je ponudil celi paleti diskurzov in praks alternativo za humanistične znanosti. (Balibar, 2004, str. 300) Toda freudomarksizem ni bil le Foucaultova tarča, ampak predstavlja hkrati tudi osnovno ozadje njegove začetne zgodovine

51 Izjema, ki rešuje politično čast freudomarksizma, je za Foucaulta nasprotovanje fašizmu. (Balibar, 2004, str. 313)

seksualnosti, pri čemer zavračanje služi »kot predpostavka za marksistično kritiko psihoanalize, osredotočeno na kritiko *razrednega telesa seksualnosti*«. (Ibid., str. 301) »Seksualnost je po izvoru zgodovinsko meščanska,« citira Balibar Foucaultovo *Voljo do vednosti*, in »uvaja posebne razredne učinke«. (Ibid.)

Foucaultovo »radikalno podvumljenje«, o katerem piše Balibar, je mogoče razbrati tudi iz zaostrene retorike besedila, ki ga je Foucault napisal kot predgovor v ameriško izdajo ene najvplivnejših kritik psihoanalize, knjigo *Anti-Ojdip* Gillesa Deleuza in Félixja Guattarija, ki je opremljena s podnaslovom *Kapitalizem in shizofrenija*. (Deleuze in Guattari, 2017) Že od prvega stavka je predgovor napisan kot zlivanje gneva z ostrino, ki je kljub Foucaultovemu bojevništvu in pripravljenosti na spopad vendarle osupljiva in kliče po širši raziskavi njene »realne konjunkturre«. Foucault začne svoj predgovor z naslednjo periodizacijo:

Med letoma 1945 in 1965 (govorim o Evropi) je obstajal določen način korektnega mišljenja, določen slog političnega diskurza, določena intelektualna etika. Priporočljivo je bilo biti na ti z Marxom, vendar svojih sanj ne pustiti, da tavajo preda-leč od Freuda, sistem znakov – označevalca – pa obravnavati s kar največjim spoštovanjem. To so bile tri okoliščine, ki so omogočile nenavadno opravilo, namreč pisanje in razglašanje ene plati resnice o sebi in svojem času. (Foucault, 2007, str. 45)

Foucaultova lastna umestitev v zgodovino razsvetljenstva »od Hegla do frankfurtske šole«, ki na nekaterih mestih Marxa vključi, drugje pa ga ne omenja (Fischbach, 2003, str. 116–117), je zavezana strukturalni analizi in francoskemu filozofskemu momentu. Tarča njegovega napada nista Marx in Freud kar tako ali v frankfurtski šoli, ampak Marx in Freud z odločilnim dodatkom »in označevalec«.

Beseda psihoanaliza pa zadeva tako samega Freuda in njegovo invencijo psihoanalize kakor tudi vodilnega psihoanalitika v Franciji Jacquesa Lacana, h kateremu se vrnemo v naslednjem poglavju. Tu pa je treba dodati, da se je Foucault poskušal distancirati tudi od samega Freuda.

Kljub distanci pa lahko iz Foucaultovega nenaklonjenega odnosa do psihoanalize veliko izvemo. Po Balibarjevem anti-Marxu se je mogoče podati na pot, ki povezuje Foucaultovo problematiko diskontinuitete z imenom Sigmunda Freuda, ki pa mu je sam Foucault, kot je videti, nikakor noče ali ne more priznati. Zato bomo v tem poglavju najprej opisali Foucaultovo pot od norosti k seksualnosti, čemur bo sledila analiza Freudovega rojstva psihoanalize, na osnovi povezave enega in drugega pa bomo naposled poskušali pokazati, kako sta Foucaultova distanca do Freuda in njegov »anti-Freud«, posredno povezana z njegovim anti-Marxom.

Norost in seksualnost

Foucaultova filozofska, zgodovinska in tudi psihoanalitična pot se je začela z zgodovino norosti. To je bila njegova doktorska disertacija pod mentorstvom Georgesa Canguilhema, ki je izšla kot knjiga najprej leta 1961 in pozneje v razširjeni izdaji z naslovom *Zgodovina norosti v času klasicizma*. (Foucault, 1972)

Norost za Foucaulta, kot smo jo opisali v prvem poglavju, ni v naravi dana, ampak izkustvena kategorija, povezana z novo izkušnjo norosti, ki je bila zgodovinsko-epistemološko konstituirana v klasični dobi. Norost nima izvora, ampak je mogoče njeno genealoško poreklo natančneje pojasniti v prepletu filozofske diskurzivne ločitve razuma od brezumja in nediskurzivnega oziroma institucionalnega zapiranja norih v azil. Pri Foucaultovi iznajdbi genealogije, ki smo jo predstavili v drugem poglavju, moramo dodati, da se tudi norost

nietzschejansko »drži telesa«. Genealogija je siva, natančno dokumentirana in usmerjena proč od kontemplativnega življenja filozofov in njihovega zaničevanja telesa. Prav nasprotno, osredotočena je na telesne znake minulih dogodkov: »[...] telo v svojem življenju in svoji smrti, v svoji moči in svoji šibkosti nosi posledice vse resnice in vse zmote, tako kot nosi tudi, in obratno, izvor, provenienco.« (Foucault, 2008, str. 94)

Foucaultovo raziskovanje načinov, taktik in strategij, kako se »provenienca« drži telesa, se v programskem besedilu o genealogiji in pozneje v veliki knjigi genealoškega obdobja *Nadzorovanje in kaznovanje* izteče v raziskovanje novega sistema natančno določenih pravil, ki proizvajajo krotka telesa individuov. Kot taka pa jih podvaja moderna duša, ki je »ječa za telo«, eno in drugo pa je mogoče izpeljati iz rojstva zapora. Če se v tej perspektivi vrnemo k zgodovini norosti, si moramo zastaviti vprašanje, kako se sama norost vpisuje v telo, ali širše, kako je sploh mogoče misliti razmerje med dušo in telesom, ko govorimo o diskontinuiteti zgodovine, ki je povezana z Descartesovim imenom v filozofiji in njeno nediskurzivno paralelo v velikem zapiranjju. (Foucault, 1998, str. 8) *Zgodovina norosti* začenja s povezanostjo enega in drugega, ki postane najbolj očitna prek soočena s Freudom.

Videti je, kakor da se Foucault problema norosti ne bi mogel, želel ali hotel lotiti kot problema razmerja do telesa in kakor da bi norost ostala ali bi celo morala ostati bolezen duha ali duše v razmerju do *res cogitans*, čeprav kot njegova druga stran in kot nasprotnica mišljenja. Izključena iz Descartesove utemeljitve cogita in zaprta v azil, takšna je Foucaultova »krotka norost«, ki je prav tako kot duša prednietzschejanskih filozofov ločena od vsega telesnega. Norost kot *res extensa*, v svoji telesni prezenci in konverziji psihičnega v telesne simptome, pa kakor da še vedno čaka na novo *wirkliche Historie* ali resnično zgodovino. (Foucault, 2008, str. 98)

Da bi lahko to pot natančneje izpeljali, moramo narediti ovinek čez poznega Foucaulta, ki se je lotil druge velike teme psihoanalize: človeške seksualnosti in njene zgodovine. Takšno retrogradno branje Foucaulta in njegove zgodovine norosti v luči njegove seksualnosti nam bo omogočilo odgovoriti na vprašanje, zakaj je lahko Foucault v psihoanalizi videl le mehanizme oblasti in skorajda nobene možnosti za odpor.

Kaj prinaša Zgodovina seksualnosti novega?

V intervjuju v psihoanalitični reviji *Ornicar?* je Foucault začel svojo predstavitev *Zgodovine seksualnosti* z naslednjimi besedami: »Moj problem je bil, kako je lahko vprašanje o norosti funkcioniralo v smislu diskurzov resnice, torej diskurzov, ki imajo status in funkcijo resničnostnega diskurza. Na zahodu je to znanstveni diskurz.« (Foucault, 2008, str. 209) Potem pa je neposredno nadaljeval z navezavo na drugo veliko problematiko psihoanalize: »S tega vidika sem se hotel lotiti tudi seksualnosti.« (Ibid.) Prva knjiga *Zgodovine seksualnosti* z naslovom *Volja do vednosti* iz leta 1976 prinaša pregled »nečesa, česar nenehne prisotnosti v zahodni kulturi ne moremo zanikati: to so s pravili urejeni postopki priznavanja spolnosti, seksualnosti in seksualnih užitkov«. (Ibid., str. 215)

Toda ti postopki so doživeli temeljite spremembe. V 18. stoletju se pojavijo »grobe zdravniške tehnike, kot na primer: daj no, povej nam svojo zgodbo, napiši nam jo«. (Foucault, 2008, str. 215) Tako je seksualnost postala problem govora in novih praks priznanja. »Mor-da je beseda 'priznanje' [*aveu*], ki jo uporabljam, malce preširoka. Pa vendar mislim, da sem ji dal v svoji knjigi dovolj natančno vsebino. Ko govorim o priznanju, s tem razumem [...] vse postopke, s katerimi spodbujamo subjekt k produkciji resničnega diskurza o njegovi seksualnosti, diskurza, ki lahko učinkuje na sam subjekt.« (Ibid., str.

216) Z mašinerijo priznanja je povezano novo raziskovalno vprašanje, ki se glasi: Kako so se ljudje naučili sami sebe prepoznavati kot subjekte seksualnosti?

V Foucaultovem *Nadzorovanju in kaznovanju* je bilo v ospredju vprašanje, kako deluje oblast, osnovni poudarek pa je bil njena »pozitivnost«. To je pomenilo, da oblast ničesar ne preprečuje in prepoveduje, ampak je, nasprotno, na strani proizvajanja. Oblast deluje tako, da proizvaja krotka telesa in udomačene duše. Prav takšno pa je tudi prvo izhodišče *Volje do vednosti*: najprej se moramo otresti *represivne hipoteze* (Foucault, 2010b, str. 67) in se preusmeriti na njeno »pozitivnost«, na seksualnost kot učinek njenega proizvajanja.

Represivna hipoteza ali »hipoteza o zatiranju« predpostavi »primarno danost« seksualnosti (Foucault, 2008, str. 210), ki naj bi bila šele sekundarno in naknadno podvržena zatiranju in podrejanju. Resnična ali dejanska zgodovina seksualnosti pa jasno pokaže, da prav to ne drži. V njej nimamo opraviti ne s primarno seksualnostjo ne z njeno naknadno represijo, ampak je seksualnost nekaj proizvedenega in to proizvajanje je diskurzivno: »'seksualnost': korelat prakse *scientia sexualis*, te govorne prakse, ki se je počasi razvijala. Osnovne značilnosti te seksualnosti [...] se skladajo 's funkcionalnimi zahtevami govora, ki mora prinesiti na dan svojo resnico.« (Foucault, 2010b, str. 67) Seksualnost, kot poudari Foucault, je vedno že dispozitiv oblasti. To pomeni, da je nekaj zgodovinsko nastalega, o čemer moramo pisati predvsem »z vidika zgodovine govorov« (ibid., str. 68), in da jo moramo raziskovati kot razmerja med silami v novem »dispozitivu seksualnosti«.

Pojem *dispozitiv*, ki smo ga vpeljali že v prvem poglavju, pomeni skupek heterogenih elementov, ki so diskurzivni in nediskurzivni. Med diskurzivne elemente spada govor o seksualnosti, tako kot že prej po velikem zapiranju govor o norosti ali pa govor o bolezni po rojstvu klinike. Nediskurzivni elementi pa obsegajo predvsem institucionalno ureditev, čeprav jih ni mogoče povsem zamejiti nanje.

Institucije, kot so umobolnica, klinika in zapor, so seveda pomembne, toda pojem *nediskurzivnega* ima širši obseg in vključuje »vse, kar v družbi deluje kot sistem prisile in kar ni izjava«. ⁵² Zato lahko Foucault sklene: »moj problem ni lingvističen.« (Foucault, 2008, str. 198) Dispozitiv pomeni tudi nezvedljivost na govornico in potrebo po raziskovanju vsega, kar je onstran nje.

Dispozitiv je strateški in vključuje »nekakšno manipulacijo z razmerji sil za neko racionalno in usklajeno poseganje v ta razmerja sil z namenom, da jih v določeni smeri razvijamo, blokiramo, morda utrdimo, uporabimo itn.«, kot je poudaril Foucault v pogovoru za *Ornicar?*. (Foucault, 2008, str. 196) Odnos med elementi dispozitiva je »nekakšna igra, izmenjava mest, spreminjanje funkcij«, ki so spet lahko zelo različne. (Ibid., str. 194) Dispozitiv vključuje strategije sil in njihovih razmerij, ki podpirajo tipe vednosti in ki se medsebojno podpirajo. Vsak nov dispozitiv prinaša preureditev heterogenih elementov, drugačna razmerja sil, pa tudi druge strategije boja in odpora. Kar pa zadeva razmerje do znanosti, nam dispozitiv »ne omogoča razločiti resničnega od napačnega, ampak ločitev tistega, kar lahko uvrstimo v znanost, od neznanstvenega«. (Ibid., str. 197)

Foucault se najprej spopade z običajnim pojmovanjem seksualnosti kot nečesa zgolj biološkega in za vse enakega in postavi v ospredje načine in poti njenega proizvodjanja. Toda prvotno razlikovanje med spolnostjo kot primarno danostjo, na katero bi se nekako naknadno nalagala »formacija seksualnosti«, ni zdržalo resnega pretresa:

Na začetku je bila spolnost neka primarna danost in seksualnost se je pojavila kot nekakšna diskurzivna in institucionalna formacija hkrati, ki se je cepila na spolnost, jo prekrila in

52 O kompleksnem problemu prisile in produktivnosti oblasti ter Foucaultovi premestitvi poudarka na produktivnost in nekakšnem »foucaultovskem momentu pri Marxu« gl. Balibar (2015, str. 92–94).

celo zamračila – to je bila prva nit. Nato sem rokopis pokazal ljudem in čutil sem, da delo ni zadovoljivo. Tako sem zadevo obrnil. To je bila igra, kajti nisem bil povsem prepričan. Toda rekel sem si: ali ni spolnost, ki se nam zdi kot neka instanca s svojimi zakoni, prisilami, na podlagi katere se definirata tako moški kot ženski spol, ali ni to nasprotno nekaj, kar je dispoziitiv seksualnosti šele proizvedel? Diskurz seksualnosti se sprva ni oprl na spolnost, ampak na telo, spolne organe, užitke, na zveze in medsebojna razmerja itn. (Foucault, 2008, str. 210)

Poudarek na *proizvajanju* je nasprotje represivne hipoteze. »Običajno se reče, da je meščanska družba zatirala otroško seksualnost. [...] Toda učinek je bil ta, da so staršem vtepli v glavo, da predstavlja temeljni problem [...] za vzgojo prav spol njihovih otrok, ter vtepli v glavo otrokom, češ da je njihov odnos do njihovih lastnih teles in do lastnega spola temeljni problem zanje same.« (Foucault, 2008, str. 65) Seksualnost ni posledek represije in s tem povezane represivne oblasti, ampak je »pozitivni proizvod oblasti«. Kar naprej moramo ponavljati, »kot sem že stokrat ponovil«, poudarja Foucault, da zgodovina seksualnosti ni zgodovina represije; seksualnost je proizvod oblasti v veliko večji meri, »kot je bila oblast kdaj koli represija seksualnosti«. ⁵³ (Ibid.)

Scientia sexualis pomeni v primerjavi s prejšnjo *ars erotica* bistveno novost. *Ars erotica* je bila predvsem neka drža, ki razširja napotke in navodila za vpeljavo v seksualne prakse, veččine in rituale, namenjena pa je čim večjemu stopnjevanju užitka. (Foucault, 2010b, str. 70)

53 To zadeva tudi otroško seksualnost in njeno polimorfno perversnost, ki po Foucaultu ni ne Freudov izum ne diskontinuiteta, ki bi jo prinesla njegova nova znanost v razmerju do vseh prejšnjih. Tudi otroška seksualnost je proizvod znanosti, ki skrbi za »duše« otrok in vključuje nagovor zdravnikov, moralistov in pedagogov; več o tem in o Freudovem boju z religioznim diskurzom in seksualno moralo gl. Badiou (2005, str. 91 in nasl.).

Nasprotno pa je *scientia sexualis* znanstveni govor in znanstvena utemeljitev našega pojmovanja seksualnosti. To je proizvedena vednost o seksualnosti, ki stopi na mesto resnice, ki naj bi domnevno bila večna in univerzalna. Znanost povezuje seksualnost z resnico o seksualnosti in znanost o resnici užitka, ki hkrati proizvede »užitek v resnici užitka«. Učinek nove volje do vednosti je nov dispozitiv seksualnosti, ki vodi v drugačno razporeditev sil, ki je »silovitejša«, kot bi bila kdaj koli represija seksualnosti.

Nasprotno od tišine in skrivanja je treba povedati vse o sebi in razkriti resnico, ki je v zadnji instanci resnica o lastni seksualnosti. »Namesto iz splošnega priznanega zatiranja in iz nevednosti, merjene po tem, kar domnevamo, da vemo, moramo izhajati iz pozitivnih dispozitivov, ki proizvajajo vednost, množijo govore, uvajajožitke in tvorijo oblast [...] Skratka, gre za to, da se določijo strategije oblasti, ki so imanentne volji do vednosti.« (Foucault, 2010b, str. 72, prevod modificiran) Od vednosti do oblasti je le korak, ki pa že pripravlja naslednjega – korak k užitku v sami resnici užitka.

Tako Foucault nasproti hipotezi o zatiranju postavi »dispozitiv seksualnosti«. Raziskuje ga na ozadju treh prelomov ali »diskontinuitet«, ki so povezane z nastankom *scientia sexualis*. Nova znanost o seksualnosti nastopi kot prekinitev s praksami seksualnosti kot umetnosti. (Foucault, 2010b, str. 57 in 67) Namesto *ars amatoria*, ki je bila stoletja v ospredju govora o seksualnosti, prevzamejo zdaj to vlogo same znanosti, govor učenjakov in teoretikov ter priznanja »vseh nas«. Seksualnost postane vprašanje, kako se o njej govori v instituciji in kako postane konstitutivni del znanstvene resnice in s tem povezanega medicinskega reda. Hkrati pa postane problem nas samih in našega izpovedovanja v prvi osebi ednine.

Druga velika novost *Volje do vednosti* je biopolitika, ki se namesto individua in njegovega telesa obrne k prebivalstvu. Pred nastopom dispozitiva seksualnosti je oblast temeljila na prisvajanju dela, teles

in tudi življenja podrejenih posameznikov, nova oblast pa temelji na upravljanju samega življenja. Anatomske politike telesa individuumov je dodana nova skrb za vse prebivalstvo, za njegovo zdravje in boleznine, rojevanje in umrljivost, prehranjevanje in stanovanjske razmere, ne nazadnje pa za samo seksualnost. »Seks predstavlja hkrati dostop do življenja telesa in življenja vrste,« sklene Foucault. »Služi nam kot matrica discipliniranja in kot načelo reguliranja.« (Foucault, 2010b, str. 139)

Discipliniranje telesa tako dopolni drugi pol, ki ga prinašata vodenje in upravljanje populacije in ki ga Foucault raziskuje kot biopolitiko. Individualno psihoanalizo pri Freudu nadaljujejo njegovi spisi o družbi in religiji, novo znanost o seksualnosti pa razširja skrb za populacijo in skrb za zdravje vsega človeštva. In tako kot Freud povezuje individualno klinično sliko prisilne nevroze, ki je kot vsaka nevroza negativne seksualne perverzije, z religijo kot skupinsko nevrozo (Freud, 2007, str. 12), tudi biopolitika ne pozablja na seksualnost, umešča jo celo v samo vezivo družbenosti: »Zdravje, potomstvo, rasa, prihodnost vrste, vitalnost družbenega telesa – oblast govori o seksualnosti in se obrača k seksualnosti.« (Foucault, 2010b, str. 141)

Foucaultova *Zgodovina norosti* je bila »monolog o norosti«, ki je pomenila tišino norih in izključenih in s tem povezano »odsotnost dela«. *Zgodovina seksualnosti* pa je zgodovina *scientia sexualis*, ki podpira prakse govorjenja in izpovedovanja o lastni seksualnosti ter na tej osnovi proizvaja resnico o nas samih. (Foucault, 2010b, str. 69) Odločilen je prav poudarek, da je ta resnica proizvedena in da je prav resnica o sami seksualnosti.

Kot bomo videli, je seksualnost tudi glavna Freudova epistemološka skrb, ki zadeva etiologijo »norosti«, toda njegova pot je drugačna kot pri Foucaultu in vodi v do tedaj povsem neznane razsežnosti znanstvenega raziskovanja.

Rojstvo psihoanalize: talking cure in Freudova kraljevska pot

Čeprav sta metoda raziskovanja in epistemologija proizvodnja konceptov drugačni, pa je resnica o seksualnosti videti kot skupna poglavitna preokupacija, ki povezuje Foucaulta s Freudom in ki jo je mogoče izpeljati pri Foucaultu iz novega znanstvenega govora o seksualnosti in tehnologije priznanja, pri Freudu pa iz psihoanalitične terapije kot *talking cure*, ki jo poznamo iz zgodnjih *Študij o hysteriji*. (Freud in Breuer, 2002, str. 72) Že izumiteljica zdravljenja z govorjenjem, ki je bila v terapiji pri Freudovem sodelavcu Josephu Breuerju, je vedela, da je zdravljenje hkrati tudi *chimney sweeping* in da ni govorjenja brez seksualnosti, kadar je v igri norost, in, kot moramo takoj na začetku dodati, Freudova ženskost. (Ibid.)

Freudovska revolucija ima svoje rojstno mesto. Toda to ni iznajdba nezavednega, ki bi bila zvedljiva na diskurzivno in nediskurzivno konstitucijo novega objekta vednosti. Rojstno mesto psihoanalize je hysterija, ki jo zdravi sam Freud, in zdravi jo prav tako, da rojeva psihoanalizo kot novo znanost in nevarno metodo brez precedensa. To pa je »genealoška« metoda, ki zadeva telo: psihoanaliza je zdravljenje, v katerem Freud histeričarki »posodi telo« in izkuša njene simptome na lastnem telesu. (Felman, 1993, str. 118)

Freud lahko rodi psihoanalizo prav iz hysterije, morda bi lahko – namesto Nietzschejeve glasbe – dodali rojstvo hysterije »iz duha govorice«, ki jo najprej raziskuje kot konverzijo psihičnega »problema« ali histeričnega »vprašanja« v telesni simptom. Beseda konverzija ne pomeni, da bi imeli na eni strani *res cogitans* in na drugi *res extensa* in bi se bolezen iz prve preprosto prevedla in konvertirala v drugo. Tako kot je v *Interpretaciji sanj* smisel sanj samo pretvarjanje in delo sanj, premestitev, zgostitev in popačenje kot tako, je tudi histerični simptom konverzija, ki je ni mogoče izpeljati kot nekaj naknadnega in sekundarnega. Teorija konverzije poskuša odpraviti dualizem in se

usmerja na histeričarkino »izgubo telesa«. (David-Ménard, 1989, str. 29 in 103) Histeričarkin problem, izražen v obliki vprašanja, ali je moški ali ženska, Freud razbira iz njenega telesnega vpisa, ki nima nobene zveze z anatomijo, in povezuje s simptomi, ki segajo od histeričnega kašlja, pareze ali paralize, histeričnih motenj vida, sluha ali govora do histeričnega velikega napada ali pa veliko bolj skromnih histeričarkinih drobnih absenc. Medicinsko anatomijo podvoji neko drugo telo, telo histeričnih simptomov, ki bolj kot anatomski znanosti sledi ljudskim predstavam o telesu in etimologiji fantazijskega sveta.⁵⁴

Kar pa je za psihoanalizo bistvenega pomena in kar postavi Freud v samo jedro svojega odkritja, je vprašanje s tem povezane ženskosti in njene razlike od moškosti. Freud ji epistemološko podeli mesto uganke, ki jo definira kot *uganko ženskosti*, ki ni neposredno povezana s skrivnostjo seksualnosti, kakor jo raziskuje Foucault.

Freud torej histerijo, ki je bolezen vpisa zapeljevanja ali travme v telo mlade ženske, analizira kot vprašanje ženskosti, ob katerem se lahko rodi psihoanaliza. Bodisi da so Freudove pacientke neporočene ženske ali mlade vdove, bodisi da so bile objekt realnega seksualnega napada ali fantazijske reminiscence, realnosti katerih Freud nikoli ne zanika; najsi je torej problem premalo ali preveč seksualnosti, v vsakem primeru je to problem same seksualnosti.⁵⁵ (Bahovec, 2017, str. 27)

54 Iznajdba psihoanalize ima svojo telesno ceno, ki jo plačuje tudi sam Freud. Morda bi lahko tvegali, da je telo histeričarke simetričen in obrnjen lik Freuda kot izumitelja psihoanalize, čeprav lahko primerjava le posredno meri na Foucaultovo postavitev kraljeve presežne oblasti za negativ pomanjkanja oblasti na telesu obsojenca. (Foucault, 2004, str. 37) Z epistemološkega vidika so simptomi histeričarke, ki postanejo predmet Freudove identifikacije v transfernem odnosu, videti kot druga stran in hkrati pogoj za freudovsko revolucijo v znanosti.

55 S tem je povezano tudi vprašanje seksualnosti in hkrati deseksualizacije histeričarke oziroma »histerizirane ženske«, česar se Foucault loteva predvsem v kontekstu historizacije same histerije in njenih zgodovinsko nastalih oblik, opozori pa tudi na problem recipročne povezanosti ženskega devištva in prostitucije. (Forrester, 2009, str. 73)

Freud prav tako izpostavi osnovno izbiro, ki jo ponuja klinika, izbiro med nevrozo ali materinstvom, eno in drugo pa lahko nadomesti tisto, kar je Freud poimenoval kot – za žensko ne preveč obeta-ven – kompleks moškosti. Ženska je tudi pri Freudu postavljena kot negativ ali zrcalo moškega. »Normalna ženskost« se – v nasprotju s histerijo in nevrozo – izteče v psihoanalitično vpeljano instanco ma-tere in materinstva:

Iz tega izhajajo tri razvojne smeri; ena vodi k inhibiciji se-ksualnosti ali k nevrozi, druga v spremembo značaja v smislu kompleksa moškosti, končno zadnja do normalne ženskosti. [...] Identifikacija ženske z materjo nam razkriva dve ravni: predojdipsko, ki sloni na nežni navezanosti na mater in si jo vzame za vzor, in kasnejšo iz ojdipskega obdobja, ki hoče ma-ter odstraniti in prevzeti njeno mesto ob očetu. Obe puščata mnogo nastavkov za prihodnost in upravičeno lahko rečemo, da v času razvoja nobena ne bo povsem presežena. Toda za prihodnost ženske je odločilno obdobje nežne predojdipske na-vezanosti; v tem obdobju se pripravlja pridobitev tistih last-nosti, s katerimi bo pozneje zadostila svoji vlogi v seksualni funkciji in stregla svojim neprecenljivim socialnim nalogam. (Freud, 1995, str. 149 in 154)

Kljub temu da Freud človeške seksualnosti ne zamejuje na repro-dukcijsko vrsto, v svoji razpravi o treh usodah ženske postavi za model normalne ženskosti materinstvo, ki se razvije iz »nežne navezani-sti« na lastno mater. Prvi dve usodi ženskosti sta za Freuda nevroza, katere prototip je ženska histerija, in kompleks moškosti, ki prina-ša skrb zbujajočo odklanjanje feminine identifikacije in prav tako kot že sama nevroza pomeni in vodi v psihopatologijo. Nobena od Freudovih poti v ženskost ni videti posebej daljnosežna pa tudi sam

Freud nima o njih veliko povedati: »Če hočete izvedeti o ženskah kaj več,« sklene Freud svoje novo predavanje za uvod v psihoanalizo, potem »razmislite o lastnih izkušnjah«, prisluhnite pesnikom, ki so si z uganko ženskosti ubijali glavo od nekdaj, ali pa »počakajte, da vam bo znanost ponudila boljše odgovore.«⁵⁶ (Freud, 1995, str. 154–155)

Psihoanaliza v zgodovinskem smislu ni zgodovina človeštva, tudi ne heglovska fenomenologija kot filogeneza in ontogeneza človeškega duha, ampak veliko manj pretenciozna zgodovina bolezni, *Krankheitsgeschichte*, in njenega zdravljenja, iz katerega Freud izpeljuje vse, kar ve. To je posamična anamneza Freudovih pacientk in njihovega razvoja od zgodnjega otroštva naprej, ki v psihoanalizi nadoloča tako človekovo »generično bistvo« kot »družinske romane nevrotikov«, s pomočjo katerih življenje v družini in odnos otrok do staršev pozneje raziskuje sam Freud (2006, str. 41). Logika histerije je logika telesa, ki ni biološka – ne biološka in tudi ne psihosomatska – danost, ampak ima zgodovino, ki jo izpričuje njena telesna materialnost. Logika histeričarkinih simptomov je logika telesne cene bolezenske zgodovine. Ena od poti za njeno raziskovanje so otroške seksualne zlorabe ali zapeljevanja v adolescenci, med katere sodi tudi razvpit prizor ob jezeru, v katerem gospod K. seksualno zapeljuje Freudovo pacientko v bolezenskem poročilu iz časa njegove *Interpretacije sanj*. To je bila Freudova Dora, ki je dobila status njegovega vodilnega primera histerije. (Freud, 2017, str. 12)

Sanje so privilegiran teren psihoanalize, na katerega se po začetku s histerijo upre Freudov pogled. Psihoanaliza raziskuje neksus sanj in histerije, ki ga v *Interpretaciji sanj* Freud izpostavi v vzorčnem primeru lastnih sanj in njihove povezave z neznanim in nezavednim. (Freud, 2001, str. 118) Freudove »Sanje o Irmini injekciji« so njegove lastne sanje o tem, kako Freud zdravi histeričarko, in hkrati sanje

56 Več o Freudovem vprašanju *Kaj hoče ženska?* in o njegovih treh odgovorih gl. Bahovec (2007, str. 92).

o samem rojstvu psihoanalize, pogoj možnosti za to rojstvo pa sta histerija in histerični vpis v telo. »Po do konca opravljeni interpretaciji je mogoče ugotoviti,« sklene Freud, »da so sanje izpolnitev želje.« (Freud, 2001, str. 127) To je očitno, toda nič manj ni očitno, da se mora Freud ustaviti prav tam, kjer naleti na problem lastne vpletenosti, čeprav je prav to tisti temeljni kamen psihoanalitične znanosti, po kateri se razlikuje od vseh drugih:

S tem sem interpretacijo sanj končal. [...] V sanjah neko dejansko stanje postane tako, kakor bi si ga želeli; njihova vsebina je torej izpolnitev želje in njihov motiv želja. – Toliko je očitno. Toda z vidika izpolnitve želje mi postane razumljiva še marsikatera podrobnost. [...] V resnici opazim, da te razlage Irminih bolečin, ki se ujemajo v tem, da me poskušajo opravičiti, med seboj niso povsem združljive, pač pa se celo izključujejo. Ves zagovor – te sanje niso nič drugega – živo spominja na moža, ki ga je sosed obtožil, da mu je vrnil poškodovan kotel: prvič, vrnil ga je nepoškodovanega, drugič, kotel je bil že preluknjan, ko si ga je sposodil, in tretjič, od njega si nikoli ni sposodil kotla. [...] Ne bom trdil, da sem v celoti odkril smisel sanj in da je njihova interpretacija brez vrzeli. Lahko bi se še dolgo zadrževal pri njih [...] Toda oziri, ki jih moram upoštevati, ko gre za moje sanje, so me odvrnili od tega, da bi jih interpretiral naprej. Kdor rad hitro obsodi tako zadržanost, naj kar sam poskusi biti bolj odkrit. (Freud, 2001, str. 127)

Freudove sanje o Irmini injekciji prinašajo rešitev uganke sanj. Sanje so izpolnitev želje, ključ zanje pa je analiza, ki jo opravi sam sanjavec prek lastnih prostih asociacij na posamezne elemente manifestnih sanj. V Freudovih lastnih sanjah, ki so vzorčni primer za analizo, je to sam Freud – Freud kot sanjavec, Freud kot zdravnik, Freud kot znanstvenik

in, kot izvemo iz analize, Freud *ad hominem*, vpleten v vsakdanje družinsko življenje in praznovanje ženininega rojstnega dne. (Freud, 2001, str. 115) Ne nazadnje pa so to sanje o rojstvu same psihoanalize.

»Seksualnost ni politično korektna«

Zdaj bi se lahko vprašali, kaj natančneje pomeni Freudova kopernikanska revolucija kot »škandal« (Canguilhem, 2017, str. 143), ki ga prinaša *Interpretacija sanj* in v njej primer njegovih lastnih sanj kot vzorec ali paradigma in hkrati kot rojstvo same psihoanalize, v razmerju do Freudove »analitike seksualnosti« v *Treh razpravah o teoriji seksualnosti*.⁵⁷ (Freud, 1985) Freudova teorija seksualnosti je namreč trdno zakoreninjena v polarnosti otrok moškega ali ženskega spola, dečkov in deklic, ki jo je raziskoval kot spolno razliko ali *Geschlechtsunterschied*. (Freud, 2006, str. 119) V času po Foucaultovi *Zgodovini seksualnosti* je videti, da moramo prav v seksualnosti iskati Freudov drugi »ključ«; tako kot so bile zanj sanje »ključ za histerijo« in je poročilo o histeričarki Dori prvotno celo poimenoval »Sanje in histerija«, izdal pa ga je pet let pozneje kot *Odlomek iz analize primera histerije*. (Freud, 2017, str. 9) Lahko bi se vprašali, kako bi bilo mogoče na osnovi Freudove vpeljave »bipolarne« spolne razlike (ob hkratnem poudarjanju, da so vsa človeška bitja biseksualna) predelati zgradbo psihoanalitične teorije in določiti nova pravila za analitično prakso,⁵⁸ namesto da bi jo dodali kot točko na seznam ugovorov

57 Natančnega canguilhemovskega raziskovanja konceptov teorije seksualnosti in njihovega rojstva se je lotil Arnold I. Davidson v svoji analizi Freudovih *Treh razprav o teoriji seksualnosti*. (Davidson, 2001, str. 66–92)

58 V Lacanovih terminih bi to vključevalo predvsem »Pomen falosa« iz *Spisov* in formule seksuacije iz *Seminarja XX* (Lacan, 1994, str. 233 in 1972, str. 63), v »psihoanalizi in feminizmu« pa je v ospredju širši diapazon raziskovanj in povezovanj. (Mitchell, 1974, str. 248; Gallop, 1982, str. 1; Rose, 1986, str. 49; Felman, 1993, str. 2; Irigaray, 1996, str. 115 in 2008, str. 129; Bahovec et al., 2017, str. 131; Bahovec in Mesec, 2018, str. 111)

psihoanalizi, ki ni drugega kot ena od mnogih oblik oblasti in neposredni podaljšek pastoralnega izpovedovanja.

Poleg razločevanja zavesti od nezavednega ali jaza od onega, ki ni bilo utemeljeno v seksualnih nagonih in njihovih »usodah«, je Freud vpeljal tudi neko drugo cepitev. Mehanizem, na osnovi katerega nastanejo tvorbe nezavednega, je Freud pojasnjeval kot *Verdrängung* ali potlačitev in pomeni odstranjevanje iz zavesti na neko drugo prizorišče, ki ga utrjujeta odpor in cenzura, ki preprečuje vrnitev potlačenega. Toda primeri seksualnih perverzij so mu vse bolj pritrjevali, da nečesa ni mogoče pojasniti kot potlačitev. Zato se je, sorazmerno pozno, odločil za vpeljavo novega mehanizma, ki ga je poimenoval *Verleugnung* ali utajitev in ki je bil ne le povezan s seksualnostjo, ampak ga je izpeljal iz osnovnih načel seksualnih perverzij in fetišizma kot njihovega prototipa: »V zadnjih letih sem imel priložnost analitično preučevati precejšnje število moških,« piše Freud, »katerih izbiro objekta je obvladoval fetiš.« (Freud, 2012, str. 403) Toda »odveč je pričakovati, da bi se ti ljudje zatekali k analizi zaradi fetiša« (ibid.), saj ga povečini ne občutijo kot simptom. Pomagati si moramo po drugi poti.

Od raziskovanja fetišizma kot seksualne perverzije, ki je natančneje opisan v metapsihološkem spisu »Fetišizem« iz leta 1927, je Freud naprej iskal razlago za notranjo cepitev zavesti, ki jo je bil prisiljen obravnavati ločeno od potlačitve. Kot je izpostavil v poznejšem spisu »Cepitev jaza v obrambnem ravnanju«, je bila v ospredju cepitev v dvoje ali *Zwiespalt*: »Uspeh je bil dosežen za ceno neke zareze v jazu, ki se ne bo nikoli zacelila, temveč se bo s časom še povečala. Obe nasprotni reakciji na konflikt se trajno ohranita kot jedro razcepa jaza.« (Freud, 2012, str. 412–413)

To je bila notranja cepitev jaza na osnovi dveh nekompatibilnih pozicij, opredeljenih na osnovi razcepa med prisotnostjo falosa in njegovo odsotnostjo. Soobstoj dveh nasprotujočih si prepričanj

je Freud pojasnil z besedo *Verleugnung* ali »utajitev«, ki jo je jasno razlikoval od osnovnega mehanizma potlačitve, eksplicitno navezal na telo in »psihične posledice anatomskih razlik med spoloma« in natančneje definiral v razmerju do kastracijskega kompleksa, ki poteka pri dečkih drugače kot pri deklicah in se pri njih in drugih pomembno razlikuje. (Freud, 2006, str. 119)

V seksualni perverziji se soočamo s cepitvijo jaza, ki zadeva falos in ki je lahko prisoten ali odsoten. Fetiš je nadomestek za odsotni falos, ki pa ga moramo, kot pričajo otroške seksualne teorije in klinične slike nevrotikov, razumeti v okviru infantilne seksualne organizacije. To pomeni, da je v otroških seksualnih teorijah in fantazijskem življenju falos premeščen z očetovega na materino telo, kjer je definiran kot odsoten. Otrokova mati nima falosa, in vendar se hkrati predpostavlja, da ga ima; otrok, deček ali deklica, misli in verjame, da mati poseduje falos. A že v prvem bežnem pogledu na ženske genitalne organe, najpogosteje v skupni otroški igri, postane popolnoma jasno, da deklice nimajo moškega spolnega organa. Sklep pa se glasi: torej je moral biti odstranjen in so najbrž deklice kastrirane ali pa se bo »cenjeni organ« razvil pozneje. (Freud, 2006, str. 126–127) Kljub očitni vidni evidenci nezavedno prepričuje, govori skozi njegov ali njen jaz in vztraja pri nasprotnem – da materi nič ne »manjka«.

S tem je seveda povezano veliko problemov. Freudovo izhajanje iz moškega spola je bilo velikokrat upravičeno postavljeno pod vprašaj. Toda ne smemo pozabiti na temeljno epistemološko dejstvo, da je Freud vedno izhajal iz spolne razlike. Ločeval je moške in ženske, kar je izpeljeval na različne načine. V spisu o psihičnih posledicah anatomskih razlik med spoloma je začel z naslednjim pojasnilom in konstatacijo o razliki, ki je hkrati asimetrija: »Ko smo raziskovali prve psihične oblike seksualnega življenja pri otroku, smo za objekt preučevanja zmeraj izbrali otroka moškega spola, majhnega dečka.

Menili smo, da mora biti dogajanje pri majhni deklici podobno, čeprav vendarle na določen način drugačno.«⁵⁹ (Freud, 2006, str. 123)

Freudova metoda je v tem pogledu enostranska in seveda izpostavljena kritiki. Kljub temu pa je izjemno pomembno, da ni pisal o *otroku nasploh* in človeku ali ljudeh nasploh, ampak je razvil svoje temeljne koncepte seksualnosti v raziskovanju moških in žensk, prav tako kot je pozneje Lacan spolno razliko povezal z vstopom »otroka« v govorico, Žižek tu nadaljuje in še podčrta s pomočjo svoje formule *Seksualnost ni politično korektna* (Žižek, 2018, str. 69) in poudari, da moramo prav tu nadaljevati z raziskovanjem. Vsekakor pa je treba ohraniti Freudov temeljni odmik od »človeka nasploh«, ki naj bi mu v teoriji razvoja ustrezal »otrok nasploh« in ki je domala neposredno povezan s težavo prav tistega humanizma, s katerim se spopada tudi sam Foucault.⁶⁰

Foucault in Freud

Foucault je napisal zgodovino norosti in zgodovino seksualnosti, ki sta obe tudi privilegirana tema Freudove psihoanalize. Ločeno predstavitev ene in druge v tem poglavju bomo poskusili v nadaljevanju raziskati v njunem medsebojnem razmerju, da bi lahko pokazali, zakaj bi Foucault moral upoštevati razliko med moškimi in ženskami, ki je pri Freudu vpisana v samo rojstvo psihoanalize in umeščena na samo presečišče norosti in seksualnosti.

59 Judith Butler opozarja tudi na pozabo samega »otroka nasploh« in posledični preskok v filozofskem mišljenju, saj je »primarni in utemeljitveni lik človeka moški lik [...]. Tako za Hobbesa kot za Marxa je človek že od začetka odrasel, [...] nastanek človeka je zastavljen, kakor da ne bi bil nikoli otrok [...], kakor da ne bi bil nikoli odvisen. [...] V tem smislu je individuum moškega spola.« Ta fantazija samozadostnosti omogoči, da se lahko »zgodba začne z brezčasno odraslo moškostjo«. (Butler, 2020, str. 37 in 42)

60 V četrtem poglavju bomo pokazali, kako je binarna razlika med moško in žensko pozicijo osrednjega pomena za Lacanovo vrnitev k Freudu prek »lingvističnega obrata« in kako botruje samemu vstopu v govorico.

Lahko bi rekli, da je bil Foucaultov odnos do Freuda ambivalenten. V predavanju o avtorju je Freudu dodelil mesto »vpeljevalca diskurzivnosti«, h kateremu se moramo – tako kot k Marxu – vračati (Foucault, 2008, str. 53), toda njegova zgodovina seksualnosti, kjer stopi v ospredje zgodovinsko proizvajanje seksualnosti, je videti domala imuna prav za Freudovo osrednjo problematiko spolne razlike kot take, zgodovinsko nastale, in na drugi strani anatomskih danosti in določil. Foucault obravnava seksualnost in razliko med spoloma skorajda v isti sapi. Priznanje seksualnosti, priznanje spola, priznanje kot tako je predstavljeno, kot da bi bilo zapopadljivo onstran razlik med moškimi in ženskami. Pri Foucaultu je norost zamejena s psihozo,⁶¹ seksualnost pa kakor da je vezana na človeka brez spola, a vendar bi v pofreudovskem univerzumu lahko dobila glavno vlogo prav spolna razlika, ki je problem današnjega časa. Čeprav Foucaultov človek ni abstrakten in ni človek večnega bistva, čeprav je individuum historično proizvedeni predmet Foucaultove genealogije, pa je ovit v tišino spolne razlike nekako tako, kot so bili v zgodovini norosti duševno bolni obsojeni na tišino lastne norosti.

Rojstvo psihoanalize se foucaultovsko »drži telesa«, ki je telo histeričarke in njene ženske seksualnosti, vendar pa iz Foucaulta tega ni mogoče razbrati. Kar zadeva histerijo, se prehitro zateče v historizacijo histeričarkinega telesa in se zadovolji z nekakšno periodizacijo, kdaj se je to zgodilo. Zato tudi ne more biti postavljena v središče njegovih genealoških analiz. V Foucaultovi zgodovini, ki sledi Nietzscheju in njegovi genealogiji, bi moralo histeriji pripadati privilegirano mesto, prav kar zadeva osrednjo zahtevo, da se mora genealoška raziskava »držati telesa«. (Foucault, 2008, str. 94) Histerija je videti pravzaprav kot zdravilo, morda najboljše, kar jih poznamo,

61 Spomnimo se znanih očitkov Freudu, da premalo upošteva psihoze in se preveč omejuje na nevroze; to sta tudi dve osnovni kategoriji duševnih obolenj. (Freud, 2012, str. 354)

proti spiritualizaciji in pravi farmakon za Nietzschejeve filozofe kot zaničevalce telesa, ki jih kritizira. Histerična ženskost pa je vodilo, ki lahko usmeri na pot onstran abstraktnega človeka in njegovega bistva, s katerim se je spopadal Marx in v igri pripoznanja in boja z njim v svojem nominalizmu sam Foucault. (Balibar, 2004, str. 297 in nasl.; Sardinha, 2015, str. 244 in nasl.)

Če si je Foucault zastavil za cilj napisati zgodovino seksualnosti, je »odsotni spol«⁶² velika težava in morda tudi njen glavni paradoks. Vsekakor bi ga veljalo vpisati vsaj med novejša raziskovanja Foucaultovih »točk herezije«, ki jim je Balibar podelil posebno mesto v njegovi konceptualni kreaciji in jih povezal tudi z njegovim pojmom *episteme* (Balibar, 2020b, str. 147), s katerim je v *Besedah in rečeh* zasnoval samo »arheologijo humanističnih znanosti« onstran humanizma, temelječega na abstraktnem človeku.⁶³ Toda namesto da bi se osredotočili na razpravo o humanistiki in na mesto psihoanalize v njej, lahko postavimo v ospredje samega Freuda kot izumitelja psihoanalize in tistega, ki je človeka, tako kot tudi otroka nasploh, razcepil po spolu, in na foucaultovskem terenu raziščemo konceptualne konsekvence.

Foucaultove težave s Freudom in problem, ki je s tem povezan, lažje vidimo, če ga beremo skozi Canguilhemova epistemološka očala in »diskontinuitete«. Foucault, ki ga je vedno zanimala psihologija in njena zgodovina, je dodobra pretresel tudi zgodovino »pozitivistične psihiatrije pred freudovsko revolucijo«. (Canguilhem, 1997,

62 Judith Butler in Catherine Malabou sta se lotili raziskovanja Foucaulta v kontekstu Heglovega gospostva in hlapčevstva (2010, str. 40 in nasl.), ki pa prav tako ne prebije »steklenega stropa« telesnosti brez spola. Videti je, da ima več možnosti za vključevanje »parcialne perspektive« spola Foucaultov Nietzsche, postavljen v kontekst teorije izjavljanja in njenega pomena za »feminizem in psihoanalizo«. (Bahovec in Mesec, 2018, str. 123; Regent, 2020, str. 260)

63 Aurélie Pfauwadel izpostavi pomen Foucaultovih »točk herezije« v svojem raziskovanju razmerja med Lacanom in Foucaultom, pri čemer se opre na analize Mathieuja Potte-Bonnevilla. (Pfauwadel, 2022, str. 103)

str. 26) Toda videti je, da se njegova nova zgodovina, ki se začneja v renesansi z velikim zapiranjem in sklone v 19. stoletju z nasprotnim institucionalnim ukrepom, kontinuirano nadaljuje vse do današnjih dni. Nasprotno pa se pri Canguilhemu izteče v nekaj povsem novega: v rez, ki ga pomeni Freudova iznajdba psihoanalize, in tisto, kar Canguilhem nekako proti Foucaultu obravnava kot freudovsko revolucijo. (Ibid., str. 23)

Zato se ne moremo zadovoljiti s Foucaultom, ki psihoanalitično terapijo opiše kot zgolj »taktično premestitev in preobrat v velikem dispozitivu seksualnosti«. (Foucault, 2010b, str. 125) Moramo se vrniti h Canguilhemu in mestu, ki ga pripiše psihoanalizi v zgodovini znanosti. Pri Canguilhemu je Freud že dobil mesto, h kateremu se je vredno vračati, in to prav tam, kjer je v igri najbolj imanentno foucaultovski kompendij idej: vpis v telo, geneza moderne duše in dispozitiv seksualnosti.⁶⁴

Psihoanaliza je revolucija, ki je v zgodovini znanosti upravičeno postavljena v zaporedje po Koperniku in Darwinu in ki jo odklanjajo zaradi »Freudove odkrite razprave o seksualnih zadevah«. (Cohen, 1985, str. 353) Psihoanaliza za Canguilhema pomeni škandal, ki v zgodovini in filozofiji znanosti prinaša prelom kar največjih razsežnosti. (Canguilhem, 2017, str. 143) To je tudi pomen Freudovega tretjega in zadnjega udarca človekovemu narcizmu, na osnovi katerega sam primerja svoje odkritje psihoanalize s Kopernikom in Darwinom:

Človeštvo je moralo v teku časa dvakrat prenesti, da ga je znanost hudo užalila v njegovem naivnem samoljubju. To se je zgodilo prvič, ko je izvedelo, da naša zemlja ni središče vesolja [...].

64 Nasprotna smer razmišljanja pa nakazuje nasprotno domnevo, da Foucault ni uvidel pomena spolne razlike in zato »ni mogel videti« psihoanalize kot preloma v zgodovini znanosti in velikega vpliva onstran nje.

*Drugič se je to zgodilo takrat, ki je biološko raziskovanje spod-
bilo domnevno človeško prednost v stvarstvu in mu odkazalo
izvor v živalskem svetu [...].Tretjič in na najbolj občutljivem
mestu pa bo prizadela človeško samoveličje današnja psiholo-
ška znanost, ki hoče jazu dokazati, da ni gospodar niti v lastni
hiši [...]. (Freud, 1977, str. 273–274)*

Kopernik je človeku pokazal, da ni gospodar vesolja, in Darwin, da ni vladar življenja na zemlji, Freud pa mu je pokazal, da tudi ne obvladuje lastne zavesti in svojega jaza. Človekov narcizem je na strani verovanja, da ima središčni in najvišji položaj v vesolju, na zemlji in da je tudi »gospodar v lastni hiši«. ⁶⁵ Da to ni tako, pa so natančno pokazale prav Freudove raziskave seksualnosti, brez katerih si psihoanalize ni mogoče zamisliti. ⁶⁶

To moramo zdaj dodati vprašanju, ali je Foucault »mislec diskontinuitete«, čemur se je sam postavljaj po robu. Vprašati se moramo, ali ni bil – morda pod vplivom zgodovine dolgega trajanja – prehitro pripravljen zabrisati konture prelomov tudi takrat, ko imamo kot pri Koperniku, Darwinu in Freudu opraviti z največjimi revolucijami v znanosti, ki pomenijo »škandal«, imajo kar največji domet tudi zunaj meja samih znanosti. (Cohen, 1985, str. 200; Bahovec, 1990, str. 3; Canguilhem, 2017, str. 143)

Kontekst zgodovine znanosti pa nam omogoča še drugo primerjavo. Prvi korak na tej poti so »Sanje o Irmini injekciji«, ki so sanje o rojstvu psihoanalize in hkrati samo njeno rojstvo. Freud jih

65 Več o tem gl. v knjigi *Kopernik, Darwin, Freud* (Bahovec, 1990).

66 Alexandre Koyré je poudaril pomen Kopernika in njegovega reza tako, da ga je primerjal s padcem Carigrada ali Kolumbovim odkritjem Amerike, ovrednotenju pomena Freudove revolucije v znanosti pa se lahko približamo po poti povezovanja Freuda s Kopernikom in Darwinom, kakor se mu je poskušal približati Canguilhem tudi takrat, ko je ocenjeval novost in veličino Foucaultove *Zgodovine norosti*. (Canguilhem, 1997, str. 24)

upravičeno postavi za vzorčni primer celotne impozantne zgradbe *Interpretacije sanj*, skozi očala Foucaultovih problematizacij pa lahko njegovo Irma postavimo tudi na mesto paradigme in *exemplarja*, ki ga je Agamben – ne brez Kuhna – razbral iz *Nadzorovanja in kaznovanja*, o čemer smo razpravljali v prvem poglavju. To je Foucaultov panoptik kot konkreten primer in hkrati obče pravilo, v katerem je utemeljen podnaslov knjige *Rojstvo zapora*. Prav to je tudi Freudova Irma: s svojimi histeričnimi simptomi nam kaže splošno pravilo povezanosti »normalnega in patološkega« v sanjah, ki so »normalen patološki pojav«, in odpira Freudovo izhodiščno vprašanje *Kaj hoče ženska?*. Hkrati pa je pacientka, v Freudovem arhivu imenovana Irma, poseben primer in kuhnovski »primerek« za način reševanja problemov v psihoanalitični znanosti, v singularnosti ne njenega lastnega, ampak nekega nadetega osebnega imena, ki si ga je izmislil sam Freud.⁶⁷

Sanje so *vzorčni primer*: vzorec sanj, vzorec njihove analize in vzorčni primer Freudove osebne in avtobiografske vpletenosti v formacijo psihoanalitičnih konceptov na samem rojstnem mestu psihoanalize. Tako kot pri Canguilhemu je Freudovo rojstvo najprej rojstvo koncepta, poleg tega pa je tudi rojstvo v Foucaultovem pomenu: rojstvo, ki v *Nadzorovanju in kaznovanju* povezuje princip in primerek panoptične oblasti, v *Interpretaciji sanj* pa rojstvo nezavedne sanjske želje. Primer posebne rabe pri Freudu še poudari zapis novega osebnega imena, ki je povezan z zdravniško diskretnostjo, nemara pa tudi s Freudovimi oziri o lastnem razkrivanju. (Freud, 2001, str. 127)

»Misliš,« piše Freud svojemu prijatelju Wilhelmu Fliessu, »da bodo nekoč na to hišo pritrdili marmorno ploščo s takim napisom: V tej hiši se je 24. julija 1895 dr. Sigm. Freudu razkrila skrivnost sanj.« (Ibid., str. 127) Iz te uredniške opombe na dnu strani je razvidno, da Freud

67 Freudovo razmišljanje o poimenovanju pacientk in pacientov najdemo v analizi Dore. (Freud, 2017, str. 13)

ve, da »dela revolucijo«. Z epistemološkega vidika je težko ugotoviti, zakaj mu ne bi poskusili slediti po tej poti in se istočasno vrniti k same-mu rojstvu, namesto da bi ga razglasili za del zgodovine oblasti, čemur se Foucault kljub lastni formuli »biti pravičen do Freuda« nekako ne more odpovedati.⁶⁸ Že brisanje meje med normalnim in patološkim, ki jo Foucault prizna Freudu, je dovolj velik korak za nadaljevanje ali prelom s »freudovskim človekom«, ki ga je vpeljal v *Rojstvu klinike*. Ta je že sam na sebi odmik od nerazcepljenega Človeka humanistike, če pa upoštevamo še Freudovo insistenco pri spolni razliki in vpeljavi dečkov in deklic v razlago »človeške seksualnosti«, pa se lahko obvarujemo tako poenotujočega humanizma kakor tudi feminizma. Freudova analiza »Sanj o Irmini injekciji« pa nas postavi še trdneje na to pot, saj so te sanje prav kot vzorec videti primerljive s paradigmo panoptika v samem rojstvu zapora, ki je nekaj nadvse pomembnega in prelomnega in kot pravo »Kolumbovo jajce v redu politike« (Foucault, 2008, str. 226) kaže model in zgled za reševanje problemov.

Seveda pa je med njima pomembna razlika: medtem ko oblast v panoptiku deluje samodejno in nenehno vzbuja občutek vidnosti, si v interpretaciji sanj česa takega ne moremo zamisliti, medtem ko je spolna razlika, ki ji Freud lahko sledi ob vpeljavi mehanizma utajitve in cepitve jaza kot posledice telesnih ali »anatomskih« razlik med moškimi in ženskami, videti kot pravi kažipot za nadaljevanje.

»Vendar pa moje branje Foucaulta ne zadošča niti za zasnitek odgovora,« nadaljuje Canguilhem svoje branje *Zgodovine norosti*, skromno kot vedno. (Canguilhem, nav. po Davidson, 1997, str. 34) Čeprav Canguilhem ne verjame, da bi lahko psihoanaliza Foucaulta kdaj koli zapeljala, tudi tedaj ne, ko je slavil prelom, povezan s Freudovim delom. (Ibid.) Ali se mu je odnos analiziranega do analitika res lahko zdel kaj drugega kot izpoved? Ali je zavrnitev kakršnega koli posega, s katerim

68 Foucaultovo opozorilo »biti pravičen do Freuda« je raziskal Jacques Derrida v spisu s takšnim naslovom. (Derrida, 1997, str. 57)

psihoanaliza utemeljuje lastno prakso, vedno povsem transparentna? Ali je za Foucaulta v psihoanalizi pripoznanje seksualnosti nekaj takega, kot je pripoznanje nezavednega? (Ibid.) Elementov za odgovor na ta vprašanja Canguilhem ni našel »ne v analizi Foucaultove filozofske poti v knjigi *Michel Foucault, Filozofska pot* Dreyfusa in Rabinowa« ne pri Jacques-Alainu Millerju »v njegovem pomembnem prispevku o Foucaultu in psihoanalizi na mednarodnem kolokviju leta 1988 *Filozof Michel Foucault*«. (Ibid., str. 41–42)⁶⁹

Tako je še danes. Razprave o Foucaultu in psihoanalizi se nadaljujejo, izhajajo posebne monografije in posebne številke revij (Birman, 2007; Lagrange, 2009; Laufer in Squerer, 2015, Pfauwadel, 2022), toda videti je, da epistemološko nadaljevanje Canguilhemo-vega odgovarjanja še ni ugledalo luči sveta.⁷⁰ Canguilhem, ki je pisal o *Zgodovini norosti* kot o velikem dogodku, je svoj uvod v zborniku *Misliti norost* posvetil prav Foucaultu in psihoanalizi. (Canguilhem, 1992, str. 41 in 1997, str. 34) Problem, na katerega je ves čas in vsem navkljub opozarjal in ki predstavlja glavno ločnico med njunim opusom, pa ostaja domala nedotaknjen. To je problem odnosa do Sigmunda Freuda in rojstva psihoanalize.

Nenapisana četrta knjiga: Ženska, histeričarka in mati

Morda pa bi Foucault spolno razliko vseeno upošteval, ampak do tega ni uspel priti v času svojega življenja? Po tej poti bi morda lahko našli primerno mesto za Foucaultovo »arheologijo psihoanalize«, ki je vključevala šest knjig prvotnega načrta *Zgodovine seksualnosti*, in

69 Klasična filozofska analiza Foucaultovega dela je v originalu izšla pod naslovom *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics* ali *Michel Foucault. Onstran strukturalizma in hermenevtike*. (Dreyfus in Rabinow, 1983)

70 Na področju »Foucaulta in psihoanalize« se raziskovanj lotevajo nekako ločeno oziroma izločeno iz enotnosti njegovega dela. (Birman, 2007; Lagrange, 2009; Allouch, 2015; Birman, 2015)

tako dopolnili Foucaultovo popotovanje od *Zgodovine norosti* prek *Rojstva klinike* in *Rojstva zapora* k *Zgodovini seksualnosti* z okrajšavo poti ali kratkim stikom prve in zadnje, norosti in seksualnosti, ki sodi k samemu jedru freudovske revolucije – njenega nietzschejanskega rojstva in freudovske diskontinuitete. Lahko pa bi jima tudi v poglobljeni arheologiji psihoanalize umanjalo tisto nadvse pomembno mesto, ki mu ga ni dodelil nihče drug kot Sigmund Freud. Če pa *Voljo do vednosti* že štejemo za arheologijo psihoanalize, kot je eksplicitno navedel sam Foucault, zakaj potem vanjo vključi tako malo referenc, in treba se je vprašati, »zakaj se teh [psihoanalitičnih] tem ne loteva bolj eksplicitno«. ⁷¹ (Forrester, 2009, str. 57)

Vemo, da je spolna razlika za Freuda razlika, »ki je anatomija ne more pojasniti«, tako da moramo psihične posledice anatomskih razlik obravnavati v njihovi avtonomiji, jih izpeljati iz kliničnih primerov in nadgraditi z metapsihologijo. Freudovemu pogumu moramo slediti natančno tja, kjer zadene ob veliko vprašanje psihoanalize, ki se glasi: *Kaj hoče ženska?* (Bahovec, 2007, str. 81) Videti je, da bi bil lahko prvotno to tudi Foucaultov načrt, ko je na zadnjo stran platnic *Volje do vednosti* zapisal knjigo *Ženska, histeričarka in mati* kot četrto knjigo svoje zgodovine seksualnosti, načrtovani v nič več in nič manj kot šestih delih. Čeprav Foucaultovega načrta ne poznamo dovolj, pa lahko seznam šestih knjig uporabimo kot jasno indikacijo za načrtovano vključitev »freudovske« problematizacije spolne razlike.

Ženska, histeričarka, mati: freudovski mehanizem vpisa norosti v telo, ki poseže onstran anatomije in medicinskega reda, bi lahko umestili na stran genealoškega razbiranja telesne cene iz histeričarkine bolezenske zgodovine. Prav lahko da bi bil tak načrt vključen v četrto knjigo Foucaultovega opusa iz zgodovine seksualnosti, ki

71 O »odsotnem« citiranju Freuda v *Volji do vednosti* kot »arheologiji psihoanalize« gl. Lacoste (2009, str. 129), Forrester (2009, str. 57) in Dolar (2010b, str. 128).

poveže ženskost s histerijo in materinstvom, ki pri Freudu nastopa kot nasprotna stran ali nekak negativ histerije. Zato je Foucaultov projekt s te strani videti imanentno in eksplicitno freudovski. Videti je, kakor da bi hotel tudi Foucault spregovoriti o treh usodah ženske ali treh poteh v ženskost, od katerih pa ni že za Freuda nobena posebej gratificirajoča ali celo odrešilna.

Po drugi strani pa žensko »vidi« in umesti v raziskovanje krščanske morale in »duhovne pedagogike krščanstva« (Foucault, 2010, str. 111), kar bi tudi prav lahko bila rdeča nit nenapisane knjige. »Za moderne družbe ni značilno to, da so seksu namenile prostor v sen-ci,« sklene Foucault uvodno poglavje o »spodbujanju h govorjenju« v *Volji do vednosti*, »temveč da so se zaobljubile kar naprej govoriti o njem, tako da so mu dale pomen *prave* skrivnosti.« (Ibid., str. 38) Toda v psihoanalitičnem *talking cure* pomeni govorjenje nekaj drugega – pomeni poskus, da bi prek nove metode prostih asociacij lahko prišel na dan vsaj del tistega, kar je bilo izrinjeno iz zavesti, pa čeprav v obliki nadomestnih tvorb in močno predelano in popačeno.

Model za iskanje načinov vpetosti v telo, ki je v psihoanalizi skupni imenovalec norosti in seksualnosti, je histerija, potem ko jo izmaknemo medicinskemu pogledu in histeričarki prisluhnemo. Histeričarka dobi v skladu z osnovnim pravilom psihoanalitične terapije navodilo, da je treba povedati vse, kar ji pade na pamet, naj bo to videti še tako nepomembno, nepovezano in irelevantno, Freud na mestu analitika pa je nekakšno zagotovilo, da jo bo prav to vodilo do nečesa pomembnega, morda tudi zdravilnega in potencialno osvobajajočega. Morda bi se Foucault res osredotočil na nakazano freudovsko pot, morda pa bi sledil v raziskovanju še kaki drugi poti ali pa bi utrdil pot »vrnitve v antiko«, ki sta ji posvečeni druga in tretja ter tudi četrta knjiga, ki je bila v pripravi za izdajo, preden je umrl. (Foucault, 2018 in 2020)

Kjer Freud sledi analizi histeričarke in pravilom psihoanalitične terapije, se Foucault loti njegovega slavnega primera histerije v »eksternalistični zgodovini« in ga umesti v širši družbeni kontekst. Tako se vpraša, kaj se je takrat dogajalo v medicinskem redu in njegovi pravni regulaciji, in ugotovi: »V trenutku, ko je Freud odkrival, kaj je Dorina želja, in ji omogočil, da se izrazi,« piše Foucault v *Volji do vednosti*, so se v družbi spopadali z instanco očeta in »pravno urejali izgubo očetovske pravice«. (Foucault, 2010b, str. 123) Tako kot je Foucault v zgodovini norosti Descartesovo izključitev norosti postavil ob bok nediskurzivni in institucionalni zgodovini zapiranja v umobolnico, zdaj v zgodovini seksualnosti bere klinične primere histerije, ki so rojstno mesto psihoanalize, in jih postavi ob bok zgodovini tistega časa in pravnega sankcioniranja v njej:

Na tej točki se vplete psihoanaliza: to je teorija o temeljni pripadnosti zakona in želje in hkrati tehnika za odpravljanje učinkov prepovedi tam, kjer ta zaradi lastne strogosti postane patogena. Psihoanaliza se v svoji zgodovinski pojavitvi ne more ločiti od splošnega mehanizma seksualnosti in drugotnih mehanizmov razločevanja, ki so ob njej nastali. S tega vidika je še vedno značilno vprašanje incesta. [...] V praksi pa si je psihoanaliza zadala nalogo, da pri tistih, ki so v položaju, da se zatečejo k njej, odpravlja posledice potlačitve, do katerih je ta prepoved lahko pripeljala; omogoča jim, da svojo krvoskrunsko željo izrazijo skozi govor. No, v istem obdobju so organizirali sistematičen lov na krvoskrunske prakse [...] V času, ko je incest po eni strani preganjan kot vedenje, se psihoanaliza po drugi strani zavzema za to, da ga spravi na dan kot željo in da pri teh, ki zaradi nje trpijo, odpravi strogost, ki ga zatira. [...] oče je bil po eni strani povsod odstranjen kot predmet obvezne ljubezni, po drugi strani pa, če je bil ljubimec, je bil po zakonu odstavljen. (Foucault, 2010b, str. 122–123)

Toda ta povezava s takratno zgodovino in pravnim sankcioniranjem ostane nekako shematska, brez resno obdelanega »internalističnega vidika«. Videti je, da Freudova invencija psihoanalize zadeva še neko drugo raven in sega onstran internalizma in eksternalizma v pisanju zgodovine znanosti (Canguilhem, 2017, str. 50), četudi ta v podobi arheologije raziskuje pogoje možnosti njenega rojstva in se posveča povezavi diskurzivnega z nediskurzivnim v dispozitivu same seksualnosti. Prav tu bi lahko s konceptom dispozitiva povezal »eksternalistično« analizo institucionalne psihiatrije in »internalistične« koncepte psihoanalize, a se tega ni postopil. V nasprotju s Foucaultom, ki razlike med moškimi in ženskami ne obravnava ne kot internalistično ne eksternalistično in ne kot diskurziven ali nediskurziven vidik norosti, pa tudi ne kot dispozitiv moderne seksualnosti, ki terja raziskovanje razmerij in »pozitivitet« (Agamben, 2007, str. 15), sam Freud insistira pri razliki med spoloma in rojstvu psihoanalize iz ženske histerije.

Zgodovinske okoliščine regulacije seksualnosti, na katere ob primeru Freudove Dore opozori Foucault, so pomembne, vendar kot eksternalistična zgodovina ne morejo odpraviti ali celo nadomestiti njene hibridizacije z internalistično zgodovino, ki jo naredijo vidno freudovska klinika in njegove analize primerov. Čeprav prinaša nov dispozitiv seksualnosti nov način povezovanja elementov v dispozitivu in sil v diagramu, in prav temu se posveča Foucault, pa tega ne poveže s Freudovim imenom. O dispozitivu seksualnosti je govoril z negotovostjo in se je ob njem »znašel pred problemom, ki ga še nisem povsem razrešil«, je zapisal (Foucault, 2008, str. 196)

Histerična nevroza je vzorčna klinična slika, ki lahko najbolje pokaže imanentno povezavo nevrotičnih simptomov z vsem, kar Foucault raziskuje v okviru svojega dispozitiva seksualnosti, a tega nikoli natančneje ne razvije. Nasprotno pa je Freud v seksualnosti videl jedrni problem »norosti« oziroma nevroz, ki se mu ni bil pripravljen

odpovedati v imenu nobene – ne seksualne ne kake druge – religiozne moralnosti. Zato je za njegovo psihoanalizo ključno vprašanje seksualnega razsvetljevanja otrok, za katerega bi morala poskrbeti moderna država in ki ne bi smelo biti prepuščeno duhovnikom. (Freud, 2006, str. 15)

Morda pa bi se Foucault v načrtovani knjigi posebej posvetil tudi družinski politiki. V ospredju Foucaultove zgodovine seksualnosti je nova *scientia sexualis*, poleg tega pa s tem povezan nov dispozitiv seksualnosti, ki vključuje tudi spremembe v sistemu poročnih pravil, dedovanja in pravnega reda. Sistem sklepanja zakonske zveze botruje iznajdbi zakonskega para, s katero postane družina »najbolj dejavno žarišče seksualnosti«. Namesto tišine norosti in »pogubne skrivnosti krščanstva« tako stopa v ospredje nova volja do resnice, ki »pripinja seksualnost na sistem zakonskega združevanja«. (Foucault, 2010b, str. 124) Meščanstvo sistem poročanja spremeni in opremi z novo seksualno moralo, ki po Foucaultu vključuje tudi psihoanalizo. Družina je le še en primer, ki po Foucaultu oporeka psihoanalitični »diskontinuiteti« in »zabriše konturo Freudovega reza«. (Miller v Foucault, 2008, str. 211) Čeprav Freud loči seksualnost od reprodukcije, pa po Foucaultovem prepričanju znova vpelje sorodstvo, zakon, prepoved incesta in »seksualno skrivnost izza nevroz in psihoz«, s čimer se vključuje v zgodovino norosti, iz katere še nismo izstopili (Foucault, 2008, str. 213–214), vključuje pa se tudi v zgodovino seksualnosti in njenih »diskontinuitet«. ⁷²

Osredotočenost na analizo pastoralne oblasti nas lahko navda z dvomi, da bi Foucault tudi v knjigi z imanentnim freudovskim naslovom v svojo zgodovino seksualnosti vpeljal psihoanalitične koncepte in epistemologizacijo. Morda pa moramo povezavo iskati na drugem terenu. V četrtem poglavju nas bo Foucaultova kraljevska pot

72 Več o tem gl. Miller (1988, str. 77–82); o povezovanju zgodovine in psihoanalize gl. Certeau (2016).

vodila v preiskavo njegovega pojmovanja »priznanja«, v katerega je vpisal kontinuiteto Freudove psihoanalize z dolgo zgodovino pastoralne oblasti in »izpovedovanja z govorjenjem«, ki se mu postavlja po robu Foucault. Poiskali bomo govorne taktike in strategije za izhod iz ujetosti v oblastna razmerja najprej v širšem kontekstu odgovora na vprašanje o razsvetljenstvu, v nadaljevanju pa v Foucaultovi »vrnitvi k antiki«, ki je zaznamovala obdobje poznega Foucaulta in njegove etike, in izpostavili osrednjo vlogo raziskovanja neustrašnega govora ali grške *parrhesie* v zadnjih dveh letih njegovega življenja.

Vrnitev k antiki posredno prinaša tudi »vrnitev subjekta«, ki ga bo mogoče raziskati onstran psihologizma⁷³ in kot »subjektivnost v govorici« in – kot bomo pokazali – v njenem tesnem razmerju do »subjektivnosti v psihoanalizi«, ne nazadnje pa tudi v odgovarjanju na vprašanje *Kaj je razsvetljenje?*, ki poleg tega, da meri na zgodovino z vidika sedanjosti in aktualnosti, vključuje tudi nagovor »nas samih« in naše subjektivne vpetosti v samo formo vpraševanja.

73 Kot poudari Laurent Sutter, je Foucault v raziskovanju antike in prvih stoletij krščanstva razlikoval dva vidika »norme sebstva«, ki izhajata iz resnice in iz realnosti; prvi vodi k vzgajanju prek niza raznih praks, od gimnastike do pisanja prek meditacije o smrti, namenjenim »obvladovanju tega, kar smo«, drugi vidik pa se pojavi z »introspektivnim obratom prvih stoletij krščanstva«, ko stopi v ospredje »resnica o tem, kaj smo, v razmerju do božjega pogleda«. (Sutter, 2021, str. 26–27)

IV. KAJ JE RAZSVETLJENSTVO?

Kant in Foucaultova tri vprašanja

VPRAŠANJE *KAJ JE RAZSVETLJENSTVO?* je bilo prvič zastavljeno v *Berlinskem mesečniku* leta 1784. Med mnogimi drugimi je nanj odgovoril tudi Immanuel Kant, dvesto let pozneje pa se je h Kantovemu odgovoru vrnil Michel Foucault. (Foucault, 2007, str. 49 in 2008, str. 251) Kantov odgovor pomeni za Foucaulta novi način vpraševanja, ki je usmerjen v sedanjost in vprašanje, kaj se dogaja zdaj. Prav tako pa je usmerjen v aktualnost in vprašanje, kaj je sam ta »zdaj«. Filozofija se sprašuje o zgodovini, ne da bi se spraševala o izvoru ali usmerjenosti k cilju, dovršitvi in teleologiji; odreče se enotnosti in sistemskosti zgodovine, ne da bi se odpovedala pomenu nekakšne »trezne normativnosti«. (Fiamini, 1997, str. 19) Vprašanje o razsvetljenstvu tako nadaljuje Foucaultovo transformacijo zgodovine in njegovo antiteleološko usmerjenost.

Kantovski odgovor pa je predvsem gesta, ki utemeljuje modernost kot spraševanje o njej sami. V ospredje ne postavlja pojma modernosti, ampak »modernost kot vprašanje«, ki ni usmerjeno v novo, ampak v »zdaj«, tako kot tudi ni nadaljevanje tradicije, ampak širjenje sedanjosti, osredotočeno na našo aktualnost v njej:

Kaj se dogaja danes? Kaj se dogaja zdaj? Kaj je ta »zdaj«, znotraj katerega smo eni in drugi; in kdo določa trenutek, v katerem pišem? Ni prvič, da najdemo v filozofskem

razmišljanju sklicevanja na sedanjost, vsaj kot na določeno zgodovinsko situacijo, ki je lahko vredna tudi za filozofsko razmišljanje. Navsezadnje se Descartes, ko na začetku Razprave o metodi razlaga svojo pot in svoje filozofske odločitve, ki jih je sprejel obenem zase in za filozofijo, povsem eksplicitno sklicuje na nekaj, kar lahko štejemo za zgodovinsko situacijo na področju spoznanja in na področju znanosti v njegovi lastni dobi. Toda pri tovrstnih sklicevanjih gre vedno za to, da se v konfiguraciji, ki je označena kot sedanja, najde motiv za neko filozofsko odločitev. [...] Zdi se mi, da je vprašanje, na katero odgovarja Kant [...], drugačno. [...] Vprašanje se nanaša na to, kaj ta sedanjost je, najprej se nanaša na določitev nekega elementa sedanjosti, ki ga je treba spoznati, razložiti, dešifrirati med vsemi drugimi. (Foucault, 2007, str. 49–50)

Zgodovina, sedanjost in trenutek: z vprašanjem o razsvetljenstvu nastopi drugačen odnos do časa in do same zgodovine, česar pred Kantom in pred filozofijo razsvetljenstva ni mogoče razbrati. Prav tako pa je to tudi vprašanje subjektivnosti, lastne vpetosti v dogodek, ki smo mu priča. »Gre namreč za to,« nadaljuje Foucault, »da pokaže, v čem in kako je tisti, ki govori kot mislec, kot učenjak, kot filozof, sam del tega procesa [...], v katerem se torej znajde kot člen in akter obenem«. (Foucault, 2007, str. 50) Odgovor na vprašanje o razsvetljenstvu je najprej odgovor na čas, v katerem živimo, prav tako pa je tudi odgovor o subjektivnosti, ki je vpeta v ta čas, kot nekakšna »subjektivnost v razsvetljenstvu«, vtem ko dobi tisti, ki govori, v tem procesu določeno vlogo. Časovni definiciji se pridruži pripadnost govorca; vprašanje o razsvetljenstvu je »vprašanje o sedanjosti kot filozofskem dogodku, ki mu pripada filozof, ki govori o njem«. (Ibid.) V izhodiščnem poudarku, ki je namenjen

sedanjosti, Foucault izpostavi tudi filozofijo kot govorico in status filozofa kot govorca, ko poudari, da filozof »problematizira svojo lastno diskurzivno aktualnost: aktualnost, ki jo izprašuje kot dogodek, katerega smisel, vrednost in filozofsko enkratnost mora izreči in v kateri mora hkrati najti svoj lastni razlog obstoja in temelj za tisto, kar izreka«. (Ibid.)

Toda najprej moramo raziskati, kako je samo razmerje govorca do govorenega vpeto v mrežo oblastnih razmerij in kako bi se bilo mogoče izviti iz nje s pomočjo »kritične zgodovine mišljenja«. (Lüsebrink, 2020, str. 562) Kot lahko razberemo iz Foucaultovega zgodnejšega predavanja o vprašanju *Kaj je kritika?* iz leta 1987, je problematika kritike najprej povezana s problematiko oblasti in mogočega odpora. V človeški zgodovini je to vprašanje odnosa do avtoritete, sprva predvsem odnosa do cerkvene avtoritete in do kritike *Svetega pisma*. V tem odnosu se je težnja, da ne bi bili toliko vladani, prepletala z zahtevo »ne sprejeti takih zakonov, ker so nepravilni«. (Foucault, 2016, str. 644) Tako je odgovor na vprašanje o kritiki vključeval tudi težnjo po kritični drži, osredotočeni na problematiko dominacije, in »snop odnosov, ki oblast, resnico in subjekt vežejo med seboj«. (Ibid., str. 649; Lüsebrink, 2020, str. 570)

Vprašanje o kritiki je torej vprašanje o »subjektu in oblasti« kot osrednji problematiki genealogije, ki se ji pri poznem Foucaultu pridruži problematika razmerja med subjektom in resnico in tega, o čemer je treba govoriti in se izpovedovati.⁷⁴ Tako se kritika sooča z oblastjo in vladanjem, toda z njima se sooča v specifičnih zgodovinskih oblikah, ki jih Foucault razbira genealoško: skozi prizmo telesne cene zgodovinskih dogodkov. Zato se natančnejša formulacija glasi: »Kako ne biti vladan *tako*, s tem, v imenu teh principov,

74 Poleg tega pa se Foucault vse bolj pogloblja v razmerje med subjektom in resnico, ki bi bilo kaj drugega kot zgolj izpovedovanje, povsem ujeta v oblastno razmerje; več o tem gl. v podglavju o neustrašnem govoru. (Gl. sp., str.143)

v skladu s takšnimi cilji in s takšnimi postopki, ne tako, ne za to, ne od njih.« (Foucault, 2016, str. 647)⁷⁵

Foucaultovo vprašanje o kritiki, ki ga je v letu smrti ponovno aktualiziral kot vprašanje o razsvetljenstvu, se tako umešča v problemsko križišče treh vprašanj: od predavanja o kritiki do dveh vprašanj, ki povezujeta filozofijo z zgodovino, razsvetljenstvo kot držo pa z vprašanjem, ki terja odgovor nas samih o nikomer drugem kot o nas samih. V tem odgovarjanju ne moremo več govoriti v imenu koga drugega ali namesto drugih. Govorimo lahko le v lastnem imenu, v prvi osebi, kot *mi sami*. Prav v to presečišče se projicira zahteva po razsvetljenstvu. Usmeriti se moramo tako, da bi nam šlo bolje od zdaj naprej (Foucault, 2007, str. 51), sprememba na bolje pa pomeni, da bi morale biti podrejanja čim manj in da je to problem nas samih, in v to spremembo smo »subjektivno« vpleteni.

Foucaulta so dolgo brali kot kantovstvo brez transcendentalnega subjekta, medtem ko je strukturalizem veljal za »smrt subjekta« in antihumanizem v nemara kar najslabšem pomenu besede. V nasprotju s Kantovimi vprašanji o tem, kaj morem vedeti, kaj moram storiti in kaj smem upati, so Foucaultova vprašanja – po sledih, analognih Kantovim⁷⁶ – usmerjena proč od brezčasnosti k sedanjemu trenutku, v zgodovinski presek kontinuuma in prečni prerez skozi univerzalnost, ki odpira pot do naše aktualnosti. (Foucault, 2007, str. 51)

Foucault je v dveh predavanjih o razsvetljenstvu ob dvestoti obletnici izhajal prav iz razsvetljenstva kot kritike, opredeljene kot *kritična*

75 Kot poudari Linda Zerilli, Foucaultova kritika kot »umetnost ne biti vladan« ne zavrača oblasti kot take, ampak se osredotoči na razlikovanje med različnimi oblikami oblasti. (Zerilli, 2019, str. 39) Na omenjeno povezavo subjektivacije in podrejanja kaže analiza terminov *subjectus* in *subjectum*. (Balibar, 2017, str. 40)

76 Četrto vprašanje *Kaj je človek?* se je pojavilo na nemških univerzah v 20. stoletju, na osnovi česar se je v drugi polovici stoletja v Nemčiji in Franciji razvila razprava o možnosti filozofske antropologije in povezovanju z antropologijo, kar je Althusser označil kot »teoretski humanizem«. (Balibar, 2017, str. 309)

ontologija nas samih. (Foucault, 2008, str. 257) Zato se moramo vprašati, ali bi lahko po tej poti stopili ven iz obdobja razsvetljenstva proti razsvetljenemu obdobju, ki si ga ne gre zamišljati kot nastop novega obdobja, ampak predvsem kot cilj, a ne v običajnem pomenu besede. Zamišljati si ga moramo kot cilj in hkrati kot tisti onstran samega cilja, ki pokaže notranje razcepljeno pozicijo in distanco do samega sebe in se postavi po robu odsotnosti in »negativnosti« kot izhodišču in osnovnemu principu.

Tako kot Kantov je tudi Foucaultov izhodiščni problem nezmožnost uporabe lastnega razuma. Kant jo je definiral v odnosu do avtoritete duhovnika, zdravnika in učitelja kot nezmožnost upreti se kateri koli teh avtoritet. Razsvetljenstvo pomeni, da se namesto na zunanjo avtoriteto lahko opremo le na lastni razum in si »drznemo vedeti«, kakor se glasi zapoved samega razsvetljenstva. *Sapere aude!* je geslo razsvetljenstvu, v času, ki še ni razsvetljeno obdobje, ampak pomeni stanje nezrelosti in nedoletnosti, ki si ga je človek naložil sam. Prav tako kot je zanj kriv sam, se mu mora sam tudi upreti. Toda za Kanta je razsvetljenstvo najprej neka izbira, *Wahlspruch*, ki zahteva individualno odločitev kot pogoj za skupno delovanje in približevanje razsvetljenemu obdobju, vtem ko v negativni definiciji omogoči *Ausgang*, »izhod«, »pot ven« (Kant, 1987, str. 10; Foucault, 2008, str. 253), medtem ko za Foucaulta razsvetljenstvo pomeni v prvi vrsti *afirmacijo zgodovine* v filozofiji, njuno stično točko in povezovanje. Zato razsvetljenstvo analizira kot križišče kritične refleksije in *refleksije zgodovine*. (Ibid.)

Na eni strani je zgodovina kot taka, na drugi strani pa je tisti, ki odgovarja na vprašanje, vtem ko vanjo umesti lastno mesto izjavljanja in lastno mesto mogočega vpraševanja. Prav s to gesto se – sredi razprave o zgodovini, obdobjih in periodizaciji – začena zarisovati, »kar bi lahko imenovali drža modernosti«. (Foucault, 2008, str. 253) Namesto razsvetljenstva kot zgodovinskega obdobja stopi v ospredje

etos ali drža, ki jo je Foucault v nadaljevanju predstavil ob primeru Baudelaira (ibid., str. 258–260), v epistemološki analizi Foucaultovih vprašanj pa moramo postaviti v ospredje njegovo kritično ontologijo nas samih, s katero sam sklene svoj odgovor. Kritika kot drža je »kot filozofsko življenje, kjer je kritika tega, kar smo, istočasno zgodovinska analiza meja, ki so nam naložene, in preskus možnosti njihove prekoračitve«. (Ibid., str. 267–268)

V drugem od obeh predavanj, v katerem je v ospredju razmerje Modernih do Starih in kjer je poudarjena prav primerjava »nas« z »njimi« kot mogoče izhodišče za problematizacijo, pa se Foucault osredotoči na vprašanje *Kaj je revolucija?*. (Foucault, 2007, str. 56) Tudi to je bilo že Kantovo vprašanje, ki pa je namesto po uspešnosti ali neuspešnosti francoske revolucije meril po »načinu, kako jo vse-naokrog spremljajo gledalci, ki v njej ne sodelujejo«. (Ibid., str. 54) Dve stoletji pozneje se mu bo pridružil Foucault: revolucija sama na sebi ni preobrat na bolje ali »znak, da obstaja vzrok, ki zmore skozi zgodovino vzdrževati stalen napredek človeštva« (ibid.), ampak je pomembna želja po soudeležbi in pripravljenost človeštva, ki jo izraža navdušenje nad revolucijo. Zaradi zahteve po politični ustavi, »ki so si jo ljudje izbrali po svoji volji« in ki se izogiba vojni, pomeni revolucija nadaljevanje samega procesa razsvetljenstva. (Ibid., str. 55)

Za Foucaulta je s tremi vprašanji, o razsvetljenstvu, revoluciji in kritiki, tako nastopil čas, čas v zgodovini filozofije in čas v življenju filozofa, ko moramo zastaviti vprašanje konkretno in postane pomembno, da je to prav zdaj. V filozofiji se sprašujemo, kaj je razsvetljenje, in to vprašanje ni v osnovi nič drugega kot vprašanje *Kaj je moderna filozofija?* (Foucault, 2008, str. 251), toda z razsvetljenstvom postane pomembno, da je to prav zdaj. Pomembno je, da odgovor zastavimo konkretno in kot kritiko, natančneje, kot zgodovinsko kritiko ali kot »zgodovinsko-kritično refleksijo ob izkustvu v konkretnih

praksah«. (Ibid., str. 268) Splošni tok zgodovine je prestreljen s trenutkom v filozofskih življenjih in s pogledom prav nas in prav zdaj »s puščico v srce sedanjosti«. ⁷⁷

Ko se Foucault osredotoči na »nas same«, postavi pod drobnogled nasprotje med nami in njimi. Kdo smo »mi«, Moderni, v nasprotju z »onimi«, Starimi, ki lahko da so nas prekašali? Ali smo mi, Moderni, umeščeni drugače in smo prišli do drugega cilja kot Stari? ⁷⁸ V kontekstu Foucaultovega vprašanja o kritiki postane to vprašanje, ki ni nič manj pereče in ki se glasi: Kako natančneje definirati tisto, kar moramo obraniti, da ne bi bili toliko vladani, in pred kom? Oblast za Foucaulta ni v rokah nikogar, nima ne nosilca ne oprijemališča, nedoločljiva je v svoji disperznosti in razporeditvi, polašča se individuov in konstituira njihova telesa kot krotka telesa, ki jih podvaja moderna duša, ta pa potrebuje vse večjo pozornost novih poklicev, od pedagogov do zdravstvenih delavcev, skrbnikov do moralistov. ⁷⁹

Pri tem moramo seveda slediti osnovnim Foucaultovim maksimam. V programskem besedilu »Nietzsche, genealogija, zgodovina«, ki smo ga predstavili v drugem poglavju, jih je opredelil povsem eksplicitno kot *proti-spomin*, ki se obrača proti oblasti in iskanju identitet in je onstran vsakršne identitetne politike. Prav to je Foucaultov osnovni poudarek.

77 V Deleuzovi in Guattarijevi knjigi *Kaj je filozofija?* mora odgovor določiti »tudi uro, priložnost, okoliščine, krajine in like, pogoje in neznanke tega vprašanja« (Deleuze in Guattari, 1999, str. 8), na čemer temelji tudi navezava na Foucaultovo razsvetljenje. (Ibid. str. 117)

78 Problematika spora med Starimi in Modernimi je zelo kompleksna, sam izraz *modernité* ali modernost pa je vpeljal Baudelaire. (Le Goff, 1988, str. 68 in 88) O pomenu »srednjeveškega človeka« v tem in širšem kontekstu gl. Le Goff (1989, str. 7–42).

79 Začelo se je v času rojstva zapora, nadaljevalo pa, kot je videti, v narcistični kulturi 20. stoletja, ko se je – tako kot panoptizem – tudi skrb za »moderno dušo« razširila po celotnem družbenem telesu in je postala strokovna »pomoč« domala neizbežna. (Lasch, 2013, str. 188)

V vsakem primeru gre za rabo zgodovine, ki bi jo za vedno osvobodila tako metafizičnega kot antropološkega modela spomina. Iz zgodovine je torej treba narediti proti-spomin – in v njem posledično razviti povsem drugo formo časa. [...], zamreženemu anonimnemu človeku [...] ponuja zgodovinar identitete s ponovnim polnjenjem, očitno bolj individualizirane in bolj realne, kot je njegova. Toda človek s čutom za zgodovino si glede tega substituta, ki mu ga ponuja, ne sme delati utvar: to je le preobleka. [...], ta identiteta, ki jo skušamo zagotoviti in združiti pod kako krinko, je, četudi zelo šibka, pravzaprav parodija: [...] Ko človek študira zgodovino, je »v nasprotju z metafiziki srečen, da v sebi ne skriva ‚nesmrtne duše‘, temveč mnoge smrtne duše«. [Nietzsche] Zgodovina v vsaki od njih ne bo odkrila pozabljene identitete, vedno pripravljene na ponovno rojstvo, ampak zapleten sistem enako številnih, ločenih elementov, ki jih ne obvladuje nobena zmožnost sinteze [...]. (Foucault, 2008, str. 105–106)

Ne sme nas preslepiti prav nobena zmožnost sinteze. (Foucault, 2008, str. 106) Če ni kontinuuma, ni subjekta. Žrtvovanje subjekta spoznavanja ne pomeni »smrti subjekta«, ampak epistemološko doslednost v soočenju s krinkami, ki jih subjekt nosi in ki ustvarjajo videz, da »je historična zavest nevtralna, prosta vsake strasti, predana zgolj resnici«. (Ibid., str. 107) Genealogija »si ne prizadeva odkriti korenin naše identitete,« ponovno poudari Foucault, »ampak jo, nasprotno, razpršiti; [...] na dan hoče spraviti vse diskontinuitete, ki nas prečijo.« Zato mora spoštovanje nekdanjih kontinuitet postati njihovo sistematično razgrajevanje. (Ibid., str. 106 in 109) Med njimi je tudi »diskontinuiteta« naše individualnosti.

Toda kje bi na tem terenu našli oporo, da bi Foucaultov antihumanizem predstavili v najboljši luči njegovih filozofskih, zgodovinskih

in psihoanalitičnih problematizacij? Razširjene identitetne politike, ki individuom nekako samoumevno predpisujejo spolno ali kako drugo identiteto, to najbrž ne bodo; poiskati moramo kaj drugega, boljše epistemološko umeščenega.⁸⁰

»Politika osebne imena« in anonimnost zloglasnih življenj

V problematizaciji identitete in identitetnih politik se ni mogoče izogniti razpravi o imenu. Lastno ime, ki je pomembna kategorija epistemološkega in lingvističnega raziskovanja, je v sodobni filozofiji dobilo status »politike«. To je »politika osebne imena«, ki jo je vpeljal Jacques Derrida nekako prek ovinka, ko je raziskoval pomen Nietzscheja in njegove avtobiografije za samo filozofijo. Čeprav avtobiografija ni bila Foucaultov problem, pa se je veliko ukvarjal s problemom lastnega imena in njegovega statusa v filozofskem in zgodovinskem diskurzu.

Derrida, ki se je ob branju Nietzscheja namenil vpeljati avtobiografijo, ki bi bila onstran identitet in psihologizma,⁸¹ je postavil na njeno mesto nov izraz »otobiografija«. Skoval ga je na osnovi homofonije z besedo »uho«, tako da je že s samim poimenovanjem izpostavil pomen, ki ga ima v konstituciji subjektivnosti razmerje do drugega. Samopostavitev zavesti zahteva pot skozi uho Drugega, pri čemer

80 Namesto identitetnih politik moramo poskusiti raziskati pot »subjektivnosti brez subjekta«, ki bo hkrati subjektivnost zajela in jo desubjektivirala (Gillot, 2016, str. 55); za to je posebej pomembno soočenje s pojmom jaza v filozofiji, ki Foucaulta približa klasičnim Wittgensteinovim raziskavam. (Gillot, 2016 in 2020) Pascale Gillot, ki je znan kot avtor knjige o Althusserju in psihoanalizi, se je pozneje lotil tudi raziskovanja povezav Althusserjevega marksizma s Foucaultom. (Gillot, 2006 in 2017)

81 Avtor *Zgodovine strukturalizma* François Dosse se je v knjigi *Filozofska prijateljstva* lotil Derridajeve tematizacije prijateljstva in v tem okviru predstavil tudi Foucaultovo filozofsko prijateljstvo z Deleuzom. (Dosse, 2021, str. 7 in 111)

dekonstrukcija doleti najprej utemeljitev subjektivnosti v prisotnosti lastnega glasu in razvrednotenju pisave kot nečesa sekundarnega. Osredotočenost na lastni glas in vnaprejšnja vzpostavitev njegovega primata ustvarjata videz, kakor da ne bi prav instanca Drugega šele omogočila pisanja o lastnem življenju onstran prepričanja v lastno samozadostnost.⁸² (Derrida, 1984, str. 108) To je širši kontekst, v okviru katerega se je Derrida lotil raziskovanja imena in pomena »imenske politike« za filozofijo.

Lastno ime, brž ko je zapisano, že pomeni odsotnost in ne-obstoj. Podpis stoji namesto mene in na mestu mene. Nadomešča me in me zanika. Brž ko je zapisano, pomeni moj »ne-jaz«, ki stoji poleg mene, na koncu besedila. A tudi če bi bilo na začetku, to ne bi nič spremenilo. Zapisovanje osebnega imena je v vsakem primeru zapisovanje lastne smrti ali *thanatologija*, prav tako kot je že sam jezik govorjenje odsotnosti, izgovarjanje besed namesto reči, morda celo v njihovem imenu, nekje na polovici poti med »besedami in rečmi«. (Derrida, 1984, str. 53) Osebno ime je ime osebe v njeni odsotnosti, zato je akt podpisovanja točka iskanja gotovosti in hkrati izbris kakršne koli točke, ki bi lahko služila temu namenu. Da bi to ponazoril, je Derrida pod besedilo poglavja v knjigi *Robovi filozofije* dodal faksimile lastnega podpisa. (Derrida, 1972, str. str. 393)

V nasprotju z Derridajem,⁸³ ki je zapisal svojo avtobiografsko sled s podpisom ali pa v nizu opomb, vpetih v pripoved o umiranju lastne

82 Pojem Drugega ima širok obseg, ki povezuje Derridaja, Lacana in druge, manj znana pa je knjiga *Druzi spol*, v kateri je Beauvoir definirala Drugega s pomočjo Lévinasa in Lévi-Straussa. (Beauvoir, 2013/1, str. 16)

83 Derrida je imel sprva do Foucaulta dobro mero distance in se je že zgodaj spustil v polemiko o Descartesovem cogitu kot hrbtni strani velikega zapiranja norih v posebne ustanove, na kar mu je Foucault pozneje odgovoril v besedilu *To ni pipa*. (Derrida, 1969, str. 51; Foucault, 1973) Toda videti je, da se nista soočila na privilegiranem Nietzschejevem terenu avtobiografije ali vsega tistega, kar je pozni Foucault raziskoval kot etiko skrbi in s tem povezano »pisavo sebstva«. (Foucault, 2007, str. 224)

matere, umeščenih pod črto na dnu strani Benningtonove knjige o »glavnih pojmi« Derridajeve filozofije (Bennington in Derrida, 1991, str. 22), Foucault ni nikoli napisal avtobiografije. V nasprotju z Althusserjem, ki je začel svojo avtobiografijo s smrtjo lastne žene in umorom, ki ga je v navalu blaznosti sam zagrešil, Foucault ni pisal ne o življenjskem spremljevalcu Danielu Defertu pa tudi ne o razmerjih, kakršne je zapisovala Simone de Beauvoir v svojih dnevnikih. (Beauvoir, 2018) Nekateri bi želeli, da bi pisal o svoji spolni usmerjenosti, toda Foucault je o homoseksualnosti pisal z distanco zgodovinarja, s pomočjo katere je v določenem obdobju svojega dela postavil v središče prav zgodovino seksualnosti kot tako. Namesto nekakšnega osebnega *coming out* bi mu lažje pripisali vprašanje, kako prestreliti zgodovino seksualnosti s puščico sedanjosti in aktualnosti nas samih, onstran osebnega, izpovednega, avtobiografskega in vsega, kar je na strani priznanja in s tem povezane pastoralne oblasti.

Foucault ni pisal o sebi in o svoji seksualni usmerjenosti, ampak o rojstvu homoseksualnosti kot proizvodu novega znanstvenega govora v 19. stoletju, in pisal je o iznajdbi lika homoseksualnega individua, ki se bo poslej v vseh mogočih znamenjih razlikoval od »normalnih« podob seksualnosti. Za Foucaulta je bila buržoazna družba, prav tako kot je še danes, družba perverzij, ki seksualnosti ne zatira ali izključuje, ampak jo sili k priznanju in vpisuje v telo s pomočjo dokumentiranja posameznikov in opisa homoseksualnih kot domala posebne človeške vrste. (Foucault, 2010b str. 47)

Kljub temu pa je Foucaultovo delo prepredeno z različnimi namigi in referencami, ki so z leti vse bolj jasno začrtovali teren neke nove problematizacije, o kateri onstran avtobiografije pričajo razprave o osebnih imenih, avtorstvu in anonimnosti. Drugi namig na pomen »avtobiografskega« prihaja iz Foucaultovega zagovora »pisanja brez obraza« in zapletenega razmerja, ki spominja na obratno simetrijo med vprašanjem o avtorstvu in maksimo Foucaultovega lastnega

pisanja. Za tretji »namig« pa lahko štejemo njegovo poznejšo iznajdbo zloglasnih ali nečastnih življenj. To so življenja individuov, ki imajo lastno ime, a njihove prestopke in zločine ali nenormalnost in patologijo zapisujejo drugi. Zapis je prepuščen uradnim pisarjem, katerih poročila najdemo v medicinskih dosjejih, sodnih registrih, policijskih arhivih in še kje. (Foucault, 2008, str. 173) Pisanje zloglasnih življenj je pisanje drugih, in življenja, ki jih zapisujejo, potiskajo s svojim zapisom v anonimnost in pričajo o njihovem propadu.

Analiza imena je, natančneje, Foucaulta sprva zanimala kot problematika avtorja in podpisa pod različnimi vrstami filozofskih, literarnih ali znanstvenih besedil, ki pa je že opozorila na anonimnost avtorjev literarnih del nekaterih zgodovinskih obdobj (Foucault, 2008, str. 24), toda kompleksnost »anonimnosti« in njeno dvoumnost je lahko postavil v ospredje šele takrat, ko je v raziskovanju sodnih, policijskih in medicinskih arhivov naletel na njihove primere, med drugim opisane v monografijah o morilcu Pierru Rivièreu in o transseksualni osebi Herculine Barbin. (Foucault, 1973 in 1978) Rivièreov dosje je naslovljen v prvi osebi, ki izjavlja priznanje: *Jaz, Pierre Rivière, ki sem ubil svojo mater, sestro in brata*. Toda kar je Foucault najprej postavil v ospredje, je bila »anonimnost«, nevidnost in spregledanost. Bolj kot osebno ime mu je bila problematična sama brezobličnost propadlih, ponižanih in zaigranih zloglasnih življenj. V arhivih so bili zabeleženi kot storilci nečesa povsem nesprejemljivega in kot taki domala povsem brez obličja, osebnosti in lastne eksistence. Prav to ponazarja poimenovanje *vies infâmes*, zloglasna ali nečastna življenja, ne pa »življenja nečastnih ljudi«, ki so ostali v zgodovini le kot predmet pravnih zadev in izpostavljenih medicinskih dosjejev. Zloglasno življenje pomeni kratek popis, »zapisan v nekaj vrsticah« ali na nekaj straneh kot nekakšna zbirka »bežnih življenj, naključno vpisanih v knjige in dokumente. Antologija *exemplorum* [...]«. (Foucault, 2008, str. 173)

Čeprav se vprašanja avtorstva in zloglasnih življenj Foucault ne loteva v skupni analizi, ampak v ločenih raziskavah iz različnih obdobj, je videti, da je na sledi njuni zapleteni povezanosti in da se mu vedno znova zastavi kot problem prav samo razmerje. (Agamben, 2006, str. 10–11) Agamben se kot natančni bralec Foucaulta ob tej povezanosti osredotoči na vprašanje avtorja in avtorske funkcije in ga naveže na raziskovanje zloglasnih življenj, morda pa bi lahko po ovinku prek Derridajeve politike osebnega imena in imena kot politike postavili pod vprašaj tudi instanco samega imena, ki je za Foucaulta sestavni del avtorske funkcije kot urejevalnega principa besedil ali pa je nasprotno nekaj domala povsem arbitrarnega in naključnega. Vendar pa so prav »odsotnost«, anonimnost ali zloglasni zapis zanj in za današnji čas politična vprašanja v pravem pomenu besede.

Kaj je za Foucaulta »politika«?

Foucaultov namen ni bil preučevanje politike v običajnem pomenu, ki ga poznamo iz politične zgodovine in politične filozofije, kljub temu da se je soočal z različnimi vidiki političnega in jih poskušal umestiti v odgovor na vprašanje *Kaj je kritika?* v problematiziranju zgodovine, njene razsvetljske aktualnosti in pomena za nas same.

Foucault pogosto uporablja besedo »politika«, pa tudi njegovo življenje je videti, kakor da izpričuje politični angažma, ki ga je posebej izpostavil v času raziskovanja zloglasnega življenja Pierra Rivièra. (Foucault, 1994/3, str. 109) Čeprav je Foucault vstopil v politiko sorazmerno pozno, je bil militantnemu aktivizmu, ki ga je povezoval z njegovim življenjskim sopotnikom Danielom Defertom, zvest vse do smrti. (Eribon, 1991, str. 222) Foucaultov aktivizem je bil usmerjen proti oblasti »resnice« in njenih učinkov na vseh tistih mestih, kjer jo je bilo mogoče zaznati in se z njo soočiti s strategijami odpora. Temu

je bilo namenjeno tudi njegovo poučevanje v predavalnici. »V roke vam dajem zemljevid,« je povedal že na prvem srečanju, »s pomočjo katerega boste lahko razbirali raznovrstne in razpršene investicije oblasti, in to prav zato, da se jim boste lahko uprli.« (Foucault, nav. po Veyne, 1997b, str. 226) Kjer je oblast, tam je odpor, se glasi osnovno Foucaultovo geslo, in prav to je treba postaviti v samo izhodišče njegove »politike«. ⁸⁴

Ko Foucault piše o disciplinski oblasti, je to »Kolumbovo jajce v redu politike« in s tem povezana *politična tehnologija posameznika*. Hkrati pa se nam že ob branju *Nadzorovanja in kaznovanja* zastavi vprašanje, kdo nastopa in govori »kot izjavljalec, ki nagovarja sodobne zgodovinarje«. (Fortier, 1997, str. 88) Ko pozneje piše o vladnosti in regulaciji populacije, vpelje novo besedo, ki bo postala osrednji oblastni pojem poznega Foucaulta. To je njegova *biopolitika*, ki se posveča celotni populaciji, skrbi za njeno zdravje in dobrobit, potem ko je dobila mesto prejšnje bolezenske »noso-politike«, razširjene v »anatomo-politiko« disciplinske oblasti, ki jo je Foucault do potankosti opisal v veliki knjigi o rojstvu zapora. Oblastni mehanizmi prodirajo v notranjost telesa, vtem ko se mikrotelesu posameznika z uvedbo biopolitike pridruži »analitika« makrotelesa cele populacije. Foucaultova oblast, predstavljena kot diagram sil in dispozitiv *vladnosti*, tako dobi nov teritorij pa tudi novo bojno polje, po katerem moramo razporejati svoje odporiške sile, potegovati bojne linije in

84 Besedo »politika« moramo dati v narekovaje, saj Foucault ni raziskoval klasičnih pojmov politične teorije, kot so država, demokracija, pravice itn., ampak je problematiko politike vključeval v svojo analitiko oblasti in telesa kot produktivnega in podrejenega (Butler, 2009, str. 103), ki pa ga ne smemo prehitro povezovati s kritiko in se »zatekati k reprezentaciji telesa, ki vzpostavlja lastno zmožnost odpora«. (Ibid., str. 107) Več o Foucaultovem pojmovanju telesa v razmerju do resnice in »arheologije lastnega telesa« gl. Potte-Bonneville (2004 in 2012), pregled pojmovanj telesa v raznih obdobjih Foucaultovega dela pa najdemo v knjigi Arianne Sforzini (2014).

z uporabo vojaškega izrazja (Foucault, 1994/3, str. 28) nenehno opozarjati na kritiški protivladnostni dispozitiv.⁸⁵

Foucault se ne sprašuje *Kdo sem?* in ne nadaljuje po poti stare delfske zapovedi *Spoznaj samega sebe!*, ki ji lahko sledimo v zgodovini filozofije vse do Husserla. (Hadot, 1998, str. 51) V predavanju »Kaj je kritika?« zastavi svoj odgovor v *nedoločniku*, a se vseeno, morda pa celo prav zato, lahko dotakne mene, tebe, vsakega od nas. *Ne biti toliko vladan*, ne na ta način, ne od njih pomeni: ne od teh pravil »tu«, ki jih predpisujejo ti samodržci »zdaj«. Pomeni ne v imenu očeta, vladarja ali boga.

Čeprav med Foucaultovimi raziskovanji ni prostora za politiko osebnega imena, saj poskuša, prav nasprotno, s pisanjem *izgubiti obraz* in izbrisati identiteto, pa lahko iz njegovih odgovorov na splet vprašanj razsvetljenstva, kritike in revolucije, razberemo neko novo držo, v kateri lahko namesto imperativa neosebne pisanja izluščimo skrb, ki ji drži mesto Foucaultova raba prve osebe množine. Ta je postala pomemben sestavni del njegovega odgovarjanja na vprašanja o razsvetljenstvu, ki se jih je dolgo interpretiralo predvsem kot poudarjanje odnosa do *sedanjosti* in zgodovinsko pogojene *aktualnosti*, prav tako pa bi morali poudariti tudi vključenost samega govorca in pomen njegovega mesta izjavljanja. Kant je nanj opozoril z vprašanjem *Kdo določa trenutek v katerem pišem?*, Foucault pa je nadaljeval z vprašanjem »Kako je tisti, ki govori [...], sam del tega procesa?« (Foucault, 2007, str. 50) Tisti, ki piše ali govori, je namreč »člen in akter obenem«. (Ibid.)

Na vprašanje *Kaj je razsvetljenje?* moramo torej odgovoriti: razsvetljenje, to smo »mi«, ki prevprašujemo sami sebe, in to je drža,

85 Diagnoza sedanjosti ni definicija tega, kar smo, ampak nam pojasnjuje, »zakaj in kako to, kar je, ni več to-kar-je«. Prav tu je možnost za upor. »Zato mora biti vsak opis vedno v skladu z vrsto virtualnih prelomov, ki odprejo prostor za svobodo, za konkretno svobodo, kar pomeni prostor za transformacijo.« (Foucault, 2007, str. 55)

ki je drža samega vpraševanja. To smo »mi« v etični drži modernosti, mi, Moderni: kot nadaljevalci v kontinuiteti in hkrati v prekinitvi s Starimi, ne nazadnje tudi »mi« estetike eksistence, ki jo Foucault ponazori z Baudelairovim flâneurstvom. Toda medtem ko predstavlja Baudelaire primer ali paradigmo v odnosu do časa, v katerem živi – v katerem živi Baudelaire in, kot moramo dodati, v katerem živimo »mi sami«. (Foucault, 2008, str. 28) Njegov odnos je mimobežen, a se vendarle dotakne dobe, v kateri živi, zajete v trenutku, ki prav kot tak prestreli univerzalnost splošne zgodovinskosti. Toda kje smo tedaj »mi sami«?

Iz vseh Foucaultovih poudarkov, ki jih nameni sedanjosti in naši aktualnosti, lahko izločimo neko posebno aktualnost in današnjost. Njegova puščica, ki meri v srce sedanjosti, je hkrati tisti novi moment, na katerega namiguje Foucaultova raba zaimkov. »Mi« v naši dobi, naši aktualnosti, mi v ontologiji nas samih, ki je in mora biti zgodovinsko-kritična. Brezosebni »biti« in nedoločniški »ne biti toliko vladan« iz odgovora na vprašanje *Kaj je kritika?* postane v poznejšem odgovoru na vprašanje *Kaj je razsvetljenje?* nekaj, kar začenja utirati pot v problematiko subjektivnosti v govorici in s tem povezano politiko prav v trenutku, ko se brezosebnemu kritiškemu »ne biti toliko vladan« pridruži »mi«, ki prestreli tudi sam »zdaj« njegove aktualnosti, in se ob vprašanju o revoluciji razširi v željo po soudeležbi »nas« kot gledalcev, ki jo spremljajo ali spremljamo vse naokoli. (Foucault, 2007, str. 54)

Če katere Foucaultove kritike, ki jo ob vprašanju o razsvetljenstvu definira kot *zgodovinsko-kritično* ontologijo nas samih, ne smemo »dojeti kot teorijo« (Foucault, 2008, str. 268), potem to gotovo velja za njegov »mi«, ki se postavlja po robu tako prvi osebi ednine iz avtobiografije Nietzscheja ali Derridaja, kakor tudi proti drugi osebi Kantovega »ti«, na katerega se naslavlja njegovo geslo razsvetljenstva *Drzni si vedeti!* (Bahovec, 2016, str. 636); Foucaultov odgovor je

zastavljen z nekega drugega mesta. Kot pri Kantu je zavezan iskanju izhoda iz stanja nezrelosti, hkrati pa je kot pri Nietzscheju usmerjen v prihodnost in v času *neprimerno* filozofijo (Deleuze in Guattari, 1999, str. 116), toda z odločilnim dodatkom: da smo to »mi sami«. Kot smo pri Nietzscheju postavili v ospredje njegovo »politiko osebnega imena« in posebno rabo osebnega zaimka, moramo poskusiti tudi pri Foucaultu natančneje raziskati, kaj pomeni ponavljanje njegovega »mi«, ki ga postavi v središče svoje problematizacije razsvetljenske države modernosti. Privilegirani teren za to pa ponujajo transformacije lingvistike.

Transformacije lingvistike: Butler in Balibar

Notorično dejstvo je, da je Foucault pisal prav zato, da bi izgubil obraz – da mu ne bi bilo treba pisati v prvi osebi ednine in se podpisovati z lastnim imenom. Tako je tudi začel svoje veliko nastopno predavanje na Collège de France. Toda takoj za tem je izjavo podvojil in podčrtal samo mesto izjavljanja: »Nekdo je rekel: kaj pa je pomembno, kdo govori.« (Foucault, 2008, str. 60) Vprašanje je treba namreč precizirati. Natančneje moramo raziskati, s katerega mesta lahko zastavim vprašanje *Qu'importe qui parle?*, sposojeno od Becketta, namesto koga lahko to vprašam in kako se lahko umestim na neko mesto mogočega izjavljanja.⁸⁶ Problematika anonimnosti in podpisovanja odpira pot k neki novi lingvistiki in filozofiji, ki je z njo povezana. Prav na to pot nas ne nazadnje napotuje tudi sam Foucault.

V raziskovanju diskurzivnih mehanizmov in s tem povezane »arogance filozofov« je bil Foucault med prvimi učitelji Judith Butler,

86 Obraz je treba izgubiti, da se ne bi ujeli v moralo policijske države (Foucault, 2001, str. 22), toda videti je, da tako definirana »identifikacija« ne nasprotuje pomenu avtobiografije, čeprav lahko zaidemo v past »napačno osebnega«, ki je na strani pisanja s sposojenim glasom. (Felman, 1993, str. 155)

ki ga je povezovala z Althusserjem in ki v novejših razpravah vse bolj postavlja v ospredje status foucaultovskih govornih dejanj. (Butler, 2017, str. 223) Problematiki tišine, ki jo Althusser izpostavi v svoji avtobiografiji, pa se je Butler približala v raziskavi o interpelaciji individua v subjekt, v kateri tišino »izginulosti«, ki Althusserja pesti v zadnjem desetletju njegovega življenja v psihiatričnem azilu, domala z eno samo potezo umesti v delovišče njegove lastne konceptualne kreacije.⁸⁷

Iznajdba Judith Butler je iznajdba samega Althusserja, osvetljena iz notranjosti strukture nagovora in ob vprašanju, kako v lingvistični dejavnosti interpelacija sploh steče. Prav na mesto tega vprašanja Butler umesti za Foucaulta tako pomembno instanco tišine, njegov molk norosti in odsotnost dela. Tišino postavi na stran policistovega nagovora iz spisa o »Ideologiji in ideoloških aparatih države«, ki zunan vidnega polja nekako za hrbtom nagovori mimoidočega »Hej, vi tam!«, z odzivom nanj pa ga konstituira oziroma se ta sam ali sama konstituira kot subjekt. To pomeni Althusserjeva razvpita formula, da ideologija interpelira individua v subjekt: da klic in ideološki nagovor konstituira njihovo subjektivnost v govornem dejanju in aktu naslavljanja v drugi osebi. (Althusser, 2018, str. 99)

Tako tudi tišina, doda Butler. Toda to ni tišina, ki bi pomenila odsotnost govora, ampak je tišina, ki prav tako kot nemi glas ali fonem v jeziku ustvarja pomen v odsotnosti. Tišina Judith Butler v odsotnem nagovoru interpelira avtorja kot izginulega. Kar nagovarja, je sama

87 Tematika strukture nagovora ali prizora naslavljanja (Butler, 2017, str. 226–229) vključuje vprašanja, kdo govori komu, v imenu koga, v prilaščanju čigavega glasu, kako je mogoča konstitucija subjekta onstran individualizacijske oblasti, predvsem pa odstranjevanja lažnih identitet, preoblek in mask, ki so pri Foucaultu povezane z Nietzschejevim »sistematičnim razgrajevanjem naše identitete«. (Foucault, 2008, str. 106) O Foucaultovih spopadih z identitetnimi politikami v okviru poststrukturalizma gl. Čakardič (2021, str. 253–255).

odsotnost, spregledanost ali utišanost. (Butler, 1997, str. 27 in 2013, str. 36) Prav odsotnost govornega dejanja omogoči predelavo teorije interpelacije na terenu Foucaultove arheologije »izjave« iz *Arheologije vednosti* in njegovega raziskovanja »molka norosti« v *Zgodovini norosti* ter z njo povezane »odsotnosti dela«:

Izjava je priložnost za prenovitev [...] interpelacijske operacije. In ta operacija je dejansko navedena z »verbalnim obnašanjem«, toda operacija interpelacije se zgodi z ali brez takšnega obnašanja. Lahko smo interpelirani, postavljeni na mesto, dano nam je lahko neko mesto skozi tišino, skozi to, da nismo naslovljeni, to pa postane boleče jasno, ko se znajdemo pri tem, da nam je ljubše, če smo onečaščeni, kot pa da sploh nismo naslovljeni. [...] Vprašanje, kako najbolje uporabljati govor, je eksplicitno etično vprašanje, ki lahko nastopi šele kasneje. Predpostavlja predhodni niz vprašanj: kdo smo »mi«, da brez jezika ne moremo biti, in kaj pomeni »biti« znotraj jezika? [...] (Butler, 2013, str. 36)

Takšna predelava Althusserjeve interpelacije s foucaultovsko tišino pomeni izgubo nadzora nad jezikom, ki je »pred subjektom« in ga presega; kot poudari v nadaljevanju Butler, na to indirektno opozori sam Foucault, ko zapiše: »diskurz ni življenje« in »njegov čas ni vaš čas«. (Butler, 2013, str. 37) Odvisnost od jezika je videti radikalna, vtem ko nas izpostavlja lingvistični ranljivosti, ki je prav ranljivost nagovora in »ranljivost, da smo poimenovani«, je pa kot pogoj govorečega subjekta neizogibna. (Ibid., str. 39) Tako je mogoče problematizacijo tišine in odsotnosti nagovora umestiti v samo govorico in jo povezati s temeljnim vprašanjem, kaj pomeni »biti« znotraj jezika – za »mi«, za nas, »ki brez jezika ne moremo biti«. (Ibid., str. 36)

Vprašanja avtorja in njegovega imena, zapisovanja imena v filozofiji in njegove »anonimnosti« v zapisu zloglasnih življenj, konstitucije subjekta v interpelaciji, klicu in nagovoru ali pa v odsotnosti nagovora in ne nazadnje lingvistična ranljivost, ki bi jo lahko pri Foucaultu postavili na stran »biti imenovan in (policijsko) identificiran«, pri Butler pa razširili z obsodbo na mučno tišino, zaradi katere »nam je ljubše, če smo onečaščeni, kot pa da sploh nismo naslovljeni« (Butler, 2013, str. 36), počasi zarisujejo pred nami neko novo delovišče in nov *Kampfplatz*. To je bojno polje konstitucije subjekta ali *subjectus*, ki je *subjectum*, konstituiran ali »interpeliran« v podrejenost, ki ga tako kot v Althusserjevi interpelaciji »ideologija« aficira bodisi zaradi prezrtosti bodisi zaradi lingvistične ranljivosti. Pri Judith Butler je postavljena v ospredje ranljivost spričo sovražnega govora, ki ga razčlenjuje ob primeru homofobije v ameriški vojski, v iskanju odgovora na Foucaultovo vprašanje *Kaj je razsvetljenje?* pa se nam odpira možnost za lingvistično transformacijo same filozofije in njene zgodovine.⁸⁸

Na tem delovišču pripade privilegirano mesto Émilu Benvenistu, ki se je lotil raziskovanja »subjektivnosti v govorici«. Raziskovati jo je začel zgodaj in jo postavil na posebno mesto že v prvi knjigi *Problemov splošne lingvistike*, kjer je poleg vpeljave osebnih zaimkov kot najočitnejših lingvističnih »subjektov« vključil tudi določila prostora, ki temeljijo na kazalnih zaimkih, in določila časovnih modalitet.

88 Če se lahko komu zahvalimo, da si je oprtal na svoja teoretska ramena sistematično lingvistično prenovo glavnih problemov filozofije od Descartesa, Locka, Rousseauja, Kanta in ne nazadnje Hegla, je to gotovo Étienne Balibar. (Balibar, 2017, str. 55, 74, 123 in 155) Njegova vrnitev h klasikom temelji na »lingvističnem obratu« filozofije in nadgrajuje strukturalistično vrnitev k Saussurju (Milner, 2003, str. 15) s »transformacijo lingvistike« pri Émilu Benvenistu. (Fenoglio, 2019a, 2019b) Benveniste ne razmišlja v terminih vrnitve ali diskontinuitet; nove iznajdbe obravnava kot *transformacije*, ki vpeljujejo drugo knjigo *Problemov splošne lingvistike*. (Benveniste, 1974, str. 36)

(Benveniste, 1966, str. 258 in 1988, str. 280) Njihova medsebojna razmerja pa je natančneje razčlenil v drugi knjigi *Problemov* v razpravi »Formalni aparat izjavljanja«. (Benveniste, 2018, str. 129) To je na prvi pogled domala povsem specifičen lingvistični problem, za katerega je videti, da ne more vzbuditi zanimanja filozofov, toda že opravljena »lingvistična dekonstrukcija« temeljnih pojmov od Descartesa prek Locka in Kanta do Heglove dialektike gospostva in hlapčevstva itn. kaže ravno nasprotno.⁸⁹

Pri Benvenistu se soočamo z analizo zaimkov, ki izhaja iz zaimka »jaz«, ki ga ni mogoče izločiti iz razmerja do nekega »ti«, razlikujeta pa se prav po tem, da se menjujeta na samem *mestu izjavljanja* in mestu tistega, ki govori. »Ego je tisti, ki reče ego«, kot razčleni problem Benveniste, govor »izzove pojavitev subjektivnosti prav zato, ker je sestavljen iz ločljivih instanc«. (Benveniste, 1988, str. 285) Subjektivnost v govorici je najprej pronominalna subjektivnost dveh mest, zaimkov jaz in ti, ki se prav v tem razlikujeta od tretje osebe.

V raziskovanju subjektivnosti v govorici, ki je ena najbolj raziskanih vzporednic »subjektivnosti v filozofiji«, je mogoče namesto identitetnih politik, ki jih problematizira Foucault, in »politike lastnega imena«, ki jo vpelje Derrida, postaviti v središče lingvistično kategorijo zaimkov, govorca in njegovega mesta izjavljanja, ki je definirano v nasprotju z izjavami in ni zvedljivo ne na besede ali reči ne na juridično kategorijo osebe, ki je od rimskega prava naprej definirana v nasprotju z rečjo. (Esposito, 2015, str. 1) Mesto izjavljanja je povsem prazno, tako kot simbolno mesto v čistem spatiumu, in ga najlažje opišemo kot izvotljeno točko, korelativno položaju tistega ali tiste, ki govori. Kot poudari že Benveniste, mesto izjavljanja prav kot

89 Pri Heglu postane Balibarjev raziskovalni problem Benvenistov formalni aparat izjavljanja kot tak, kar predstavi v navezavi na Derridaja in ob primeru oziroma figuri »čutne gotovosti« v Heglovi *Fenomenologiji duha*. (Balibar, 2017, str. 106)

mesto tistega, *ki govori*, nikoli ne sovpaše s tistim, *kar govori*, in si pri tem ne pomišlja vpeljati središčnega položaja ali središča izjavljanja:

Individualno dejanje prisvajanja jezika vpelje v govor tistega, ki govori. To je konstitutivna danost izjavljanja. Prisotnost govorca v lastnem izjavljanju vodi k temu, da vsaka diskurzivna instanca tvori neko središče notranje reference. [...] Oblike, ki jim običajno rečemo »osebni zaimki«, »kazalni zaimki«, so nam videti kot neke vrste »lingvistični individui«, oblike, ki napotujejo zgolj na individue, naj gre za osebe, trenutke, kraje [...], status teh »lingvističnih individuov« je povezan z dejstvom, da se porajajo iz izjavljanja [...]. Tretjo serijo izrazov, ki se nanašajo na izjavljanje, tvori celotna paradigma časovnih oblik, ki so [...] določene v razmerju do ega, središča izjavljanja. (Benveniste, 2018, str. 132)

V raziskovanju zgodovine in nove zgodovine, ki smo ga predstavili v drugem poglavju, bi veljalo na tem mestu opozoriti na »hibridnosti«, ki se zgodovinarju Petru Burku kažejo v celi paleti različnosti, od različnosti predmetov in terminologij do odzivov in rezultatov. (Burke, 2020a, str. 19, 37, 73 in 91) V raziskovanju filozofije in njene zgodovine pa pripade privilegirano mesto Balibarjevemu raziskovanju Foucaultovih »herezij«. Balibarjevo novo vrsto »tolažbe filozofije« na osnovi njene lingvistične transformacije, ki je ne nazadnje doletela tudi branje samega Foucaulta, moramo imeti v mislih povsod tam, kjer analizira Foucaulta na osnovi »točk herezije«, ki ga postavljajo na osrednje mesto v sodobni filozofiji (Balibar, 2020b, str. 126) in ki nam bodo pomagale boljše raziskati hipotezo o enotnosti Foucaultovega dela in njegovi aktualnosti za današnji čas, za nas.

V tej novi luči balibarjevskega raziskovanja bo navkljub Foucaultovi gesti »brisanja obrazov« postalo pomembno, kdo govori, ali

natančneje: s katerega mesta izjavljanja je sploh mogoče govoriti in morda tudi v čigavem imenu. Prav tako kot ni mogoče vsega *videti* od vsepovsod in je potreben pravi kopernikanski obrat, tudi ni mogoče vsega *izreči* od vsepovsod, kar aficira tudi njuno medsebojno artikulacijo, ki jo je pri Foucaultu postavil v ospredje Deleuze. Kantovskemu kopernikanskemu obratu v »subjektivnosti v filozofiji«, utemeljenem v vključitvi mesta, s katerega lahko Kopernik opazuje in »subjektivno« motri opazovani pojav, lahko postavimo ob bok Benvenistovo mesto izjavljanja, ki omogoča natančneje definirati samo »subjektivnost v govorici« in s tem povezani lingvistični »kopernikanski obrat«.

Lacanova govoreča resnica in »jezikovna« spolna razlika

Prav Balibar je izpostavil še neko drugo relevantno povezavo, ki je pomembna v kontekstu lingvistične transformacije: povezavo Foucaulta z Jacquesom Lacanom.

Lacan, ki je svoj odnos do Freudu utemeljil v obratu k lingvistiki in strukturalizmu, ki prinaša popolnoma nov raziskovalni program in paradigmo (Milner, 2003, str. 159), je nadaljeval Freudovo kraljevsko pot, tako da je postavil v ospredje »vrnitev k Freudu«. (Lacan, 1966, str. 493) Poleg vsega, kar je o vrnitvi povedal na svojem slovitem predavanju Foucault, je za Lacana to pomenilo tudi vrnitev k celoti Freudovega nauka, onstran revizionizmov ali ortodoksij, ki zgodovino psihoanalitičnega gibanja povezujejo z zgodovino marksizma na ozadju njune konfliktne narave in shizmične zgodovinske recepcije. (Althusser, 2018, str. 137)

Lacan je v epistemološkem branju Freuda najprej predelal izpolnitev želje v »željo Drugega«, ki je ujeta v dialektiko želje – želje, da bi bil zelen in da bi me Drugi želel. Tu lahko sledimo vplivu Alexandra Kojèva in njegovega branja Hegla, ki je bilo za Lacana zelo pomembno (tako da je videti presenetljivo, da ga v njegovih *Spisih*

najdemo navedenega le v opombi). (Lucchelli, 2017, str. 108) Freudova glavna skrb je bilo vprašanje, kaj lahko človek – ali »mi«, ljudje – izve ali izvemo o sebi od drugega, od drugega jaza, ki prihaja nekako izza hrbta in ki se v Lacanovi vrnitvi izkaže za pravega gospodarja »subjekta« in njegove želje.

Hkrati pa je Lacan predelal Freudov pojem nezavednega kot instance, ki je »strukturirana kot govorica«. V svojem lingvističnem obratu je Freudov problem cepitve jaza, ki je cepitev v dvoje, še podčrtal s poudarjanjem, da nezavedno »govori skozi mene«, govori skozi subjekt, vtem ko si ga podreja in zavzame mesto njegovega aporetičnega gospodarja. Tudi zato pravi Lacan, da je nezavedno diskurz Drugega. (Lacan, 1966, str. 425)

V vrnitvi k Freudu prek vrnitve k Saussurju je Lacan vpeljal v psihoanalizo lingvistični koncept znaka kot razmerja med pojmom in slušno podobo ali med označencem in označevalcem, pri čimer je smer razmerja med njima obrnil na glavo in izpostavil avtonomijo označevalca, ki je nad označencem in ga obvladuje. (Lacan, 1994, str. 145) Čeprav je bil Lacan tudi bralec dolge zgodovine filozofije in veliki občudovalec Aristotelove logike, h kateri se je prav tako vračal in kjer imajo propozicije resničnostno vrednost in se razlikujejo po tem, ali so resnične ali neresnične, pa to ni bilo v središču njegove vrnitve, kjer je bila v ospredju lingvistika, poleg Saussurja še posebej lingvistika izjavljanja, ki jo je inavguriral Benveniste. Tu ne najdemo nič takega, kar bi bilo resnično ali neresnično, potem ko je bilo namesto izjave postavljeno v ospredje izjavljanje in izrekanje.

Prav z razlikovanjem izjave in izjavljanja je nadaljeval tudi Lacan. Izjava je lahko po svoji funkcijski vrednosti resnična ali neresnična, kar pa ne velja za samo dejanje izjavljanja in ga tudi ne zadeva. Izjavljanja ni mogoče zapisati v obliki logične propozicije ali gramatikalnega stavka. Razliko je Benveniste natančneje raziskal v *Problemih splošne lingvistike*, v prvi knjigi kot problem »subjektivnosti v govorici« in v

drugi kot »formalni aparat izjavljanja«. (Benveniste, 1988, str. 280 in 2018, str. 129) Benvenistov »ego, ki reče ego«, nima nobene resničnostine vrednosti, tako da lahko prav na tej osnovi razlikujemo vsebino oziroma objekt izjave od mesta ali pozicije izjavljanja:

Subjektivnost, o kateri tu razpravljamo, je govorčeva zmožnost, da se postavi kot »subjekt«. Definirana ni z občutjem, ki ga kot bitje doživi vsak sam (kolikor lahko iz tega občutja napravimo stanje, je to le odsev), ampak kot psihična enota, ki transcendirata celoto doživetih izkušenj, ki jih zbira in s tem zagotavlja trajnost zavesti. No, menimo, da je ta »subjektivnost« – pa naj bo postavljena v fenomenologijo ali psihologijo – zgolj pojavitev temeljne lastnosti govornice v človekovem bitju. »Ego« je tisti, ki reče »ego«. Tu najdemo temelj »subjektivnosti«, ki je določena z jezikovnim statusom »osebe«. (Benveniste, 1988, str. 282)

V psihoanalizi lahko pojem mesta izjavljanja primerjamo s Kopernikovo revolucijo v znanosti. Kopernik je bil tisti, ki je v svojem »kopernikanskem obratu« vključil v opazovani pojav tudi samega opazovalca in mesto, s katerega gleda, opazuje in opravlja svoje astronomske izračune. *Mesto, kraj ali položaj* v govornici, s katerega lahko govorec, ki izjavlja in kot »jaz« vpelje svoj govor, s čimer je določen njegov »jezikovni status osebe«, pa je prazen osebni zaimsek, ki »ne napotuje niti na kakšen pojem niti na kakšnega individua« in ne označuje ničesar drugega kot lastno mesto izjavljanja kot mesto. (Benveniste, 1988, str. 283) Prav to prazno mesto kot mesto je Lacan vpeljal v proces psihoanalitičnega zdravljenja in svoje raziskovanje razmerja subjekta do resnice. (Lacan, 1966, str. 431)

Lacanova vrnitev k Freudu ni vrnitev k temu, kar je Freud rekel ali izrekel, ampak vrnitev k njegovemu »ego, ki reče ego« in njegovemu kopernikanstvu, ki ločuje opazovani pojav od mesta, s katerega ga

opazovalec ali subjekt opazuje, in ki je korelativen lingvistični razliki med izjavo, diskurzom ali tekstom in mestom, s katerega govorec izreka:

Kajti pojem subjekta je v delovanju take znanosti, [...] ki iz svojih izračunov izključuje sleherni »subjektivizem«, preprosto nepogrešljiv. Freud je namreč svoje odkritje v resnici primerjal s tako imenovano kopernikansko revolucijo in poudarjal, da gre znova za mesto, ki si ga je človek določil v središču nekega univerzuma. Je mesto, ki ga zasedam kot subjekt označevalca, v primerjavi s tistim, ki ga imamo kot subjekt označenca, koncentrično ali ekscentrično? To je zdaj vprašanje. Ne gre za vprašanje, ali govorim o sebi ustrezno temu, kar sem, temveč ali sem takrat, ko govorim o sebi, isti kot tisti, o katerem govorim. (Lacan, 1994, str. 163–164)

Iz Freudove primerjave Kopernika, Darwina in psihoanalize (Freud, 1977, str. 273) je Lacan izpeljal sklep o prelomnosti in radikalnosti Freudovega odkritja, tako da je izpostavil razliko med mestom Kopernika opazovalca in Kopernikovim opazovanim pojavom kot objektom znanosti. Njegov kopernikanski obrat je povezal z razliko med mestom izjavljanja, ki ga zavzame opazovalec, in mestom izjave, ki je v tem primeru sonce kot opazovani pojav astronomske znanosti. »Izvirnost« Lacanove vrnitve k Freudu je povezana z njegovim razumevanjem radikalnosti Freudovega odkritja in, kot poudari Shoshana Felman, njegovo lastno zavzetostjo, da bi v obratu psihoanalize k jeziku »prignal konsekvence tega odkritja do njegovih logičnih meja«. (Felman, 1987, str. 53)⁹⁰

90 Pri Shoshani Felman, eni najbolj natančnih bralk Lacana in njegove vrnitve k Freudu, najdemo poglobljeno analizo Lacanovega kopernikanskega »lingvističnega obrata«. (Felman, 1987, str. 53 in nasl.) O Koperniku, Darwinu, Freudu »in mnogih drugih« gl. Žižek (2005, str. 11).

Notorično dejstvo je, da je Lacan svojo vrnitev k Freudu povezoval s Saussurjem in razvijal prek Lévi-Straussa z Jakobsonom, manj znana pa je njegova zavezanost iznajdbam Émila Benvenista. Saussure je zarezal med besede in pojme, ko je vpeljal izhodiščno razsežnost arbitrarnosti jezikovnega znaka kot osnovne enote jezika, Benveniste pa je enote lingvistične analize ločil od mesta, s katerega govorec govori in s katerega je sploh mogoče govoriti, in ga je podčrtal s pomočjo iznajdbe »formalnega aparata izjavljanja« in lingvističnih oseb povsem izpraznjenih in desubjektiviranih osebnih zaimkov. To mesto je prazno simbolno mesto v čistem spatiumu in je korelativno položaju tistega, ki govori. Kot poudari tudi Benveniste, mesto izjavljanja kot mesto tistega, *ki govori*, nikoli ne sovpaše s tistim, *kar govori*. Z mestom izjavljanja je povezan status »lingvističnih individuov«, ki se porajajo v samem dejanju izjavljanja. (Benveniste, 2018, str. 132)

Prav v teh okvirih je Lacan iznašel koncept resnice kot glavni fokus psihoanalitične obravnave in ga povezal s Freudovim utemeljitvenim razcepom, ki ga je ta vpeljal v času *Interpretacije sanj* na osnovi razlikovanja med zavestjo in nezavednim, v poznejših *Meta-psiholoških spisih* pa med jazom in onim. (Freud, 2001, str. 488 in 2012, str. 302) Ko govorimo o psihoanalitični obravnavi, zdravljenju ali terapiji, moramo dodati tudi opredelitev psihoanalize kot *talking cure*, ki jo je vpeljala Breuerjeva pacientka Anna O. in je povezana z drugim korakom Lacanove vrnitve k Freudu.⁹¹

Koncept resnice v analizi je za Lacana *resnica dejanja izjavljanja*, odpiranja ust in iztisnjenega glasu v freudovskem psihoanalitičnem *talking cure*. To ni resnica o objektu, pojmu ali stvari, ampak je »resnica, ki govori« ali govoreča resnica. Ego, ki reče »ego«, lahko

91 Za Lacanov prvi izum lahko štejemo njegov »zrcalni stadij«, v katerem se je posvetil konstituciji otrokovega jaza v lastni zrcalni podobi (Bahovec, 2015, str. 59), »drugi korak« pa se nanaša na vstop v govorico v spisu »Instanca črke v nezavednem ali um po Freudu«. (Lacan, 1994, str. 147)

govori in se izraža, toda samo dejanje izjavljanja mu ne zagotavlja nikakršnega obstoja. Kot golo mesto izjavljanja je govoreča resnica onstran, morda tudi hrbtna stran Descartesesa in njegovega *cogita*, ki s samim izjavljanjem zagotavlja eksistenco.⁹²

Lacan je v spisu »Freudovska stvar in smisel/smer vrnitve k Freudu« njegovo lingvistično gesto nadaljeval z vpeljavo nove psihoanalitične formule, ki se glasi: *Moi, la vérité, je parle* ali *Jaz, resnica, govorim*. (Lacan, 1966, str. 409) Glavna poteza Lacanove »resnice, ki govori« je izjavljanje kot mesto, kraj ali položaj. Subjekt je subjekt resnice, ki govori. Govoreča resnica ne zadeva le »subjekta kot opazovanega, ampak tudi kot opazovalca«, in Lacan nam jo razkriva kot *das Ding*, »stvar, ki vam govori« prav kot »stvar«, ki bo subjektu za vedno nedostopna. (Ibid., str. 416 in 419) Lacanova »stvar« nas nagovarja z mesta izjavljanja in je kot taka vpisana v proces psihoanalitične terapije in opravljanje analitikovega poklica, s pomočjo Foucaulta pa lahko razliko med izjavo in izjavljanjem umestimo na neko drugo in drugačno pot, ki bo morda vodila v smeri razsvetljenskega izstopanja iz nezrelosti in natančnejše opredelitve »nas samih« v njem.

To je govoreča resnica, ki nas nagovarja, ki pa kot taka ni vsa resnica, ni cela resnica. Tako kot pri Freudu simptom nekaj pokaže, hkrati pa nekaj prikrije, in kot je pri Lacanu odnos do objekta »nezadosten in parcialen«, je tudi govoreča resnica le polovična in je le »napol«. (Lacan, 1966, str. 431; Balibar, 2018, str. 95) Obtičala je zagozdena na sredini svoje poti. Zato jo Lacan poimenuje z novo

92 Medtem ko se je Lacan v »lingvističnem obratu« približal Benvenistovi subjektivnosti v govornici, pa se je prav ob tem v filozofiji približal Nietzscheju. Toda to ni bil Nietzsche, ki v Derridajevem branju piše *Ecce homo* kot svojo avtobiografijo ali ki bi moderno »pisavo sebstva« postavljaj po robu cavellovski aroganci filozofov. (Cavell, 2005, str. 67) Nietzsche je sprevrnil platonizem, ko se je sam naslovil na Platona prav v njegovem razmerju do resnice in je v naslavljanju nanj posegel po mestu izjavljanja ter posodil resnici svoj glas. (Dolar, 2006, str. 117)

besedo *le mi-dire de la vérité* ali polovično rekanje resnice in jo v seminarju Še predstavi z naslednjimi besedami: »to je vsa resnica kot tisto, kar se ne more izreči. To je tisto, kar se ne more izreči pod pogojem, da je ne priženemo vse do konca in da je vse, kar storimo, le polovično rekanje.« (Lacan v Pélissier et al., 2002, str. 60) Polovično rekanje resnice, *mi-dire* ali tudi *semi-dire* (Hoffman in Birman, 2018, str. 130), ne pomeni nekakšne igre med resnico in neresnico, ampak zadeva resnico kot tako v njeni vpetosti v govorico, izjavljanje in izrekanje. Morda bi morali vpeljati nov neologizem, ki bi spojil oba Lacanova v eno samo besedo, in povezati »polovično rekanje resnice« z »resnico, ki govori«.

Videti je, da je prav Lacanovo vztrajanje pri mestu izjavljanja kot zgolj mesta eden njegovih najbolj radikalnih posegov, vpisanih v samo jedro analitične prakse, v kateri postane resnica povezovalka treh nemogočih ali, če navežemo na »polovično rekanje« resnice, napol-poklicev ali polovično mogočih Freudovih poklicev. Analiza ni le hrbtna stran vzgajanja in – filozofskega in psihoanalitičnega – poučevanja, ampak eden od treh nemogočih poklicev (Freud, 2006, str. 327) in hkrati tisti med njimi, ki jih povezuje in prinaša na dan resnico vseh treh. V psihoanalitičnem poučevanju pripade posebno mesto Freudu in rojstvu psihoanalize, v poučevanju filozofije skozi »etiko psihoanalize« pa je to Sokrat, ki rojeva filozofijo v duhu in ga lahko imamo za začetnika »revolucionarne pedagogike«, iz katere izhaja Lacanova kritika in tudi njegovo lastno poslanstvo poučevanja. (Felman, 1987, str. 71–73)

Toda spregovoriti moramo še o nekem drugem Lacanu. To bo še vedno Lacan *Spisov*, toda tokrat Lacanov spis o vpisu psihoanalitične revolucije »spolne razlike« v govorico. Lacan se v spisu »Instanca črke v nezavednem ali um po Freudu« dotakne, na prvi pogled bolj mimogrede, a vendar, problema vpisa v jezik, ki pravzaprav neposredno sledi »lingvističnemu obratu«. (Lacan, 1994, str. 147) Najprej vpelje

pojem jezikovnega znaka kot osnovne enote analize, v naslednjem odstavku pa smo že sredi Freudove osrednje razlike med moškimi in ženskami. Lacan Saussurju tako rekoč podtakne Freuda, toda to »podtikanje« je veliko bolj plodno, kot če bi ju držal ločeno drug od drugega – čeprav ne pri Saussurju ne pri drugih lingvistih ni mogoče najti česa podobnega. Lacan nadaljuje z nadvse daljnosežno konstatcijo, da pomeni vstop individua v govorico zgolj in samo vstop na eno ali drugo stran velike spolne cepitve: ali moška ali ženska stran. V jeziku kakor da ni nobene druge možnosti. Lacan se odloči – da bi to še poudaril – saussurjanskim ilustracijam z narisanimi drevesi in konji dodati novo risbo dveh straniščnih vrat, enih za moške, drugih za ženske, za »dame« in za »gospode«. (Ibid.)

To je Lacanov zakon: vsak individuum, vsak »mali otrok«, brž ko vstopi v govorico in s tem v razsežnost simbolnega, mora izbrati eno ali drugo stran velikega razcepa. (Lacan, 1994, str. 147) V jeziku smo moški ali ženske, *maskulinum* ali *femininum*, ne glede na biološki izvor. Moramo izbirati, in ta izbira je prisilna. Simbolno in biološko nikjer ne sovpadeta, njuno razmerje je povsem arbitrarno in, z Benvenistovim izrazom, ki je Lacanu blizu, kontingentno. V jeziku je vse arbitrarno, razlike so kontingentne, toda razlika med moškimi in ženskami je iz tega izvzeta in ji pripade mesto izjeme, ki krši samo osnovno pravilo. Vse se dogaja tako, kakor da bi imeli poleg razlik in diferencialnosti kot osnovnega jezikovnega principa tudi še neko posebno »razliko«, ki je z zakonom predpisana razlika in seže v samo srce človeškega, kjer kot posebni primer uteleša pravilo »zakon je zakon«. Za Lacana je to spol oziroma spolna razlika kot psihoanalitična in lingvistična kategorija.

Prav to Freudovo temeljno spoznanje, ta njegova izhodiščna epistemološka maksima, pa je in ostaja povečini spregledana. Tudi pot, na kateri vztrajajo Lacanovi nadaljevalci, je orientirana v drugo smer, proč od spolne razlike, ki jo je postavil pod drobnogled sam Lacan, in hkrati proč od seksualnosti kot »ključa« za razrešitev histerije.

Posredno pa to lahko pomeni tudi nadaljevanje v nasprotni smeri od širjenja »kulturne« spolne morale in nevrotičnih simptomov v moderni nervoznosti, ki ima pomembno mesto med Scilo in Karibdo v seksualnem razsvetljevanju otrok in v freudovski antipedagoški orientaciji. (Freud, 2006, str. 25; Millot, 1979, str. 14)

Žižek v izpeljavi Lacanove vrnitve k Freudu in »politično neko-rektni seksualnosti« ponovno izpostavi njegovo vztrajanje pri spolni razliki in ponovno pokaže, kako je Lacan vztrajal pri osrednji vlogi spolne razlike v psihoanalizi in jo je podčrtal z risbo dveh ločenih straniščnih vrat za dame in za gospode. (Žižek, 2018, str. 97)⁹³ To je mesto, na katerem je Lacan v slavnem besedilu nadaljeval s pripovedovanjem zgodbe o dečku in deklici, bratu in sestri, ki sedita na vlaku. Na postaji zagledata napisa na dveh straniščnih vratih. »Glej,« pravi prvi, »na Damah sva!« »Tepec,« odvrne sestra, »kaj ne vidiš, da smo na Gospodjem?« (Lacan, 1994, str. 148) Iz tega sledi sklep, s katerim lahko domala rokohitrsko potegne črto pod svojo razpravo:

Kajti ta označevalec bo ponesel Razkol, ki je bil doslej le živalski, zapisan pozabi v meglicah narave, do višav ideološke vojne, ki ne bo prizanašala družinam in bo gnjavila bogove. Gospodje in dame bosta odslej za ta otroka dve domovini, ki se jima bosta njuni duši bližali tako, da bosta zamahovali s krili v nasprotnih smereh, in ker sta ti domovini v resnici isti, jima bo o njima toliko težje skleniti mir, saj noben ne bo hotel prepustiti prvenstva prvi, ne da bi spodkopal slavo druge. Tu se zaustavimo. (Lacan, 1994, str. 148)

93 Žižek izpostavi pomen spopada z normativno heteroseksualnostjo in opozori na »slepe ulice 'transgendra'«, ki naj bi vodil k osvobajanju, ima pa drugačne učinke; če spolno razliko zvedemo na *gender*, »postane ta – vsaj v principu – kompatibilna z mehanizmi njene popolne ontologizacije«. (Zupančič, nav. po Žižek, 2018, str. 104; gl. tudi Zupančič, 2012)

Povezava spolne razlike z razliko v jeziku in simbolnem je videti kot Lacanov izredno luciden izum, ki ga ni mogoče najti ne pri Saussurju ne drugje. Njegov problem ni spol kot nekaj jeziku zunanje in zvedljivega na problem jezikovnih rab. Njegovo vztrajanje pri spolni razliki kot saussurjanski razliki in prvotnem dejstvu jezika kot takem je videti nekaj epistemološko enkratnega. Videti je, da ni mogoče v taki obliki najti ničesar podobnega tudi pri največjih iznajditeljih, kot sta v lingvistiki Émile Benveniste in v filozofiji po njegovih sledih Étienne Balibar.⁹⁴

Za Lacana je spolna razlika zakon, ki je individuom predpisana. Že za Saussurja je jezik zaklad, ki ga družba nalaga v nas; »nobena družba jezika v resnici ne pozna in ga tudi ni nikoli razumela drugače kot proizvod, ki ga je podedovala od prejšnjih generacij in ki ga je treba vzeti takega, kakršen pač je,« poudari v svojih *Predavanjih iz splošnega jezikoslovja*.⁹⁵ (Saussure, 1997, str. 86) Lacan, če preciziramo njegov postopek, nadaljuje v dveh korakih. Najprej obrne njegovo strukturo znaka na glavo, tako da zamenja mesti označenega in označevalca, potem pa – še veliko bolj daljnosežno – vpelje moško in žensko pozicijo kot »vselej že« vpisano v samo strukturo jezika kot takega. (Lacan, 1994, str. 148) Za Lacana je spolna razlika zakon in zadeva sam jezik, njegovo osnovno strukturo in temeljne zakonitosti, ne pa govor kot njegova vsakokratna in individualna realizacija, od česar Saussure jasno razmeji jezik kot sistem znakov,

94 Bruno Karsenti je razširil lingvistični obrat na analizo judovskih izjavljanih strategij v sodobni Franciji. (Karsenti, 2017)

95 »Če hočemo jasno uvideti, da jezik ni svoboden, pa seveda ni zadosti reči, da je proizvod družbenih sil; spomniti se moramo, da je jezik vselej dediščina iz preteklega obdobja, in dodati, da te družbene sile delujejo pod vplivom časa. Jezik ni ustaljen samo zato, ker je pritrjen na težo kolektiva, temveč tudi, ker je umeščen v čas. Ti dejstvi sta neločljivi. Solidarnost s preteklostjo v vsakem trenutku zaustavlja svobodo izbire. [...] Ker je znak arbitraren, mu je edini zakon izročilo, in ker se utemeljuje na izročilu, je lahko arbitraren.« (Saussure, 1997, str. 88)

ki je bil zanj edini pravi objekt znanstvenega raziskovanja. (Saussure, 1997, str. 31)

Ni subjekta in ne identitete, tudi nobenega »onstran identitete«, brez moških in žensk kot temeljnih kategorij psihoanalitične in lingvistične analize. Toda celo v Benvenistovem minuciozno izpeljanem »formalnem aparatu izjavljanja«, v katerem poleg osebnih zaimkov vpelje tudi indikatorje prostora in časa, kazalne zaimke in modalitete preteklosti, sedanjosti in prihodnosti (Benveniste, 2018, str. 132), kot kaže, ni prostora za spolno razliko kot za sestavni del »subjektivnosti v govorici«,⁹⁶ kamor bi s Freudom in po Freudu, ki ga v drugem kontekstu raziskuje sam Benveniste, gotovo sodila. (Benveniste, 1966, str. 75 in 1988, str. 85) Zato je videti Lacanov poudarek še toliko pomembnejši.

Vrnitev k antiki: Foucaultov neustrašni govor ali parrhesia

Vse to pa tudi Foucaulta, ki je poleg raznolikih »zgodovin« in »rojstev« napisal tudi niz razprav o govorici in so ga v poznejših raziskavah zanimale tudi nove lingvistične teme, ne bi moglo pustiti ravnodušnega. Po *Volji do vednosti* kot prvi knjigi zgodovine seksualnosti v moderni dobi je nadaljeval z raziskovanjem antike in se prav v teh okvirih v zadnjih dveh letih lotil analize jezika na osnovi antičnega pojmovanja neustrašnega govora ali *parrhesie*. Tako je lahko nadaljeval svoje raziskovanje modernega pojmovanja kritike, ki izhaja iz radikalnega prevrata ob vprašanju *Kaj je razsvetljenstvo?*, in »vrnitev k antiki« postavil ob bok problematiki kritike in razsvetljenstva, ki je bila za Foucaulta aktualna pravzaprav vse življenje. (Balibar, 2018, str. 87)

96 Kot zanimivost lahko navedemo, da je mogoče pri Benvenistu raziskovati problem števila kot lingvistične kategorije, ki se ga je ob obletnici *Problemov splošne lingvistike* lotila Mariarosaria Zinzi. (2019, str. 89) Več o raznoterih vidikih Benvenistove lingvistike in njeni aktualnosti gl. Dessons (2006).

Za prakticanje neustrašnega govora, ki ga ni mogoče raziskovati v razmerju do izjave in njene resničnosti ali neresničnosti, so značilne odkritost, nevarnost, odgovornost in kritika. (Foucault, 2009b, str. 4–10) *Parrehiast* pove, kar misli, da je resnično, ne glede na okoliščine. Povedati resnico je dolžnost, ki prinaša nevarnost, ker je resnica govorca namenjena osebam višjega statusa in tistim, ki so na strani gospodstva in vladanja. Filozof mora govoriti resnico svojemu vladarju, čeprav ga to lahko spravi v veliko nevarnost: »Kadar pa filozof nagovori vladarja, tirana,« piše Foucault, »in mu da vedeti, da je njegova tiranija moteča in neprijetna, saj je nezdržljiva s pravičnostjo, tedaj filozof govori resnico, verjame, da govori resnico, poleg tega pa tudi *tvega* (saj bi se tiran lahko razsrdil, ga kaznoval, izgnal ali ubil). Prav v taki situaciji se je pri Dionizu v Sirakuzah znašel Platon.« (Ibid., str. 7) Tako smo prišli do točke, v kateri se povezujeta Foucaultova »politika« v narekovajih s politiko brez njih in v okvirih same filozofije in njene zgodovine.

Toda *parrhesia* ni omejena na poklic in »poklicanost« filozofov kot vladarjevih svetovalcev. Poleg pomena za življenje v skupnosti in za demokratično ureditev sta v ospredju osebni odnos »iz oči v oči« in podajanje avtobiografskega poročila o svojem življenju, ki ga ne smemo brati skozi optiko krščanske kulture priznanja. (Foucault, 2009b, str. 84) *Parrhesia* zadeva, nasprotno, sam antični svet in sam način filozofskega življenja v njem, ki se osredotoča na etiko skrbi zase in za druge. V tem svetu, v katerem se filozofija »dela« med prijatelji (Deleuze in Guattari, 1999, str. 8), je tudi prijatelj dolžan svojemu prijatelju povedati, kar misli, da je res, kljub temu da bi lahko izgubil njegovo prijateljstvo prav zaradi svoje odkritosti. Kot nadaljuje Foucault: »Seveda ne tvegajte vselej življenja. Ko, denimo, vidite prijatelja, ki počne nekaj narobe, in tvegate, da si boste, če mu to poveste, nakopali njegovo

jezo, delujete kot *parrhesiastes*.« (Foucault, 2009b, str. 8)⁹⁷ Nemara najbolj filozofiji lasten teren *parrhesie* pa postane na Foucaultovih predavanjih na univerzi v Berkeleyju vzgajanje in poučevanje. To je privilegirano mesto, ki ga v filozofiji zasede sokratska *parrhesia* kot »oblika igre med *logosom*, resnico in *biosom* (življenjem) v območju osebnega razmerja med dvema človeškima bitjema, učiteljem in učencem«. (Ibid., str. 89)⁹⁸

Hkrati je *parrhesia* tudi dolžnost v določenem razmerju do lastnega življenja in »s kritiko (sebe in drugih) v določenem razmerju do sebe in drugih ljudi«. (Foucault, 2009b, str. 1) *Parrhesia* ni povezana z nikakršno skrivnostjo ali enigmo, na katero namiguje Foucaultova analiza »govora o seksu«, ampak prav nasprotno, temelji na glavni potezi odkritosti in značilni transparentnosti in je opredeljena kot problem izbire:

parrhesia je besedna dejavnost, kjer govorec izraža osebni odnos do resnice in tvega življenje, ker govorjenje resnice razume kot dolžnost, da napravi druge ljudi boljše ali jim pomaga (ali samemu sebi). Govorec ravna svobodno, izbere odkritost namesto prepričevanja, resnico namesto laži ali tišine, grožnjo smrti namesto življenja in varnosti, kritičnost namesto laskanja ter moralno dolžnost namesto sebičnosti ali moralne apatije. To je torej v splošnem pozitivni pomen besede parrhesia

97 »Kritizirati prijatelja ali vladarja je dejanje *parrhesie*, v kolikor je dolžnost pomagati prijatelju, ki ne ve, da ravna zmotno, oziroma v kolikor je naša dolžnost nasproti mestu, da kralju pomagamo postati boljši vladar. *Parrhesia* je torej vezana na svobodo in na dolžnost.« (Foucault, 2009b, str. 10) Več o razvoju Foucaultovega raziskovanja *parrhesie* gl. Gros (2002, str. 155–165).

98 Tako je mogoče tudi prek neustrašnega govora zblížati poklica vzgajanja in vladanja, ki sta za Freuda istega reda kot psihoanalitična terapija (Freud, 2005, str. 327), toda Foucault se ni hotel ali utegnil podati po tej poti.

v večini grških besedil, kjer se ta pojavlja med petim stoletjem pr. n. št. in petim stoletjem n. št. (Foucault, 2009b, str. 11)

Kar zadeva filozofijo v njenem »lingvističnem obratu«, neustrašni govor vzpostavlja specifično razmerje med govorcem in izrečenim. (Foucault, 2009b, str. 4) *Parrhesiastova* resnica ni resnica *adequatio rei et intellectus* ali sovpadanja zunanjega sveta in mišljenja, ampak je njegovo »notranje« prepričanje, da je resnično, kar govori, in vključuje obligacijo povedati resnico v vsej svoji odkritosti. Foucaultovo razsvetljenje, njegovo antiko in posebno mesto neustrašnega govora v njej moramo razumeti v osnovni orientaciji razsvetljenstva kot eno od rdečih niti Foucaultovih vseživljenjskih prizadevanj, ki izpostavi enotnost njegovega dela in utemeljuje vpis subjektivnosti v govorico.

Kot poudari Balibar, je začel Foucault v zadnjih dveh letih govoriti o etimološkem pomenu *parrhesia* kot »vse povedati« in povezovati z »beckettovskim 'imperativom, da je treba vse povedati'« in z »lacanovskim 'polovičnim rekanjem'«. (Balibar, 2018, str. 95) Neustrašni govor pomeni, da je treba govoriti resnico, ki je *resnica govorca* in njegovega mesta izjavljanja, pri čemer lahko sledimo lingvističnim transformacijam v filozofiji najbolj poglobljeno prav v raziskovanju zadnjih let Foucaultovega življenja. Prav tedaj je bila v okviru njegove vrnitve k antiki postavljena v ospredje sama govorica kot taka, predvsem z vidika razmerja med govorcem in resnico, ki jo ta izjavlja in izreka in ki jo lahko opredelimo kot nekakšno »govorečo resnico« samega izjavjalca. Seveda pa moramo tudi to »lingvistično transformacijo« poznega Foucaulta razumeti na ozadju njegove dolgotrajne skrbi za vprašanje o razsvetljenstvu in v tem okviru razumeti *parrhesio* in »ekscentrično središčnost« njenega mesta v Foucaultovem delu. (Ibid., str. 85)

Težko se je odreči obžalovanju, da Foucault ni imel časa za soočenje svojega pojmovanja *parrhesie* z vprašanji o razsvetljenstvu,

kritiki in revoluciji in njihovega pomena za »moderno filozofijo«. (Foucault, 2009b, str. 252) Ni prišel na kraj niti s svojo definicijo oblasti kot prisile povedati resnico, kar je v *Zgodovini seksualnosti* pomenilo resnico o samem sebi in svojem notranjem življenju v obliki priznanja, s katerim se je treba pokoriti krščanskemu duhovniku kot vodniku svojih ovac.⁹⁹ Foucault jo je obravnaval kot pastoralno oblast, ki temelji na zahtevi, da je treba priznati prav vse, kar vključuje tudi »psihoanalitično oblast« v analitičnem zdravljenju. Povedati resnico pastoralni oblasti v skrajni konsekvenci vedno pomeni priznati resnico o seksualnosti in o »lastnem seksu«. Za Foucaulta je glavna značilnost psihiatrične pastoralne oblasti in modernih družb prav to, da »so se zaobljubile kar naprej govoriti o njem [seksu], tako da so mu dale pomen *prave skrivnosti*«. (Foucault, 2010b, str. 37)

V svojih raziskovanjih niza razprav, ki zadevajo zgodovinske odnose »oblasti in govora o seksu« (Foucault, 2010b, str. 87), se je Foucault loteval problema *talking* iz freudovskega *talking cure* na dva načina. Prva povezava, o kateri smo govorili v tretjem poglavju, je bila povezana z »represivno hipotezo« in njeno zavrnitvijo, v kateri je pokazal, da seksualnost v zgodovini naše civilizacije ni bila zatirana, ampak je bila, nasprotno, »predmet govora« in proizvodjanja, ki ga je v 19. stoletju porodila novonastala *scientia sexualis*. Druga povezava s *talking* pa je sama izpoved, katere glavna tarča je bila seksualnost, ki je bila tudi že pri Foucaultu povezana z norostjo. Povedati resnico

99 Poleg pomena *parrhesie* za antiko opozarjajo na njen pomen za krščanstvo, ki pa je manj raziskan (Meunier, 2021, str. 159), in na razliko med starim in modernim krščanstvom; v modernem kontekstu je govor o seksualnosti povezan z »zunanjostjo priznanja« in pomeni govoriti o seksualnosti predvsem govoriti o sebi: »moja seksualnost, to sem jaz«. (Zachhuber, 2021, str. 62) Opozoriti velja, da obstojijo med foucaultovskim priznanjem, spovedjo in *parrhesio* kot »dolžnostjo do resnice« pomembne pojmovne razlike, ki jih bo treba podrobneje raziskati. (Büttgen, 2021, str. 106–107)

o samem sebi je prisila, ki predpostavlja vednost o samem sebi in nastopa kot problem v odnosu do lastne norosti.¹⁰⁰ Ta nima le zgodovinskega ozadja iz *Zgodovine norosti* in ni le posledica izključenosti iz mišljenja in filozofije, ampak zadeva sam subjekt in ima »zgodovinsko strukturo naše seksualne subjektivnosti«. (Foucault, 2017, str. 160) Kot je poudaril Foucault na znanem predavanju v Torontu, je bil glavni problem njegovega raziskovanja zgodovine institucij, kot so psihiatrični azil in zapori, prav problem »zgodovine naše subjektivnosti«. (Ibid., str. 159) Toda s konceptom neustrašnega govora je prišel Foucault do priznanja povsem druge vrste, kamor ga je navedla prav vrnitev v antiko.¹⁰¹

Parrhesia, kot je predstavljena v delu poznega Foucaulta, vključuje poleg ovinka prek »vrnitve subjekta« tudi drugačno pojmovanje resnice, ki je nekaj drugega kot resnica seksualnosti in »mesenih priznanj«. *Parrhesia* je povezana z resnico, toda ne z resnico kot izjavo, tudi ne kot izpovedjo ali priznanjem o lastni seksualnosti, prav tako pa tudi ne kot priznanje lastne norosti in zločina, ki ju poleg seksualnosti vse bolj natančno raziskuje Judith Butler.¹⁰² Foucaultova *parrhesia* postavi v ospredje resnico, kakor jo izkuša sam govorec, prav kot govorec v prvi osebi, izrekljivo z osebnim zaimkom in povezano z vprašanjem kritike in etične odgovornosti. Prav to jo povezuje z razsvetljskim izhodom iz nezrelosti in poskusom, da bi se poleg

100 Nova izdaja Foucaultovih zgodnjih predavanj o seksualnosti kaže, da se je navdihoval tudi v Freudovem raziskovanju histerij in nevroz. (Foucault, 2018b, str. 97 in 157) Prav tako so že tu v ospredju freudovske teme perverzij in otroške seksualnosti, čemur pa Foucault pripisuje starejše poreklo. (Foucault, 2018b, str. 79 in 223)

101 V raziskovanju zgodovine od 16. stoletja do današnjega časa »sem se hitro prepričal«, piše Foucault, »da se moram vrniti v pozno antiko.« (Foucault, 2017, str. 160)

102 Več o povezavi s spovedjo in priznanjem gl. Büttgen (2021, str. 85 in 105), o priznanju lastne norosti kot prizoru naslavljanja, v katerem se konstituira subjekt, gl. Butler (2017, str. 226–229).

poetičnega etosa, povezanega s primerom Baudelaira, »ki poskuša izumiti samega sebe«, dokopali tudi do filozofske in politične drže ali etosa, ki »poskuša nepretrgoma izumljati 'nas', ki mu pripada«. (Le Blanc, 2011, str. 65)

Kar pa zadeva tri Freudove nemogoče poklice, ostaja odprto tudi vprašanje, kako resnica neustrašnega govora zadeva resnico psihoanalitične terapije, kako ima lahko resnica zdravilne učinke in lahko prispeva k temu, da se pacient ali pacientka reši svojega trpljenja. Seveda bi bili pozitivnega izida nove Foucaultove *parrhesie* veseli tudi na področju vzgoje. Morda bi se lahko prav po poti poučevanja filozofije, kakršno je ubral v antiki Sokrat, v moderni dobi pa »Nietzschejev Sokrat« in sam Nietzsche, izognili številnim pastem vladanja, pa tudi napačnim alternativam med oblastjo in dominacijo ter eksploatacijo (Renault, 2015, str. 19), ki namesto etične skrbi zase in drže modernosti pomenijo ravno nasprotno: podrejanje in gospostvo nad drugimi, vgrajeno v zapleteno razmerje do samega sebe in skrbi zase, a vse to predvsem v negativnem pomenu besed »vzgjajati«, *Erziehen*, kadar se približa *Herrschen* in s tem vladanju, dominaciji in podrejanju.

Raziskovanje mesta izjavljanja povezuje Foucaulta in Lacana na nemara njunem najbolj lastnem terenu spopada z »egologijo« in psihologizmom, čeprav je teorija izjavljanja na prvi pogled v nasprotju s Foucaultovim »brisanjem obraza«, zavračanju subjektivacije kot podrejanja in nasprotovanju identitetnim politikam. (Foucault, 2007, str. 206)¹⁰³ Videti je, da je Foucaultovo mesto izjavljanja dvoumno. A tudi če bi Foucault vztrajal na pozicijah, s katerih je v zgodnji analizi

103 Psihoanalitiki poudarjajo, da je psihoanaliza pri Foucaultu posredno »pristosna domala povsod«. (Hoffman in Birman, 2018, str. 17) Poleg razmerja med Foucaultom in Lacanom bi veljalo na področju zgodovine seksualnosti natančneje raziskati tudi polemiko z Deleuzom in kompleksnost njenega razmerja »simetričnega nerazumevanja«. (Klepec, 2009, str. 48)

Misli zunanosti, posvečeni Blanchotu,¹⁰⁴ hkrati z odpravo objekta odpravil tudi govoreči subjekt (Hoffmann in Birman, 2018, str. 103), bi lahko nadaljevali na terenu novih rab analize izjavljanja v nasprotju z izjavo kot vsebino izrečenega, ki jih je Balibar postavil v ospredje filozofskih raziskovanj »modernosti«.

Vendar Foucault ni imel dovolj časa, da bi izpolnil svojo »dolžnost« specifičnega intelektualca svojega časa, o katerem je govoril v skupnem intervjuju z Deleuzom. (Foucault, 1994/2, str. 308) Prav tako ni nadaljeval arheologije psihoanalize, ki jo je zastavil v *Volji do vednosti* kot prvi knjigi velike zgodovine seksualnosti. (Foucault, 2010b, str. 124)¹⁰⁵ Njegove dileme, težave, prav tako pa tudi dvoumja samega »poimenovanja seksa z njegovim imenom« (ibid., str. 9), ki se uklanja novim pojavnim oblikami pastoralne oblasti, odpirajo možnost »govoriti odkrito« o seksualnosti v razmerju do samega sebe in do drugih, toda tudi to ostaja nerealiziran projekt za bodoča zgodovinska, arheološka in genealoška, hkrati pa filozofska in psihoanalitična raziskovanja.

Foucaultovo življenje se je končalo, preden bi lahko svojo *parrhesio* povezal z resnico o seksualnosti ali v razmerju do nje kot neko instanco, ki bi bila povezana ali pa ločena od Lacanovega »polovičnega rekanja resnice«, na kar opozarja Balibar, ali na njegovo »govorečo resnico«, ki pa – ne ena ne druga – nista bili postavljeni v razmerje do

104 Maurice Blanchot, ki je imel pomembno vlogo v Foucaultovem življenju, mu je posvetil spis *Michel Foucault, kot si ga zamišljam* (Blanchot, 1986 in 2002), v katerem je izpostavil njegovo »težavno, a tudi privilegirano mesto, ker se ne prepozna ne kot sociolog, zgodovinar, strukturalist ne mislec ali metafizik«. (Blanchot, 2002, str. 138)

105 V raziskovanje arheologije psihoanalize bi sodila tudi razlika med grško besedo *paideia* ali vzgojo, povezano z grško homoseksualnostjo (Dover, 1987, str. 84; Kodelja, 1995, str. 167), in homoseksualnostjo v zgodovini seksualnosti, ki je povezana z identitetno politiko; kot poudari Paul Veyne, grška homoseksualnost ne temelji »na normalnosti reprodukcije, ampak na aktivnosti v nasprotju s pasivnostjo«. (Veyne, 1997b, str. 167)

Freudove problematike spolne razlike in od moškega različne ženske, v Lacanovi vrnitvi k Freudu pa vpisa spolne razlike v govorico, na katerega je opozoril z razvpito primerjavo s stranišnimi vrati in »seksualnim antagonizmom«, ki tudi Žižka ni mogla pustiti ravnodušnega. (Žižek, 2018, str. 119)

Toda Lacan se je pri tem ustavil (Lacan, 1994, str. 148), kot so se ustavili tudi drugi. Zakaj ne psihoanalitiki ne lingvisti ne filozofi ne nadaljujejo, kjer se Lacan v svojem lingvističnem obratu ustavi, ostaja odprto vprašanje. Med tistimi, ki se s spolno razliko niso veliko ukvarjali, je bil tudi Foucault, o čemer smo govorili v tretjem poglavju. Kljub temu pa lahko prav z vidika »ženskega vprašanja« osvetlimo nekatere pomembne vidike Foucaultove miselne orientacije pa tudi njenih slepih peg, ki se jim bomo posvetili v sklepnem poglavju.

SKLEP: PARADIGMA DRUGEGA

FOUCAULT SE JE VSE ŽIVLJENJE UKVARJAL Z raziskovanjem oblasti in iskanjem možnosti za odpor z novimi in inovativnimi načini in strategijami. Prav zaradi tega je videti nadvse nenavadno, da svojega raziskovanja »analitike oblasti« nikoli ni resno in poglobljeno razširil na vprašanje, zakaj so ženske bolj podvržene mehanizmom oblasti kot moški in zakaj ni vključil v svoje razvejane analize podrejanja tudi izključevanje žensk, čeprav je bila prav izključitev ena od osrednjih kategorij njegovih problematizacij. (Leclercq, 2004, str. 47) Prav tako si ni zastavil vprašanja, ali je v igri zgolj kvantitativna variacija in razlika med »več« ali »manj« oblasti ali pa bi se morali podati tudi na pot iskanja posebnih oblastnih razmerij, ki zadevajo ženske v njihovi drugačni umeščenosti v zgodovino in govorico, in specifičnih oblik podrejenosti, ki so značilne v veliki meri ali samo zanje.

Kljub temu pa so Foucaultovi pojmi uporabni in so tudi že bili uporabljeni v raziskovanju žensk, spola in spolne razlike. Za nami je več desetletij feminističnih kritik Foucaulta in povezovanja »Foucaulta in feminizma«, ki se lotevajo raznih obdobij njegovega dela in njegovih različnih problematizacij oblasti. (Diamond in Quinby, 1988; Zaviršek, 1992; Hekman et al., 1996; Bartky, 2006; Butler, 2007, 2009 in 2017) Vse po vrsti pa so postavile v ospredje asimetrijo med moškimi in ženskami, prav kar zadeva investicijo oblasti in s tem povezano konstitucijo subjektivnosti na osnovi podrejanja in kontinuirane moške dominacije. (Bourdieu, 1998)

Sklep o »paradigmi drugega« se osredotoča na vprašanje, kaj pomeni Foucault za raziskovanje »ženskega vprašanja«, ki ostaja pri njem zapostavljeno in kliče po nadaljevanju.

Discipliniranje telesa in ženske

Vprašanje, ki si ga Foucault ne zastavi, a bi ga njegova genealogija morala postaviti v samo izhodišče, je vprašanje *Katero telo?* Tako kot Foucault ni raziskoval oblasti nasploh, ampak je razgrnil pred nami celo paleto njenih raznovrstnih mehanizmov in načinov delovanja, moramo tudi telo postaviti pod drobnogled v njegovih – vsaj najpomembnejših – »variacijah«. Telo ženske, čeprav definirano kot družbeno konstituirano, je ne le drugačno, ampak tudi drugo ali sekundarno telo, ki ga je do potankosti predstavila in zgodovinsko umestila Simone de Beauvoir v *Drugem spolu*. (Beauvoir, 2013) Patriarhalna oblast je oblast, ki izhaja iz podrejenosti drugega spola in je ni mogoče ločiti od razlike med moškimi in ženskami.

V raziskovanju Foucaulta in feminizma pripade posebno mesto vplivni študiji patriarhalne oblasti, ki jo je opravila Sandra L. Bartky (1990 in 2006). V svojem poglobljanju Foucaultove analize disciplinske in panoptične oblasti v *Nadzorovanju in kaznovanju* in drugih oblastnih razmerij v njegovem poznejšem delu je namesto »telesa nasploh« vstavila »žensko telo« in svoj poseg zastavila kot spopad z modernizacijo patriarhalne oblasti. S tem je razširila seznam razno-terih oblik načinov vladanja, hkrati pa je postavila v ospredje vidik modernizacije, ki ga je mogoče osvetliti s pomočjo Foucaultove nadgradnje zgodovine z genealogijo, ki je usmerjena v telo in telesno celo zgodovinskih dogodkov.

Tako kot se je Foucault vprašal *Kako deluje oblast?* in s tem vprašanjem nadomestil vprašanje *Kaj je oblast?*, moramo poskusiti raziskati tudi mnogotere načine, kako je žensko telo bolj podvrženo oblasti in

podrejanju, hkrati pa zavezano in prepuščeno kvalitativno drugačni patriarhalni oblasti. Njen prototip je kompleks »moda-lepota« v sodobni Ameriki, ki ga Bartky razišče do potankosti; predstavi nam disciplinske tehnologije, ki proizvajajo specifično ženske oblike utelešenja, od diete, fitnesa, ekspertnih razprav in vaj o tem, kako je treba hoditi, govoriti, se oblačiti, urejati lase, skrbeti za kožo in ličenje – če si ženska. Vse te tehnologije se individuov ženskega spola oprimejo na način, kakor so povezane s Foucaultovo disciplinsko oblastjo, ki se prelamlja skozi oblast norm in normativne ženske identitete, utemeljene v spolni privlačnosti. Čeprav se tudi te zgodovinsko spreminjajo, pa so veliko bolj zavezujoče prav za en – za drugi, ženski spol. (Bartky, 2006, str. 74)

Oblast deluje tako, da ženske tako rekoč prilepi na paradigmat-ske podobe ženskosti, kar je mogoče pojasniti z vizualnim zastavkom panoptične oblasti in z njo povezane individualizacije in subjektivacije: »V sodobni patriarhalni kulturi biva v zavesti vsake ženske panoptični moški poznavalec; nenehno so izpostavljene njegovemu pogledu in sodbi. Ženska živi svoje telo, kot ga vidi drugi, anonimni patriarhalni Drugi.« (Bartky, 2006, str. 79) Norme in normativne podobe ženskosti delujejo kot foucaultovski »sistem subtilnih prisil«, ki vzbujajo zavestno in nenehno stanje vidnosti. Toda vir tega nadzorovanja niso moški, kot bi bilo mogoče sklepati iz osnovne definicije patriarhata in patriarhalnosti, ampak je vir nadzorovanja samega sebe oblast, ki je povsod in je ni nikjer, medtem ko tisti, ki disciplinira, ni nobena določena oseba; »v središčnem stolpu vidijo vse, ne da bi jih kdaj videli«, sklene o tem sam Foucault (2004, str. 221). To je brezosebna kategorija »ljudi«, naključnih znanstev, ki nenehno nagovarjajo žensko in jo prepričujejo, naj se podvrže oblastnim tehnologijam: »Ljudje vedno pravijo, da imam lep obraz, in če bi shujšala, bi bila zares lepa.« (Bartky, 2006, str. 75) Disciplinska in normativna oblast je z drugimi povezana v nov snop oblastnih razmerij, ki

proizvedejo krotko telo ženske in njeno individualno žensko identiteto, ki postane osrednjega pomena za konstitucijo subjekta v primeru »subjektivacije« podrejene ženske.

Sandra L. Bartky posebej izpostavi pomen anonimnosti kot osnovno potezo Foucaultove oblasti. Toda tu ni v igri anonimnost, kot jo poznamo iz njegovih bojov z moralo policijske države ali razprav o avtorstvu, prav tako pa tudi ni »anonimnost« zloglasnih življenj, ki so bila zaigrana in ki jih v medicinske registre in sodne dosjeje zapisujejo uradni pisarji. Anonimnost je tista osrednja problematika, ki jo je treba problematizirati prav kot tako in zadeva sam pojem oblasti, njenega delovanja in načina podjarmljanja. Pri zgodnjem ali »arheološkem« Foucaultu so to »anonimne mreže vednosti«, ki nastajajo in se sistematizirajo po specifičnih konstrukcijskih pravilih ter razpredajo po »prostoru reda«. (Gros, 1996, str. 38) Pri genealoškem Foucaultu je to anonimna oblast, ki ni v rokah nikogar in ni povezana z nobeno vidno in oprijemljivo instanco vladanja, ampak je razpršena in težko umestljiva. To je oblast, ki deluje tiho in ji ni mogoče določiti ne izvora ne nosilca in ki ga Bartky definira s pomočjo vpeljave instance *anonimnega Drugega*. (Bartky, 2006, str. 79) Bolj ko je oblast anonimna, bolj ko je Drugi anonimen, težje se bo z njim spopasti.

»Uporabna kategorija zgodovinskega raziskovanja«

Foucaultova zgodovina in genealogija, ki se osredotočata na taktike izključevanja in na anonimno delovanje oblasti, bi vsekakor lahko vključevali tudi zgodovino žensk. Ni pomembno zgolj to, kdo je bil utišán in kdo lahko govori, ampak tudi s katerega mesta je sploh mogoče spregovoriti. Tako kot ne moremo vsega *videti* od vsepovsod, tudi vsega ni mogoče *izreči* od koder koli. Odgovor na Foucaultovo vprašanje *Kaj pa je pomembno, kdo govori?*, sposojeno od

Becketta, je dvoumen.¹⁰⁶ Pomembno je, če si zaprt v psihiatrični azil obsojen na »molk norosti«, ki ga raziskuje sam Foucault. Prav tako pa je pomembno, če si kot ženska izbrisana, izginula, spregledana ali »skrita pred zgodovino«; slepe pege so pomembne prav tako, kot so v živem govoru tišine. (Burke, 2020b, str. 214) Če govorijo drugi v tvojem imenu in namesto tebe in to počno dolga stoletja zgodovine žensk, slepih peg in tišin v njej, potem je videti celo nadvse pomembno.

Vprašanje o tem, kdo bi lahko spregovoril z mesta utišane norosti, vztraja tudi po *Zgodovini norosti*, in kljub zavzetemu raziskovanju vprašanj o razsvetljenstvu, kritiki in revoluciji še vedno ni jasno, kdo lahko vzame nase simbolni mandat izhoda iz nezrelosti in predvsem: *S katerega mesta izjavljanja?* Kam se moramo umestiti, da bo mogoč podvig, ki bi lahko norost vsaj malo osvobodil obsojenosti na tišino, Althusserja na odsotnost dela in ženske na dolgo zgodovino nevidnosti? Gotovo moramo razkrinkavati aroganco filozofov in prenehati govoriti v imenu drugih in namesto drugih, poleg tega pa moramo iznajti poti in načine, da bi lahko prišle do glasu in besede. Izpostaviti moramo vsaj minimalne pogoje za to. Morda bi morali ženska in histeričarka nastopiti že v zgodovini norosti ob vprašanju njune tišine in utišanosti, ne pa šele v nenapisani četrti knjigi zgodovine seksualnosti, ki jo je imel Foucault prvotno v načrtu. (Gl. zg., str. 105 in sp., str. 170)

106 Kot poudari Roberto Esposito, Foucault že v *Arheologiji vednosti* raziskuje izjavo brez reference na cogito, vendar ne izključi »mesta za subjekt«, ki je vedno prazno in lahko z njega »govori kdor koli [*n'importe qui parle*], toda kar pravi, ni povedano od koder koli. [...]«, s čimer je povezano Foucaultovo raziskovanje »misli zunanosti«. (Esposito, 2012, str. 135) Pri Althusserju pa je problematika mesta povezana s »partijnostjo«: moramo se postaviti na določeno mesto, da lahko vidimo »celoto« in prepoznamo konflikt. (Althusser, 2018, str. 46)

Vendar pa je lahko problematično tudi izpostavljanje izključnosti in anonimnosti.¹⁰⁷ Pisanje o »tišinah srednjega veka« lahko vodi v shematično poenostavljanje obdobja, ki je pregovorno vir konservativizma, česar si v zgodovini žensk kljub pomembnosti iskanja ženskih glasov vendar ne moremo dovoliti.¹⁰⁸ (Klapisch-Zuber, 1996, str. 31) Če ženske govorijo, še ne pomeni, da je to nekaj pozitivnega in osvobajajočega. Znan zgodovinski primer so inkvizicijska priznanja, ki jih popisuje Georges Duby, v času, ko so ženske ne samo govorile, ampak so morale govoriti in je bilo prav to jasno znamenje oblasti, kar je bilo težko prenašati. (Duby v Klapisch-Zuber, 1992, str. 483) Na mesto enostranskega pravila zgodnjega feminizma bi lahko postavili foucaultovsko analitiko oblasti, ki poskuša izluščiti večjo ali manjšo mero opresivnosti in kritiško držo »ne biti toliko vladan«, tudi ne od njih, predvsem pa ne za takšno ceno, kot so jo na primer plačevale ne nazadnje na čarovniških procesih. Te ženske prav gotovo niso govorile svobodno, sklene Duby, ampak so morale pod pritiski in prisilo »govoriti o svojih najbolj intimnih mislih«. (Ibid., str. 484)

Prav tako si zgodovine žensk ne moremo zamišljati kot nekažno dopolnilno zgodovino, v kateri bi dodajali ženska imena, ampak moramo upoštevati feministično kritiko »določene slepote, ki jo je [Joan] Kelly izpostavila pri zgodovinarjih«. (Klapisch-Zuber, 1992, str. 6) Hkrati z razširitvijo je potrebna tudi nova utemeljitev, v kateri pa lahko pripišemo eno osrednjih vlog prav Foucaultu in njegovi vpeljavi novih objektov zgodovinskega raziskovanja. Videti

107 Kot hrbtna stran utišane histeričarke je videti govor matere zločinca Pierra Rivièra, prve ženske, omenjene v Foucaultovem opusu: »Nori ste, moj mož, z vsemi temi fantazijami [...]. Kar zagovarjam, so moje pravice, in na svoji strani imam vse ženske [...].« (Foucault, nav. po Perrot, 1997, str. 99)

108 Klapisch-Zuber poudarja, da je v zbirki *Zgodovina žensk* dobila knjiga o srednjem veku v angleškem prevodu naslov *Tišine srednjega veka*, kar so spremenili uredniki. (Klapisch-Zuber, 1996, str. 30)

je bolj plodno, če utemeljujemo zgodovino žensk tudi na epistemološkem terenu, in ne samo kot politični problem. Razlog za utemeljevanje ni samo marginalna pozicija žensk, ki so bile utišane – čeprav ta igra pri Foucaultu pomembno vlogo, ampak je razlog tudi epistemološke narave. Vpis žensk v zgodovino je potreben zato, ker spol ni nekakšen naključni dodatek, ampak je »uporabna kategorija zgodovinskega raziskovanja«. (Scott, 1997, str. 152) Spolna razlika, ki je obstajala vso dolgo zgodovino, je pomembna za razumevanje strukture in poteka zgodovine. Poleg zagovora pravic ženske je to tudi epistemološki razlog, zakaj morajo ženske dobiti glas in priti do besede, kar pa prav tako prinaša številna dvoumja in v ospredje postavlja avtobiografsko naracijo. (Verginella, 2006, str. 9 in 2022, str. 5–7)¹⁰⁹

Foucaultova dvojnost in drugo mesto Simone de Beauvoir

Foucaulta je anonimnost zaposlovala z različnih vidikov domala vse življenje; znan je po tem, da je avtorsko anonimnost razumel tudi kot nekaj osvobajajočega, poleg tega pa je bil znan tudi kot razvpit antihumanist. Po drugi strani pa se pozni Foucault tudi onstran svoje etike, ki so jo dolgo in upravičeno postavljali v ospredje, vrne k raziskovanju jezika in se prek neustrašnega govora ali *parrhesie* domala potopi v – svoje in univerzalno – mesto izjavljanja, da bi se približal subjektivnemu in individualnemu, ki lahko stoji na mestu razsvetljenske držbe modernosti in nas samih v njej. To velja tudi za antično skrb zase, ki jo je nameraval Foucault povezati z razsvetljenstvom in možnostjo za spopad z oblastjo. To ni več zgodnji Foucault, kot ga poznamo iz predavanja o avtorju ali knjige *Besede in reči*, ki ugovora

109 Avtobiografska naracija zajema široko področje, ki vključuje filozofske, literarne, zgodovinske idr. vidike, posebno mesto pa v historiografiji pripade »egozgodovini«. (Nora, 1987; Ariès, 2020, str. 231–240)

antihumanizma morda vendar ne poda tako dobro, kot so nas dolgo prepričevali.¹¹⁰

Pri samem Foucaultu torej naletimo na neko dvojnost, na eni strani Foucault, ki sta mu blizu anonimnost in »antihumanizem«, na drugi strani pa Foucault neustrašnega govora, ki izpostavi resnico samega govorca in njegovega mesta izjavljanja. To je dvojnost, ki Foucaulta približa feministični teoriji, ki je prav tako »dvojna« in dvoumna, a mora prav kot notranje razcepljena vztrajati v paradoksu. (Scott, 1996, str. 17)

Tako si je prav mogoče zamisliti konstelacijo, v kateri bi bil boj z oblastjo bolj na strani Foucaultovega brisanja obraza in zagovora anonimnosti ali pa interpelacijske tišine, ki jo je v razpravo o sovražnem govoru vpeljala Judith Butler, kakor pa na strani »rekanja« in govorjenja, ki je lahko le na videz osvobajajoče. Lahko se nezaznavno prelevi v imperativni *coming out* v prenesenem pomenu, ki se lahko prevesi na stran negativnih učinkov politične korektnosti kot novih oblik juridične ali parajuridične oblasti, s kakršnimi se je spopadal sam Foucault. Njegovi problematizacija in kritika merita na konstitucijo samega individua in na spopad z »individualizacijsko oblastjo«, ki v Balibarjevem branju Foucaulta in v primerjavi z Bidetovo »oblastjo-kapitala« prinaša nekaj novega in potencialno osvobajajočega. (Gl. zg., str. 73)

Tudi zato sta potrebni zgodovinska raziskava vsakokratne realne konjunktore in posebna lingvistična analiza govornih dejanj, vključno s tišinami in belinami, nemara pa celo z izginulostjo. Le da je tisto, kar mora utihniti in izginiti, sama ženska, ki je nastala v mediju patriarhalne oblasti, njena identiteta ženske kot ženske,

110 Prepogosto se pozablja na sorodnost Foucaultovih bojov s psihologizmom in Althusserjevih z buržoazno »ideologijo« psihološkega ali ekonomskega človeka. (Le Blanc, 2014, str. 79) Po izidu knjige *Besede in reči* se je postavil Foucaultu v bran tudi sam Canguilhem (1967, str. 599).

ki je učinek delovanja oblastnih mehanizmov, njen lastni proizvod. Če bi se je lahko znebili, bi se lahko odprlo prazno mesto, ki bi ga zapolnila druga in drugačna ženska, ki pa jo je treba šele izumiti. Zato je pomemben Foucaultov *antihumanizem*, usmerjen k odpravi nekega specifičnega človeka, nastalega v mediju razpredenih oblastnih razmerij; šele z njegovo odpravo bo mogoča invencija novega človeka (Le Blanc, 2011, str. 63) – toda tokrat morda ne več »človeka«, ampak ženske.

Anonimnost lahko zagotovi afirmacijo lastnega mesta in »lastne sobe«, ki jo je izpostavila že Virginia Woolf in ki tudi v feminizmu omogoči, da se diskriminaciji izmaknemo. Naj nas pustijo pri miru, ko pišemo, naj nas ne nagovarja več morala policijske države. Po drugi strani pa je podpisovanje avtorskih del – na prvi pogled banalen problem – povezano z zahtevo, da bi naredili vidno prav žensko, ki je bila doslej v zgodovini veliko bolj na strani nevidnosti, spregledanosti in izbrisanosti, kot bi si sploh kdaj želela.

Videti je, da lahko Foucaultovo pripoved o sebi, njegov stil, tekstualne strategije, igro in še kaj bolje od razglašanja homoseksualne usmerjenosti pojasnita analiza njegovega mesta izjavljanja in navezava na razsvetljensko držo modernosti, ki v foucaultovskem univerzumu vključuje invencijo novega človeka (Le Blanc, 2011, str. 63), ki ne bo proizvod in učinek disciplinske, pastoralne, individuacijske ali druge oblasti in ki pomeni prelom in diskontinuiteto z »zgodovino omejevanja pojma ‚človek‘«, pa tudi ne strahu filozofov pred feminizmom. (Jurić, 2018, str. 17 in 23) Le tako se bo odprla možnost za *rojstvo ženske*, ki jo bo mogoče izmakniti »modernizaciji patriarhalne oblasti«. Smrt določenega, zgodovinsko omejenega človeka, podvrženega in podjarmljenega, je videti kot pogoj za rojstvo ženske, izpraznjene vseh – zgodovinskih in lingvističnih – identitet, ki jo bo mogoče opredeliti zgolj z mestom in na mestu izvotljene subjektivnosti čistega izjavljanja.

Kot smo že omenili, pa je »izpraznjenost« kot anonimnost lahko problematična, in to dvojnost lahko zaznamo že pri samem Foucaultu. Foucault piše, da bi izgubil obraz. Toda vtem ko bi želel zabrisati avtorstvo in svoje lastno ime, ko v anonimnosti prepozna svobodo, samemu sebi odvzame možnost sestopa v subjektivnost v govorici in s tem možnost iskanja strategije za odpor v govorici in s pomočjo govornice. To se spremeni, ko Foucault razgrne pred nami nov protivladnostni zemljevid in postavi v ospredje neustrašni govor ali *parrhesio*, s pomočjo katere lahko raziskujemo »kopernikansko« vpetost samega opazovalca v opazovani pojav in samega govornca v »rekanje resnice«, pa tudi govorničevo kritičnost, dolžnost in odgovornost govoriti »nejuridično« resnico, torej neko drugo »vso resnico in nič drugega kot resnico«, kar v *parrhesii* pomeni, da govorec govori tisto, kar sam misli, da je resnica, in da mora to povedati zaradi samega sebe in zaradi drugih. Tudi Foucaultovo skrb zase moramo vstaviti v dispozitiv intersubjektivnosti, na katerega s svojo nekoliko nenavadno avtobiografsko gesto Drugega opozori Jacques Derrida in ki ga Sandra L. Bartky umesti v »anonimnega Drugega«. Pozni Foucault se torej vrne k neki drugačni drži, s katero pa spet poskuša nadaljevati odgovarjanje na vprašanje o razsvetljenstvu kot drži modernosti.

Še bolj dvoumna pa postane anonimnost, ko zadene žensko. Prav mogoče je namreč, da ko iščemo oporo v anonimnosti, nemara pa tudi v derridajevski politiki osebnega imena, to delamo za preveliko ceno. Vsi, ki pišemo, se znajdemo med Scilo in Karibdo: preveč in premalo – vidnosti, slišnosti in izpostavljenosti na eni strani in nevidnosti na drugi, kajti eno in drugo je lahko učinek oblastnih razmerij, iz katerih se le težko izvijemo. Toda ženske so spričo dolge zgodovinske opresije še bolj izpostavljene in so še bolj ranljive. Mor-da bi morali poleg »lingvistične ranljivosti«, ki jo razčlenjuje Judith Butler, vpeljati tudi druge vidike ranljivosti in dopolniti mestoma preveč grobo zastavljene boje za pravice, v katerih se lahko znajdemo

v koliziji pravic in kjer postane svoboda nekaterih ali svoboda nekega vidika za drugega dominacija in izguba možnosti za odpor.

Tišina, še toliko bolj na strani ženske pozicije izjavljanja, je tako še večji problem. Tišina ne bo zmagala v političnem boju, saj anonimnost in popolna izpraznjenost ne omogočita pripoznanja spolne razlike, pri kateri je treba vztrajati. To ni nekakšna retorična gesta, ampak teoretsko orodje in tudi mogoče izhodišče za spopad in odpor. Videti je, da je pogoj za afirmacijo pozicije ženske kot izpraznjene pozicije v govorici, pripoznanje spolne razlike. Poleg trajne zaščite nediskriminiranosti glede na spol je treba in je nadvse pomembno, da jo postavimo na središčno mesto in obravnavamo kot glavni problem.

Freudova psihoanaliza je za feminizem osrednjega pomena, ker je ena od redkih, ki spolno razliko sploh opazi in ki jo tudi teoretsko razloži. Freud je izumil žensko v svoji analizi histerije kot *pogoj* za rojstvo same psihoanalize in se ji ni nikoli odrekel. Lacan je nadaljeval z lingvističnim obratom in spolno razliko vpisal v samo strukturo govornice, nadaljujemo pa lahko s Foucaultom in Benvenistom. Izključevanja in anonimnosti raznih pozicij drugih in drugega je veliko, toda le ženska kot drugi spol prenese preskus *možnega vpisa subjektivnosti v govorico*, kjer imamo na eni strani »jaz« in »ti«, na drugi pa je tretja oseba kot »neoseba« in spolno zaznamovana razlika med »on«, »ona« ali »ono«, ki v lingvistični analizi doslej ne sodi v problematiko osebne zaimke v pravem pomenu. Kljub temu pa je lahko prav razlika med moškim in ženskim spolom vsaj posredno jasna indikacija, da imamo opraviti z nadvse pomembno kategorijo ne le psihoanalitičnega, ampak tudi lingvističnega in filozofsko-antropološkega raziskovanja.

V politikah identitet je še vedno priljubljeno povezovanje spola z raso in razredom, pri katerem vztrajajo tudi v nekaterih najbolj pronicljivih analizah podrejanja. Toda ne za raso ne za razred nimamo

sredstev za jezikovno razlikovanje ali strategij za vpis v govoricu. Nasprotno pa za slovnični spol v mnogih jezikih razpolagamo s celo paleto sklanjatev in spregatev, ki pričajo o pomenu spolne razlike v govoricu, morda celo vse do poslednjih kapilar. Tako kot ni simetrije med osebo in neosebo v govoricu, med »jaz« in »ti« na eni strani, na drugi pa neosebnimi »ona«, »on« in »ono«, nemara tudi ni simetrije med moškim in žensko, čeprav je na prvi pogled videti, da sta medsebojno simetrična in zamenljiva.

Zapovedane tišine, ki pomenijo »biti vladan« na toliko različnih načinov, dolgo ni bilo mogoče prekiniti drugače kot s histeričnim kašljem, ki v krčih in mučni tišini še boječe in prestrašeno, a vendar jasno opozarja nase, pridružujejo pa se mu nove oblike »histeričnih« krotkih teles in mogočega odpora. (Jereb, 2006, str. 87 in 94) S Foucaultovimi besedami bi lahko rekli, da je to problematika izključenosti ženske, in z Althusserjem poudarili izginulost in foucaultovsko »odsotnost dela«, z Lacanom pa dodali polovično rekanje resnice, ki je prav njegov izum. (Pélissier et al., 2002, str. 59–60) Na ženski strani velike delitve ob vstopu v govoricu bi morala biti ta problematika zapisana v prvi osebi ednine, ki bi bila spolno obeležena; videti je, da je sama pozicija izjavljanja zavezana spolni razliki, čeprav tega ne najdemo eksplicitno zapisano ali pojmovno razčlenjeno, ali pa je spolno razliko v govoricu doletela pozaba. Videti je, kakor da bi bila subsumirana pod generični moški spol, s katerim se moramo še vedno spopadati.¹¹¹ (Mikić, 2020, str. 61; Charaudeau, 2021, str. 90) Neraziskano pa ostaja vprašanje, kako je v govorno dejanje »ega, ki reče ego« poleg Benvenistovega prostora in časa vpletena tudi kategorija subjektivnosti v luči spolne razlike, ki je postavljena v samo izhodišče pri Simone de Beauvoir, in čeprav le v izhodiščni zastavitvi, pozneje tudi pri Jacquesu

111 Več o generičnem moškem spolu v slovenščini gl. Mikić (2020, str. 61); o spolu v slovarju žive slovenščine gl. Dolar in Pangos (2014).

Lacanu, a ne tistem, ki ga je Beauvoir prebirala v času pisanja svojega *Drugega spola*.¹¹²

Vendar pa lahko iz Foucaultovih lastnih zastavkov poskusimo nakazati tudi neko drugo pot. Tako bi se lahko vprašali, kako naprej z vprašanjem *parrhesia* »po žensko«. Pri tem se ne bi omejevali na iskanje ženskih primerov, jih poskusili pomnožiti in vpisati v zgodovino, ampak bi postavili v ospredje same pogoje možnosti za »spolno diferencirano« pozicijo izjavljanja, česar se je lotila Simone de Beauvoir v svojem *Drugem spolu*. Če hočeš končno spregovoriti – če hočeš kot ženska sploh spregovoriti –, začne Beauvoir, moraš najprej zapisati: Ženska sem. (Beauvoir, 2013/1, str. 11) Morda lahko to pozicijo, vpisano v sam začetek velikega dela 20. stoletja, razumemo kot osvobajajočo v dvojnem pomenu, saj pomeni hkrati izgubo vseh – napačnih, patriarhalnih, oblastnih – identitet in novo možnost, da »ženska« (po vseh dolgih tišinah zgodovine ali prisilnih priznanj) spregovori v novi skrbi za sebe in za druge.

Znebiti se opresivnih identitet je gesta, ki jo je mogoče postaviti ob bok Foucaultovemu antihumanizmu in ki nam jo v lingvistiki omogoča izpraznjenost zaimkov kot lingvističnih individuov ter s tem povezani »pronominalni glas« (Rueff, 2017, str. 530) kot osnova nove *pronominalne politike*. Prav to pomeni zahteva rešiti se »neke ženske«, te določene ženske, ki je – lahko – nastala v pogojih patriarhije. V drugem koraku pa lahko na to mesto, ki ni več vnaprej določeno in zaznamovano z že obstoječo kategorijo ženske identitete,

112 V času pisanja *Drugega spola* je Beauvoir prebirala Lévi-Straussove *Elementarne strukture sorodstva* (Lévi-Strauss, 1949) in se dogovarjala z Lacanom za več srečanj; velik del njenega raziskovanja zgodnjega otroštva in ženskosti je videti kot predelava Lacanovega zrcalnega stadija. (Moi, 1994, str. 157) Toda Beauvoir je domala vedno spregledana (Bahovec et al., 2017, str. 257), in medtem ko naslavljamo Derridaja in Foucaulta kot filozofa in je »Judith Butler 'teoretičarka'«, Simone de Beauvoir pa ne, »čeprav sta obe filozofinji«. (Moi, 2017, str. 9)

vpišemo spolno razliko v samo strukturno mesta izjavljanja. To bi omogočila prva oseba ednine, ki bi bila spolno obeležena. Toda videti je, kakor da človeška govorica tega ne dopušča; namesto tega Simone de Beauvoir naredi performativno gesto, ki pomeni vpis v govorico z ženskega položaja v razliki, ki mora biti postavljena na sam začetek izpeljave celotne knjige, kot njeno prvo izhodišče in kot pogoj za nadaljevanje.¹¹³

Pomembno je prav to, da je ta gesta postavljena na sam začetek, preden se začne razprava o zgodovini diskriminacije žensk, kjer so ženske upravičeno predstavljene kot dominirane in vladane. Morda bi lahko prav to mesto na samem začetku *Drugega spola* razumeli – na ozadju Foucaultovih razmišljanj o anonimnosti, antihumanizmu in neustrašnem govoru – kot pozicijo izjavljanja, ki ni zaznamovana s pozicijo ženske kot v mediju oblasti proizvedene identitete, toda hkrati kot pozicijo, ki ni izpraznjena brez ostanka, ker je že zaznamovana s spolno razliko. V tej gesti, ko Beauvoir reče »ženska sem«, je odpravljena problematična identiteta ženske, ki je že proizvod oblastnih razmerij in investicij, ampak temu ne sledi popolna »anonimnost«: v poziciji izjavljanja se ohranja strukturna pozicija ženske kot paradigme drugega, ki vzpostavlja možnost za odpor.

To lahko morda razumemo tudi kot vpis ženske v govorico, ki je pogoj za vpis v zgodovino, in prav tu in s tega izhodišča nadaljuje Beauvoir s svojo »zgodovino žensk« v *Drugem spolu*. Kolikor daleč nazaj nam seže oko, so ženske vedno obstajale, toda bile so podrejene in nevidne. Ženska si mora poleg mesta v zgodovini hkrati izdolbsti tudi mesto v govorici »moške dominacije«, pogoj za to pa je spregled spolne razlike v poudarjenem mestu izjavljanja.

113 O radikalnosti filozofske analize Beauvoir gl. Bauer (2001, str. 46–77); o navezavi na foucaultovsko *parrhesio* v njenih literarnih delih gl. Hengehold (2006, str. 178).

Toda besedo »zgodovinsko« moramo dati v narekovaje, saj je ženska – v nasprotju z judi, ameriškimi črnci, proletarci, domorodci, priseljenci in drugimi – neka posebna in privilegirana figura Drugega, ki ni nastala s kakim zgodovinskim dogodkom. (Beauvoir, 2013/1, str. 18) Obstoj in izključevanje judov je učinek judovske diaspore, ameriški črnci nastanejo z uvedbo suženjstva, proletarci s kapitalizmom, domorodci s kolonializmom, priseljenci zaradi vojn itn. Ženske pa niso nastale ne v kakem zgodovinskem obdobju ne v specifičnem prelomnem trenutku; bile so »tu« in »med nami« od nekdanj. In od nekdanj so bile dominirane. Toda tega ne moreta pojasniti ne psihoanaliza ne historični materializem, še najmanj pa so za razlago uporabne »biološke danosti«, ki jih Simone de Beauvoir najprej predstavi v svojem *Drugem spolu*. (Ibid., str. 33) To je torej posebnost ženske, da ni zgodovinsko nastala tako kot druge podobe drugih, a je prav tako ne moremo pojasniti »nezgodovinsko«, in prav zato je treba poseči po drugače utemeljenih možnostih za razlago.

»Dolgo sem omahovala, ali naj napišem knjigo o ženski,« zapiše Beauvoir na začetku *Drugega spola*. (Beauvoir, 2013/1, str. 11) Dolgo sem iskala mesto v govorici, bi morda lahko parafrazirali njen »pronominalni« glas, dolgo sem iskala nek prostor, kraj in domeno, ki ni nič samoumevnega, ampak tudi nič preprosto prisvojljivega – da bi lahko spregovorila. Vendar pa je bilo omahovanje veliko bolj plodno, kakor če bi kar na mah postavila zahtevo po enaki zastopanosti in se zamejila na teren pravnih diskurzov in sodnih praks, s kakršnimi se mora spopadati Foucault, ki vidi soočenje s pravno prevlado kot pomemben sestavni del svoje kritike oblasti. Morda bi lahko s poslednjo gesto retrogradnega branja Foucaultovih zgodovin, arheologij in genealogij našli tudi druge prostore ali heterotopije, kjer bi lahko ženske, ki so vedno obstajale in so bile kot drugi spol dominirane, vstopile hkrati v zgodovino in govorico in od tod spregovorile onstran histerije, v katero so vedno znova potopljene, »histerizirane«,

kot poudari Foucault, in tudi rešene – čeprav »možnost ženske« pomeni »nemožnost filozofije«. (Malabou, 2011, str. 168) Na častnem, a vendar spregledanem mestu izključenosti se je znašla celo Simone de Beauvoir, čeprav je bila sopotnica Sartra, Merleau-Pontyja, Lévi-Strausa in mnogih drugih.

Toda prav s pomočjo Foucaulta kot filozofa, zgodovinarja in nesojenega »psihoanalitika«, ki je prišel v razkrivanju izključevanja do roba odsotne, nevidne ali utišane ženske, bomo lahko razklenili porodne klešče nove politične korektnosti, ko si nadene preobleko starih juridičnih praks vladanja, in morda tudi odprli nove foucaultovske heterotopije za vse tiste, ki mislijo drugače.

Njim je namenjena knjiga o Foucaultovi kraljevski poti, zanje ne bo njegova filozofska arheologija nikoli zastarela.

BIBLIOGRAFIJA

I. Dela Michela Foucaulta

Knjižna dela

Maladie mentale et personnalité (1954). Pariz: Presses Universitaires de France.

Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique (1961). Pariz: Plon.

Maladie mentale et psychologie (1962). Pariz: Presses Universitaires de France. (Nova, predelana izdaja knjige *Maladie mentale et personnalité*.)

Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical (1963). Pariz: Presses Universitaires de France.

Raymond Roussel (1963). Pariz: Gallimard.

Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines (1966). Pariz: Gallimard.

L'Archéologie du savoir (1969). Pariz: Gallimard.

L'Ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France (1971). Pariz: Gallimard.

Histoire de la folie à l'âge classique (1972). Pariz: Plon. (Druga razširjena izdaja z novim predgovorom in dodatkom dveh razprav: *La folie, l'absence de l'œuvre in Mon corps, ce papier, ce feu*.)

Ceci n'est pas une pipe. Deux lettres et quatre desseins de René Magritte (1973). Pariz: Fata morgana.

Surveiller et punir. Naissance de la prison (1975). Pariz: Gallimard.

Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir (1976). Pariz: Gallimard.¹¹⁴
Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs (1984). Pariz: Gallimard.
Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi (1984). Pariz: Gallimard.

Zborniki in zgodovinski dokumenti

Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère. Un cas de parricide au XIXème siècle (1973). Pariz: Gallimard. (Ur. skupaj z Blandine Barret-Kriegel et al., Foucaultovo spremno besedilo *Présentation*.)

Les Machines à guérir. Aux origines de l'hôpital moderne (1976). Pariz: Institut de l'environnement. (Ur. skupaj z Blandine Barret-Kriegel et al.)

Herculine Barbin dite Alexina B. (1978). Pariz: Gallimard. (Ur. Michel Foucault.)

Le Désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille (1982). Pariz: Gallimard-Julliard. (Ur. skupaj z Arlette Farge.)

Archives de la Bastille au XVIIème siècle (1982). Pariz: Gallimard. (Ur. Michel Foucault.)

Prevodi

Weisäcker, Vicor von (1958). *Le Style de la structure*. Pariz: Declée de Brouwer. (Prev. M. Foucault in D. Rocher.)

Kant, Immanuel (1964). *L'Anthropologie du point de vue pragmatique*. Pariz: Vrin. (Foucaultov prevod in spremna beseda Introduction à l'Anthropologie de Kant.)

¹¹⁴ Na zadnji strani naslovnice 1. knjige *Zgodovine seksualnosti* je naveden seznam napovedanih petih knjig: 2. *La Chair et le corps*, 3. *La Croisade des enfants*, 4. *La Femme, l'hystérique et la mère*, 5. *Les Pervers* in 6. *Populations et races*.

Spitzer, Leo (1970). *Études de style*. Pariz: Gallimard. (Prev. E. Kaufholtz, A. Coulon in M. Foucault.)

Posthumno izdana predavanja na Collège de France

Leçon sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970–71 (2011). Pariz: Seuil – Gallimard.

Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France 1971–72 (2015). Pariz: Seuil – Gallimard.

Société punitive. Cours au Collège de France 1972–73 (2013). Pariz: Seuil – Gallimard.

Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973–74 (2003). Pariz: Seuil – Gallimard.

Les Anormaux. Cours au Collège de France 1974–75 (1999). Pariz: Seuil – Gallimard.

»Il faut défendre la société«. *Cours au Collège de France 1975–76* (1997). Pariz: Seuil – Gallimard.

Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977–78 (2004a). Pariz: Seuil – Gallimard.

Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978–79 (2004b). Pariz: Seuil – Gallimard.

Le Gouvernement du vivant. Cours au Collège de France 1979–80 (2012). Pariz: Seuil – Gallimard.

Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980–81 (2014). Pariz: Seuil – Gallimard.

L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981–82 (2001). Pariz: Seuil – Gallimard.

Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982–83 (2008). Pariz: Seuil – Gallimard.

Le Courage de la vérité. Cours au Collège de France 1983–84 (2009). Pariz: Seuil – Gallimard.

Posthumno izdana druga dela

- Résumé des cours du Collège de France 1970–1982* (1989). Pariz: Julliard.
- Dits et écrits 1954–1988* (1994). Ur. Daniel Defert, François Ewald in Jean Lagrange. 4 zv. Pariz: Gallimard. (Druga izdaja leta 2001 v dveh zvezkih.)
- Michel Foucault. Philosophie. Anthologie* (2004). Ur. Arnold Davidson in Frédéric Gros. Pariz: Gallimard.
- La Peinture de Manet* (2004). Pariz: Seuil.
- Michel Foucault. Le corps utopique, les hétérotopies* (2009). Ur. Daniel Defert. Pariz: Lignes.
- »Introduction« à *L'Archéologie du savoir* (2011). Ur. Frédéric Gros. *Michel Foucault. Cahiers de l'Herne*. Pariz: L'Herne, str. 70–91.
- Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice* (2012). Louvain-la-Neuve: Presses Universitaires de Louvain.
- L'Origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980* (2013a). Pariz: Vrin.
- La Grande étrangère. À propos de littérature* (2013b). Ur. Philippe Artières, Jean-François Bert, Mathieu Potte-Bonneville in Judith Revel. Pariz: EHESS.
- Œuvre* (2015c). Ur. Frédéric Gros. Bibliothèque de la Pléiade, 2 zv. Pariz: Gallimard.
- Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi* (2015d). Pariz: Vrin.
- Discours et vérité précédé de La parrhêsia* (2016). Pariz: Vrin.
- Dire vrai sur soi-même. Conférence prononcée à l'Université de Victoria de Toronto, 1982* (2017). Pariz: Vrin.
- Histoire de la sexualité 4. Les aveux de la chair* (2018a). Pariz: Gallimard.
- La Sexualité. Cours donné à l'Université de Clermont-Ferrand, 1964, suivi de Le Discours de la sexualité. Cours donné à l'Université de*

- Vincennes 1968.* (2018b). Ur. François Ewald in Claude-Olivier Doron. Pariz: EHESS, Gallimard, Seuil.
- Binswanger et l'analyse existentielle* (2021a). Ur. François Ewald in Elisabetta Basso. Pariz: EHESS, Gallimard, Seuil.
- Phénoménologie et psychologie 1953–1954* (2021b). Ur. François Ewald in Philippe Sabot. Pariz: EHESS, Gallimard, Seuil.
- La Question anthropologique. Cours 1954–1955* (2022). Ur. François Ewald in Arianna Sforzini. Pariz: EHESS, Gallimard, Seuil.

II. Dela v slovenskem prevodu

Knjižna dela

- Zgodovina norosti v času klasicizma* (1998). Prev. Z. Erbežnik. Ljubljana: Založba /cf.
- Rojstvo klinike* (2009a). Prev. J. Kernev Štrajn. Ljubljana: Študentska založba.
- Besede in reči. Arheologija humanističnih znanosti* (2010a). Prev. S. Tomšič in A. Žerjav. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Arheologija vednosti* (2001). Prev. U. Grilc. Ljubljana: Studia humanitatis.
- To ni pipa* (2007). Prev. A. Žerjav in U. Grilc. Ljubljana: Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Nadzorovanje in kaznovanje. Nastanek zapora* (2004). Prev. B. Rotar. Ljubljana: Krtina.
- Zgodovina seksualnosti I: Volja do znanja* (2000). Prev. B. Mozetič. Ljubljana: Založba ŠKUC.
- Zgodovina seksualnosti II. Uporaba ugodij* (1998). Prev. B. Mozetič. Ljubljana: Založba ŠKUC.
- Zgodovina seksualnosti III. Skrb zase* (1993). Ljubljana: Založba ŠKUC.

- Zgodovina seksualnosti I, II, III* (2010b). Prev. B. Mozetič. Ljubljana: Založba ŠKUC.
- Neustrašni govor* (2009b). Prev. E. Strniša. Ljubljana: Sophia.
- Družbo je treba braniti. Predavanja na Collège de France 1975–1976* (2015a). Prev. A. M. Habjan. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Rojstvo biopolitike. Kurz na Collège de France 1978–1979* (2015b). Prev. A. Kravanja. Ljubljana: Krtina.
- Zgodovina seksualnosti IV. Priznanja mesa* (2020). Prev. B. Mozetič. Ljubljana: Založba ŠKUC.

Drugo

- Kaj je razsvetljenstvo?* (1987). Prev. T. Erzar. V: *Kaj je razsvetljenstvo?* Ur. Rado Riha. Vestnik ZRC SAZU, št. 1, str. 38–49.
- Vednost, oblast, subjekt* (1991). Ur. Mladen Dolar. Prev. T. Erazar, Z. Kobe, M. Kovač, S. Krek in A. Zupančič. Ljubljana: Krtina. (Zbornik izbranih besedil.)
- Življenje in prakse svobode. Izbrani spisi* (2007). Ur. Jelica Šumič Riha. Prev. J. Kernev Štrajn, V. Likar, M. Mihelič, K. Rotar, S. Tomšič in A. Žerjav. Ljubljana: Znanstvena založba ZRC SAZU. (Zbornik izbranih besedil.)
- Vednost, oblast, subjekt* (2008). Ur. Mladen Dolar. Prev. T. Erzar, Z. Kobe, M. Kovač, A. Kravanja, S. Krek, T. Lesničar Pučko in V. Maher. Ljubljana: Krtina. (Druga razširjena izdaja zbornika izbranih besedil.)
- Odgovor epistemološkemu krožku* (2009c). Prev. B. Rotar. *Problemi*, št. 3-4, str. 77–118. (Prevod besedila iz 9. številke revije *Cahiers pour l'Analyse* iz leta 1966.)
- Kaj je kritika?* (2016). Prev. M. Šuštar. V: *Umetnost in kritika. Šum*. Ur. Izidor Barši in Kaja Kraner, št. 6, str. 643–676. (Prevod predavanja iz leta 1987, ki je bilo objavljeno posthumno.)

III. Druga bibliografija

- AGAMBEN, Giorgio (2006). Avtor kot gesta. Prev. G. Bizjak. *Delta*, št. 1-2, str. 9–17.
- AGAMBEN, Giorgio (2007). *Qu'est-ce qu'un dispositif?* Pariz: Rivage.
- AGAMBEN, Giorgio (2008). *Signatura rerum. Sur la méthode*. Pariz: Vrin.
- ALLOUCH, Jean (2015). *L'Analyse sera foucauldienne ou ne sera plus*. V: LAUFER, Laurie in SQUVERER, Amos (ur.). *Foucault et la psychanalyse. Quelques questions analytiques à Michel Foucault*. Pariz: Hermann, str. 55–69.
- ALTHUSSER, Louis (1992). *L'Avenir dure longtemps*. Pariz: STOCK/IMEC.
- ALTHUSSER, Louis (2018). *Ideologija in ideološki aparati države in drugi spisi*. Prev. Z. Skušek. Ljubljana: Založba /cf.
- ALTHUSSER, Louis, BALIBAR, Etienne, MACHEREY, Pierre, RANCIÈRE, Jacques in ESTABLET, Roger (2018). *Branje Kapitala*. Prev. M. Breznik in S. Koncut. Ljubljana: Založba Sophia.
- ANNACONTINI, Giuseppe in PESARE, Mimmo (ur.) (2021). *Construire existence. Soggettivazione e technologie formative del sé*. Milano, Udine: Mimesis edizioni.
- ARIÈS, Philippe (2020). *Pages retrouvées*. V: GROS, Guillaume (ur.). Pariz: Les Éditions du Cerf.
- AYOUCHE, Thamy (2015). Foucault pour la psychanalyse: vérité, véridiction, pratiques de soi. V: LAUFER, Laurie in SQUVERER, Amos (ur.). *Foucault et la psychanalyse. Quelques questions analytiques à Michel Foucault*. Pariz: Hermann, str. 97–121.
- BADIOU, Alain (2005). *Dvajseto stoletje*. Prev. A. Žerjav. Ljubljana: Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- BADIOU, Alain (2012). *The Adventure of French Philosophy*. Prev. B. Bosteels. London: Verso.

- BAHOVEC, Eva D. (1990). *Kopernik, Darwin, Freud. Študije iz filozofije in zgodovine znanosti*. Ljubljana: Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- BAHOVEC, Eva D. (2007). *Freud, ženska in popotnikova senca*. Ljubljana: Delta, Društvo za kulturološke raziskave.
- BAHOVEC, Eva D. (2014). Vrtec kot heterotopija. *Arhitekturni bilten. Mednarodna revija za teorijo arhitekture*, št. 205-206, str. 6-11.
- BAHOVEC, Eva D. (2015). The Ego and the Other in Lacan's Return to Freud. V: BOROSSA, Julia, BRONSTEIN, Catalina in PAJACZKOWSKA, Claire (ur.). *The New Klein-Lacan Dialogues*. London: Karnac, str. 59–71.
- BAHOVEC, Eva D. (2016). Foucault in »mi«. Kantov nauk in politika osebne zaimke. V: BARŠI, Izidor in KRANER, Kaja (ur.). *Umetnost in kritika. Šum*, št. 6, str. 623–639.
- BAHOVEC, Eva D. (2017). Beauvoir between Structuralism and Aleatory Materialism. V: BAUER, Nancy in HENGEGHOLD, Laura (ur.). *A Companion to Simone de Beauvoir*. Oxford: Basil Blackwell, str. 249–259.
- BAHOVEC, Eva D. (2021). Lacan's Speaking Truth or *Parrhesia* of Later Foucault? Education between the Theory of Enunciation and the Care of the Self. V: ANNACONTINI, Giuseppe in PESARE, Mimmo (ur.). *Construire esistenze. Soggettivazione e tecnologie formative del sé*. Milano, Udine: Mimesis edizioni, str. 139–157.
- BAHOVEC, Eva D. in GOLOBIČ BREGAR, Ksenija (2004). *Šola in vrtec skozi ogledalo*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- BAHOVEC, Eva D., MADARASI, Lea in JEREB, Ana (2017). *Psihoanaliza in feminizem: Lacan, Laplanche, Gallop*. Ljubljana: Društvo za kulturološke raziskave.
- BAHOVEC, Eva D. in MESEC, Polona (2018). *Così fan' tutti*. Filozofija, psihoanaliza, feminizem in teorija izjavljanja. *Problemi*, št. 9-10, str. 111–128.

- BALIBAR, Étienne (2004). Foucault in Marx. Za kaj gre pri nominalizmu? V: BALIBAR, Étienne. *Strah pred množicami. Politika in filozofija pred Marxom in po njem*. Prev. K. Rotar in A. Zupančič. Ljubljana: Studia humanitatis, str. 297–323.
- BALIBAR, Étienne (2015). L'Anti-Marx de Michel Foucault. V: LAVAL, Christian, PALTRINERI, Luca in TAYLAN, Ferhat (ur.). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Pariz: La Découverte, str. 84–102.
- BALIBAR, Étienne (2017). *Citizen Subject. Foundations for Philosophical Anthropology*. Prev. S. Miller. New York: Fordham University Press.
- BALIBAR, Étienne (2018). *Libre parole*. Pariz: Galilée.
- BALIBAR, Étienne (2020a). *Histoire interminable. D'un siècle l'autre. Écrits I*. Pariz: La Découverte.
- BALIBAR, Étienne (2020b). *Passions du concept. Épistémologie, théologie et politique. Écrits II*. Pariz: La Découverte.
- BALIBAR, Étienne (2022). *Cosmopolitique. Des frontières à l'espèce humaine. Écrits III*. Pariz: La Découverte.
- BARŠI, Izidor in KRANER, Kaja (ur.) (2016). *Umetnost in kritika. Šum*, št. 6.
- BARTKY, Sandra L. (1990). *Femininity and Domination*. New York: Routledge.
- BARTKY, Sandra L. (2006). Foucault, ženskost in modernizacija patriarhalne oblasti. Prev. A. Jereb. *Delta*, št. 1-2, str. 59–86.
- BAUER, Nancy (2001). *Simone de Beauvoir, Philosophy and Feminism*. New York: Columbia University Press.
- BAUER, Nancy in HENGHELD, Laura (ur.) (2017). *A Companion to Simone de Beauvoir*. Oxford: Basil Blackwell.
- BEAUVOIR, Simone de (2013). *Drugi spol*. 2 zv. Prev. S. Koncut. Ljubljana: Krtina.
- BEAUVOIR, Simone de (2018). *Mémoires I, II*. La Pléiade. Pariz: Gallimard.

- BENNINGTON, Geoffrey in DERRIDA, Jacques (1991). *Jacques Derrida*. Pariz: Seuil.
- BENVENISTE, Émile (1966). *Problèmes de linguistique générale*, 1. Pariz: Gallimard.
- BENVENISTE, Émile (1974). *Problèmes de linguistique générale*, 2. Pariz: Gallimard.
- BENVENISTE, Émile (1988). *Problemi splošne lingvistike*. Prev. I. Žagar in B. Nežmah. Ljubljana: Studia humanitatis.
- BENVENISTE, Émile (2018). Formalni aparat izjavljanja. Prev. E. D. Bahovec in K. Dolar. *Problemi*, št. 9-10, str. 129–137.
- BERSANI, Leo, DIDI-HUBERMAN, Georges, FARGE, Arlette, LAGASNERIE, Geoffroy in CAILLAT, François (ur.) (2014). *Foucault contre lui-même*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- BIDET, Jacques (2014). *Foucault avec Marx*. Pariz: La Fabrique.
- BIDET, Jacques (2015). Foucault avec Marx: pouvoir-capital et pouvoir-savoir. V: LAVAL, Christian, PALTRINERI, Luca in TAYLAN, Ferhat (ur.). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Pariz: La Découverte, str. 272–285.
- BIDET, Jacques (2016). *Marx et la loi travail. Le corps biopolitique du Capital*. Pariz: Les Éditions sociales.
- BIRMAN, Joël (2007). *Foucault et la psychanalyse*. Lyon: Paragon.
- BIRMAN, Joël (2015). Le tragique et la finitude en psychanalyse. V: LAUFER, Laurie in SQUVERER, Amos (ur.). *Foucault et la psychanalyse. Quelques questions analytiques à Michel Foucault*. Pariz: Hermann, str. 71–96.
- BLANCHOT, Maurice (1986). *Michel Foucault tel que je me l'imagine*. Pariz: Fata morgana.
- BLANCHOT, Maurice (2002). *Une voix venue d'ailleurs*. Pariz: Gallimard.
- BLOCH, Marc (1996). *Apologija zgodovine ali zgodovinarjev poklic. S predgovorom Jacquesa Le Goffa*. Prev. G. Moder. Ljubljana: Studia humanitatis.

- BOURDIEU, Pierre (1998). *La Domination masculine*. Pariz: Seuil.
- BOUVERESSE, Jacques (2016). *Nietzsche contre Foucault. Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*. Pariz: Agone.
- BRAUDEL, Ferdinand (1982). *On History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- BRAUDEL, Ferdinand (2010). *Dinamika kapitalizma*. Prev. G. Moder. Ljubljana: Sophia.
- BRAUNSTEIN, Jean-François (2007). Présentation. V: BRAUNSTEIN, Jean-François (ur.). *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant*. Pariz: Presses Universitaires de France, str. 9–16.
- BRAUNSTEIN, Jean-François (ur.) (2007). *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- BRAUNSTEIN, Jean-François (2017). Foucault et l'histoire des sciences. V: BRAUNSTEIN, Jean-François, LORENZINI, Daniele, REVEL, Ariane, REVEL, Judith in SFORZINI, Adrianna (ur.). *Foucault(s)*. Pariz: Éditions de la Sorbonne, str. 41–82.
- BRAUNSTEIN, Jean-François, LORENZINI, Daniele, REVEL, Ariane, REVEL, Judith in SFORZINI, Adrianna (ur.) (2017). *Foucault(s)*. Pariz: Éditions de la Sorbonne.
- BREGAR GOLOBIČ, Ksenija (2004). Prikriti kurikulum ali drugo kurikulum. V: BAHOVEC, Eva D. in GOLOBIČ BREGAR, Ksenija. *Šola in vrtec skozi ogledalo*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, str. 16–34.
- BURKE, Peter (1993). *Revolucija v francoskem zgodovinopisju: Anali 1929–1989*. Prev. B. Luthar. Ljubljana: Studia humanitatis.
- BURKE, Peter (2020a). *Kulturna hibridnost*. Prev. P. Glavan. Ljubljana: Studia humanitatis.
- BURKE, Peter (2020b). *Eyewitnessing: The Uses of Images as Historical Evidence*. Chicago: The University of Chicago Press.
- BUTLER, Judith (1997). *The Psychic Life of Power. Theories of Subjection*. Stanford, California: Stanford University Press.

- BUTLER, Judith (2001). *Težave s spolom: feminizem in subverzija identitete*. Prev. S. Koncut. Ljubljana: Založba ŠKUC.
- BUTLER, Judith (2007). *Le Récit de soi*. Prev. B. Ambroise in V. Aucouturier. Pariz: Presses Universitaires de France.
- BUTLER, Judith (2009). Retour sur les corps et le pouvoir. *Indicence. Foucault et la psychanalyse*, št. 4-5, str. 103–116.
- BUTLER, Judith (2013). O lingvistični ranljivosti. Prev. P. Klepec. *Problemi*, št. 9-10, str. 5–54.
- BUTLER, Judith (2017). *Mal faire, dire vrai: le cas de l'aveu sexuel*. V: BRAUNSTEIN, Jean-François, LORENZINI, Daniele, REVEL, Ariane, REVEL, Judith in SFORZINI, Adrianna (ur.). *Foucault(s)*. Pariz: Éditions de la Sorbonne, str. 223–245.
- BUTLER, Judith (2020). *The Force of Non-Violence*. London: Verso.
- BUTLER, Judith in MALABOU, Catherine (2010). *Soit mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*. Pariz: Bayard.
- BÜTTGEN, Philippe (2021). Aveu et confession. V: BÜTTGEN, Philippe, CHEVALLIER, Philippe, COLOMBO, Augustin in SFORZINI, Arianna (ur.). *Foucault, les pères, le sexe. Autour des Aveux de la chair*. Pariz: Éditions de la Sorbonne, str. 85–105.
- BÜTTGEN, Philippe, CHEVALLIER, Philippe, COLOMBO, Augustin in SFORZINI, Arianna (ur.) (2021). *Foucault, les pères, le sexe. Autour des Aveux de la chair*. Pariz: Éditions de la Sorbonne.
- CANGUILHEM, Georges (1967). Mort de l'homme ou épuisement du Cogito. *Critique*, št. 242, str. 599–618.
- CANGUILHEM, Georges (1977a). *La Formation du concept de reflexe aux XVIIème et XVIIIème siècles*. Pariz: Vrin.
- CANGUILHEM, Georges (1977b). *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. Pariz: Vrin.
- CANGUILHEM, Georges (1979). *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Pariz: Vrin.

- CANGUILHEM, Georges (1987). *Normalno in patološko*. Prev. V. Likar. Ljubljana: Studia humanitatis.
- CANGUILHEM, Georges (1992). *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*. Pariz: Albin Michel.
- CANGUILHEM, Georges (1997). Introduction to *Penser la folie: Essais sur Michel Foucault*. V: DAVIDSON, Arnold I. (ur.). *Foucault and his Interlocutors*. Chicago in London: The University of Chicago Press, str. 33–35.
- CANGUILHEM, Georges (2017). *Epistemologija in zgodovina znanosti. Izbrani spisi*. Prev. E. D. Bahovec, T. Erzar in V. Likar. Ljubljana: Studia humanitatis.
- CANGUILHEM, Georges (2022). Kaj je psihologija? V: MEKIŠ REČEK, Žiga in BOHANEC, Ema (ur.). *Kaj je psihologija? Epistemologija in refleksija*. Prev. S. Debevc. Ljubljana: Društvo študentov psihologije Slovenije, str. 9–23.
- CAVELL, Stanley (2005). Ton filozofije. Avtobiografske vaje. Prev. P. Mesec. *Delta*, št. 3-4, str. 67–74.
- CERGOL PARADIŽ, Ana (2016). *Evgenika na Slovenskem*. Ljubljana: Sophia.
- CERTEAU, Michel de (2016). *Histoire et psychanalyse entre science et fiction précédé de »Un chemin non tracé par Luce Giard«*. Pariz: Gallimard.
- CHARAUDEAU, Patrick (2021). *La Langue n'est pas sexiste. D'une intelligence du discours de féminisation*. Lormont: Le Bord de l'eau.
- CHIGNOLA, Sandro (2015). Foucault, Marx: le corps, le pouvoir, la guerre. V: LAVAL, Christian, PALTRINIERI, Luca in TAYLAN, Ferhat (ur.) (2015). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Pariz: La Découverte, str. 45–58.
- COHEN, I. Bernard (1985). *Revolution in Science*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.

- COTIČ, Janja (2004). Medicalization of Preschool Education. *The School Field*, št. 7, str. 55–64.
- COUZEN HOY, David (ur.) (1986). *Foucault. A Critical Reader*. Oxford: Basil Blackwell.
- ČAKARDIĆ, Ankica (2021). *Pobunjeni um. Eseji iz radikalne socialne filozofije*. Zagreb: Arkzin, Jesenski & Turk.
- DAVID-MÉNARD, Monique (1989). *Hysteria from Freud to Lacan*. Ithaca in London: Cornell University Press.
- DAVIDSON, Arnold I. (ur.) (1997). *Foucault and his Interlocutors*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- DAVIDSON, Arnold I. (2001). *The Emergence of Sexuality. Historical Epistemology and the Formation of Concepts*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- DEFERT, Daniel (1994). Chronologie. V: DEFERT, Daniel, EWALD, François in LAGRANGE, Jean (ur.). *Dits et écrits 1954–1988 par Michel Foucault*. 1. zv. Pariz: Gallimard, str. 13–64.
- DEFERT, Daniel, EWALD, François in LAGRANGE, Jean (ur.) (1994). *Dits et écrits 1954–1988 par Michel Foucault*. 4. zv. Pariz: Gallimard.
- DELAPORTE, François (1994). The History of Medicine According to Foucault. V: GOLDSTEIN, Jan (ur.). *Foucault and the Writing of History*. Oxford: Blackwell, str. 137–149.
- DELEUZE, Gilles (1986). *Foucault*. Pariz: Minuit.
- DELEUZE, Gilles (2011). *Nietzsche in filozofija*. Prev. A. Kravanja. Ljubljana: Krtina.
- DELEUZE, Gilles (2012). *Spinoza, praktična filozofija*. Prev. M. Štempihar in I. Pribac. Ljubljana: Krtina.
- DELEUZE, Gilles (2014). *Nietzsche*. Prev. J. Kernev Štrajn. Vnanje Gorice: Police Dubove.
- DELEUZE, Gilles in GUATTARI, Félix (1999). *Kaj je filozofija?* Prev. S. Pelko. Ljubljana: Študentska založba.

- DELEUZE, Gilles in GUATTARI, Félix (2017). *Anti-Ojdip. Kapitalizem in shizofrenija*. Prev. J. Kernev Štrajn. Ljubljana: Krtina.
- DERRIDA, Jacques (1969). Cogito et histoire de la folie. V: *L'Écriture et la différence*. Pariz: Gallimard, str. 51–97.
- DERRIDA, Jacques (1972). *Marges de la philosophie*. Pariz: Minuit.
- DERRIDA, Jacques (1984). *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Pariz: Galilée.
- DERRIDA, Jacques (1997). To Do Justice to Freud: The *History of Madness* in the Age of Psychoanalysis. Prev. P.-A. Brault in M. Naas. V: DAVIDSON, Arnold I. (ur.). *Foucault and his Interlocutors*. Chicago in London: The University of Chicago Press, str. 57–96.
- DESSONS, Gérard (2006). *Émile Benveniste, l'invention du discours*. Pariz: Éditions In presse.
- DIAMOND, Irene in QUINBY, Lee (ur.) (1988). *Feminism and Foucault. Reflections on Resistance*. Boston: Northeastern University Press.
- DOLAR, Kaja in PANGOS, Inge (2014). *Razvezani jezik XXXY: prosti slovar žive slovenščine*. Ljubljana: Društvo za domače raziskave.
- DOLAR, Mladen (2001). Arheologija vednosti. Spremná beseda. V: FOUCAULT, Michel. *Arheologija vednosti*. Prev. U. Grilc. Ljubljana: Studia humanitatis, str. 233–247.
- DOLAR, Mladen (2006). *Prozopopeja*. Ljubljana: Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- DOLAR, Mladen (2010a). Kaj drži skupaj besede in reči? Spremná beseda. V: FOUCAULT, Michel. *Besede in reči. Arheologija humanističnih znanosti*. Prev. S. Tomšič in A. Žerjav. Ljubljana: Studia humanitatis, str. 469–492.
- DOLAR, Mladen (2010b). *Kralju odsekati glavo: Foucaultova dediščina*. Ljubljana: Krtina.
- DOLAR, Robin (2021). Was ist ein historischer Umbruch? V: JERŠE, Sašo in LAHL, Kristina (ur.). *Endpunkte. Und Neuanfänge*.

- Geisteswissenschaftliche Annäherungen an die Dynamik von Zeitläuften*. Köln: Böhlau, str. 25–38.
- D'OTTAVI, Guiseppe in FENEGLIO, Irène (ur.) (2019). *Émile Benveniste, 50 ans après les Problèmes de linguistique générale*. Pariz: Éditions Rue d'Ulm, Presses de l'École Normale Supérieure.
- DOVER, Kenneth (1987). *Greek Homosexuality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- DOSSE, François (1988). *History of Structuralism*. 2 zv. Minneapolis in London: University of Minnesota Press.
- DOSSE, François (2021). *Amitiés philosophiques*. Pariz: Odile Jacob.
- DREYFUS, Hubert L. in RABINOW, Paul (1983). *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago in London: The University of Chicago Press.
- DUBY, Georges (1992). Affidavits and Confessions. V: KLAPISCH-ZUBER, Christiane (1992). *History of Women in the West. II. Silences of the Middle Ages*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, str. 427–482.
- DUROUX, Yves (2016). Le passage des temps. Conversation avec Yves Duroux. V: WALD LASSOWSKI, Aliocha. *Althusser et nous*. Pariz: Presses Universitaires de France, str. 63–93.
- ERIBON, Didier (1991). *Michel Foucault*. Pariz: Flammarion.
- ESPOSITO, Roberto (2006). *Bíos. Biopolitics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ESPOSITO, Roberto (2012). *The Third Person. Politics of Life and the Philosophy of the Impersonal*. London: Polity.
- ESPOSITO, Roberto (2015). *Persons and Things*. London: Verso.
- FASSIN, Didier in HARCOURT, Bernard (ur.) (2019). *A Time for Critique*. New York: Columbia University Press.
- FELMAN, Shoshana (1987). *Jacques Lacan and the Adventure of Insight. Psychoanalysis in Contemporary Culture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- FELMAN, Shoshana (1993). *What does a Woman Want? Reading and Sexual Difference*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- FELMAN, Shoshana (2008). La Méprise et sa chance. *L'Arc. Jacques Lacan*, št. 58, str. 95–122.
- FENOGLIO, Irène (2019a). Un retour d'Émile Benveniste. V: D'OTTAVI, Giuseppe in FENEGLIO, Irène (ur.). *Émile Benveniste, 50 ans après les Problèmes de linguistique générale*. Pariz: Éditions Rue d'Ulm, Presses de l'École Normale Supérieure, str. 9–13.
- FENOGLIO, Irène (2019b). La linguistique générale d'Émile Benveniste. Une épistémologie méthodique et continue. V: D'OTTAVI, Giuseppe in FENEGLIO, Irène (ur.) (2019). *Émile Benveniste, 50 ans après les Problèmes de linguistique générale*. Pariz: Éditions Rue d'Ulm, Presses de l'École Normale Supérieure, str. 17–51.
- FIAMINI, Mariapaola (1998). *Foucault et Kant. Critique, clinique, éthique*. Pariz: L'Harmattan.
- FIAMINI, Mariapaola (2009). *Érotique et rhétorique. Foucault et la lutte pour la reconnaissance*. Pariz: L'Harmattan.
- FISCHBACH, Franck (2003). *Aufklärung* et modernité philosophique: Foucault entre Kant et Hegel. V: SILVA, Emmanuel da (ur.). *Lectures de Michel Foucault. Foucault et la philosophie*. 2. zv. Lyon: ENS éditions, str. 115–134.
- FORRESTER, John (2009). Michel Foucault et l'histoire de la psychanalyse. *Incidence. Foucault et la psychanalyse*, št. 4-5, str. 55–90.
- FORTRIER, Frances (1997). *Les Stratégies textuelles de Michel Foucault*. Québec: Nuit blanche.
- FRANCHE, Dominique, PROKHORIS, Sabine, ROUSSEL, Yves in ROTMANN, Roger (ur.) (1997). *Au risque de Foucault*. Pariz: Centre Georges Pompidou in Centre Michel Foucault.

- FREUD, Sigmund (1977). *Predavanja za uvod v psihoanalizo*. Prev. M. Volčič Cvetko, J. Razpotnik in V. Klabus. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- FREUD, Sigmund (1985). *Tri razprave o teoriji seksualnosti*. Prev. M. Dobnikar. Ljubljana: Studia humanitatis.
- FREUD, Sigmund (1995). Ženskost. Prev. A. Kuhelj. *Delta*, št. 1-2, str. 139–155.
- FREUD, Sigmund (2001). *Interpretacija sanj*. Prev. Z. Erbežnik. Ljubljana: Studia humanitatis.
- FREUD, Sigmund (2005). *Spisi o psihoanalitični tehniki*. Prev. M. Javornik, A. Kuhelj, M. Peršak, S. Tomšič in R. Vouk. Ljubljana: Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- FREUD, Sigmund (2006). *Spisi o seksualnosti*. Prev. E. D. Bahovec, M. Javornik, S. Jovanovski, P. Klepec, Z. Kobe, A. Kuhelj in R. Vouk. Ljubljana: Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- FREUD, Sigmund (2012). *Metapsihološki spisi*. Prev. E. D. Bahovec, B. Baskar, M. Dobnikar, M. Dolar, V. Mihelj, R. Riha, I. Štandeker in S. Žižek. Ljubljana: Studia humanitatis.
- FREUD, Sigmund (2017). *Pet analiz*. Prev. E. D. Bahovec, I. Hrast, S. Krušič, A. Leskovec in J. Šumič Riha. Ljubljana: Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo in Studia humanitatis.
- FREUD, Sigmund in BREUER, Joseph (2002). *Študije o histeriji*. Prev. S. Hajdini, M. Javornik in S. Tomšič. Ljubljana: Delta, Društvo za kulturološke raziskave.
- GALLOP, Jane (1982). *The Daughter's Seduction. Feminism and Psychoanalysis*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- GILLOT, Pascale (2009). *Althusser et la psychanalyse*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- GILLOT, Pascale (2016). Foucault/Wittgenstein: une »subjectivité sans sujet«? V: GILLOT Pascale in LORENZINI, Daniele (ur.). *Foucault/Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*. Pariz: CNRS Éditions, str. 55–76.

- GILLOT, Pascale (2017). Michel Foucault et le marxisme de Louis Althusser. V: BRAUNSTEIN, Jean-François, LORENZINI, Daniele, REVEL, Ariane, REVEL, Judith in SFORZINI, Adrianna (ur.). *Foucault(s)*. Pariz: Éditions de la Sorbonne, str. 245–260.
- GILLOT, Pascale (2020). *La Question du sujet. Descartes et Wittgenstein*. Pariz: CNRS Éditions.
- GILLOT, Pascale in LORENZINI, Daniele (ur.) (2016). *Foucault/Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*. Pariz: CNRS Éditions.
- GOLDSCHMIDT, Victor (2003). *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*. Pariz: Vrin.
- GOLDSTEIN, Jan (ur.) (1994). *Foucault and the Writing of History*. Oxford: Blackwell.
- GORI, Roland (2015). La Nouvelle psychiatrie: le retour de l'hygiène publique du corps social? V: LAUFER, Laurie in SQUVERER, Amos (ur.). *Foucault et la psychanalyse. Quelques questions analytiques à Michel Foucault*. Pariz: Hermann, str. 123–146.
- GROS, Frédéric (1996). *Michel Foucault*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- GROS, Frédéric (ur.) (2002). *Foucault. Le courage de la vérité*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- GROS, Frédéric (2002). Le *Parrhesia* de Foucault (1982–1984). V: GROS, Frédéric (ur.). *Foucault. Le courage de la vérité*. Pariz: Presses Universitaires de France, str. 155–165.
- GROS, Frédéric (2020). Sujet de droit, de vérité et du désir. V: NARBONNE, Jean-Marc, LÜSEBRINK, Hans-Jürgen in SCHLANGESCHÖNINGEN, Heinrich (ur.). *Foucault. Repenser les rapports entre les Grecs et les Modernes*. Pariz: Vrin in Presses de l'Université Laval, str. 461–474.
- HADOT, Pierre (1998). *Éloge de la philosophie antique*. Pariz: Allia.
- HARRIS, Olivia (2004). Braudel: Historical Time and the Horror of Discontinuity. *History Workshop Journal*, št. 1, str. 161–174.

- HEKMAN, Susan (ur.) (1996). *Feminist Interpretations of Michel Foucault*. University Park: Pennsylvania University Press.
- HENGEGHOLD, Laura (2006). Beauvoir's *Parrhesiastic* Contracts: Frank-Speaking and the Philosophical Political Couple. V: SIMONS, Margaret (ur.). *The Philosophy of Simone de Beauvoir. Critical Essays*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, str. 178–200.
- HOFFMAN, Christian in BIRMAN, Joël (2018). *Lacan et Foucault à l'épreuve du réel*. Pariz: Maison d'édition Langage, Université Paris Diderot.
- HULAK, Florence (2017). L'Événement. V: HULAK, Florence in GIRARD, Charles (ur.) (2017). *Philosophie des sciences. I. Concepts et problèmes*. Pariz: Vrin, str. 99–127.
- HULAK, Florence in GIRARD, Charles (ur.) (2017). *Philosophie des sciences. I. Concepts et problèmes*. Pariz: Vrin.
- IRIGARAY, Luce (1996). Vprašanje Drugega. Prev. M. Gajgar. *Delta*, št. 1-2, str. 115–124.
- IRIGARAY, Luce (2008). La Mécanique des fluides. V: *L'Arc. Jacques Lacan*, št. 58, str. 123–138.
- JAY, Martin (1986). The Empire of the Gaze: Foucault and the Denigration of Vision in Twentieth-century French Thought. V: COUZENS-HOY, David (ur.). *Foucault. A Critical Reader*. Oxford: Basil Blackwell, str. 175–204.
- JEREB, Ana (2006). Anoreksično telo, obvladovano telo? *Delta*, št. 1-2, str. 87–109.
- JERŠE, Sašo in LAHL, Kristina (ur.) (2021). *Endpunkte. Und Neuanfänge. Geisteswissenschaftliche Annäherungen an die Dynamik von Zeitläuften*. Köln: Böhlau, str. 25–38.
- JURIĆ, Hrvoje (2018). *Iskušnja humanizma*. Zagreb: Biblioteka Filozofska istraživanja.
- KANT, Immanuel (1987). Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenje? Prev. R. Riha. V: *Kaj je razsvetljenje?* Ur. Rado Riha, Vestnik ZRC SAZU, št. 1, str. 9–13.

- KANT, Immanuel (2006). *Zgodovinsko-politični spisi*. Ur. Rado Riha. Prev. M. Golob, M. Hribar in R. Riha. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- KANTOROWITZ, Ernst (1997). *Kraljevi dve telesi. Religija, mitologija, ezoterika*. Prev. B. Rovan. Ljubljana: Krtina.
- KARSENTI, Bruno (2017). *La Question juive des modernes. Philosophie de l'émancipation*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- KLAPISCH-ZUBER, Christiane (ur.) (1992). *History of Women in the West. II. Silences of the Middle Ages*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- KLAPISCH-ZUBER, Christiane (1996). Pogovor s Christiane Klapisch-Zuber. Prev. M. Dolar. *Delta*, št. 1-2, str. 29–39.
- KLEPEC, Peter (2009). Foucault med ugodjem in željo. *Filozofski vestnik*, št. 1, str. 47–64.
- KOBE, Zdravko (2015). Nevarna misel Michela Foucaulta. Spremnna beseda. V: *Rojstvo biopolitike. Kurz na Collège de France*. Prev. A. Kravanja. Ljubljana: Krtina, str. 305–336.
- KODELJA, Zdenko (1995). *Objekt vzgoje*. Ljubljana: Krtina.
- KOYRÉ, Alexandre (1988). *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*. Prev. B. Kante. Ljubljana: Studia humanitatis.
- KRAŠOVEC, Primož (2015). Vrnitev neodpisanega: Foucault. Spremnna beseda. V: *FOUCAULT, Michel. Družbo je treba braniti. Predavanja na Collège de France 1975–1976*. Prev. A. M. Habjan. Ljubljana: Studia humanitatis, str. 293–319.
- KUHN, Thomas (1977). *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: The University of Chicago Press.
- KUHN, Thomas (1998). *Struktura znanstvenih revolucij*. Prev. G. Jurman in S. Krek. Ljubljana: Krtina.
- LACAN, Jacques (1966). *Écrits*. Pariz: Seuil.
- LACAN, Jacques (1994). *Spisi*. Prev. T. Erzar, S. Koncut, S. Pelko, M. Potrč, M. Šimenc, M. Štular in B. Vodopivec. Ljubljana: Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo.

- LACAN, Jacques (1972). *Livre XX: Encore*. Pariz: Seuil.
- LACAN, Jacques (1996). *Seminar XI. Štirje temeljni koncepti psihoanalize*. Prev. R. Močnik, Z. Skušek in S. Žižek. Ljubljana: Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- LACOSTE, Yves (1999). Braudel géographe. V: REVEL, Jacques (ur.). *Ferdinand Braudel et l'histoire*. Pariz: Hachette, str. 187–194.
- LAGRANGE, Jacques (2009). Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault. *Incidences. Foucault et la psychanalyse*, št. 4-5, str. 11–54.
- LASCH, Christopher (2013). *Kultura narcisizma*. Prev. M. Karer. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- LAUFER, Laurie in SQUVERER, Amos (ur.) (2015). *Foucault et la psychanalyse. Quelques questions analytiques à Michel Foucault*. Pariz: Hermattan.
- LAVAL, Christian, PALTRINIERI, Luca in TAYLAN, Ferhat (ur.) (2015). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Pariz: La Découverte.
- LECLERCQ, Stéfan (ur.) (2004). *Abécédaire de Michel Foucault*. Mons in Pariz: Sils Maria in Vrin.
- LECOURT, Dominique (1978). *Pour une critique de l'épistémologie. Bachelard, Canguilhem, Foucault*. Pariz: Maspero.
- LE BLANC, Guillaume (2011). L'Invention de l'homme moderne. Une lecture de Michel Foucault. *Philosophie*, št. 109, str. 60–73.
- LE BLANC, Guillaume (2014). *Pensée de Foucault*. Pariz: Ellipses.
- LE GOFF, Jacques (1988). *Histoire et mémoire*. Pariz: Gallimard.
- LE GOFF, Jacques (1989). L'Homme médiéval. V: LE GOFF, Jacques (ur.). *L'Homme médiéval*. Pariz: Seuil, str. 7–42.
- LE GOFF, Jacques (ur.) (1989). *L'Homme médiéval*. Pariz: Seuil.
- LE GOFF, Jacques (1996). Predgovor. V: BLOCH, Marc. *Apologija zgodovine ali zgodovinarjev poklic*. Prev. G. Moder. Ljubljana: Studia humanitatis, str. 7–36.

- LE GOFF, Jacques (1997). Foucault et la »nouvelle histoire«. V: FRANCHE, Dominique, PROKHORIS, Sabine, ROUSSEL, Yves in ROTMANN, Roger (ur.). *Au Risque de Foucault*. Pariz: Centre Georges Pompidou in Centre Michel Foucault, str. 129–139.
- LE GOFF, Jacques in NORA, Pierre (ur.) (1974). *Faire l'histoire*. Pariz: Gallimard.
- LEONELLI, Rudy M. (2015). Foucault lecteur du *Capital*. V: LAVAL, Christian, PALTRINIERI, Luca in TAYLAN, Ferhat (ur.). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Pariz: La Découverte, str. 59–70.
- LEŠNIK, Bogdan (1998). Fragmenti o norosti, seksualnosti in sebi. Spremna beseda. V: FOUCAULT, Michel. *Zgodovina norosti v času klasicizma*. Prev. Z. Erbežnik. Ljubljana: Založba /cf, str. 249–281.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1949). *Les Structures élémentaires de la parenté*. Pariz: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2001). Strukturalna analiza v lingvistiki in antropologiji. Prev. S. Koncut. *Delta*, št. 3-4, str. 9–30.
- LIBERA, Alain de (2007). *Archéologie du sujet I*. Pariz: Vrin.
- LIBERA, Alain de (2008). *Archéologie du sujet II*. Pariz: Vrin.
- LIBERA, Alain de (2015). *L'Invention du sujet moderne*. Pariz: Vrin.
- LIBERA, Alain de (2016). *L'Archéologie philosophique. Séminaire du Collège de France 2013–2014*. Pariz: Vrin.
- LORENZINI, Daniele, REVEL, Ariane in SFORZINI, Arianna (ur.) (2013). *Michel Foucault: éthique et vérité 1980–1984*. Pariz: Vrin.
- LÖWITH, Karl (1976). *From Hegel to Nietzsche. The Revolution in Nineteenth-Century Thought*. New York: Anchor Books.
- LUCCHELLI, Juan Pablo (2017). *Lacan. De Wallon à Kojève*. Pariz: Éditions Michèle.
- LÜSEBRINK, Hans-Jürgen (2020). Généalogie de la critique – dimensions historiques et enjeux philosophiques du concept de

- »critique« dans l'œuvre de Michel Foucault. V: NARBONNE, Jean-Marc, LÜSEBRINK, Hans-Jürgen in SCHLANGE-SCHÖNINGEN, Heinrich (ur.). *Foucault. Repenser les rapports entre les Grecs et les Modernes*. Pariz: Vrin in Presses de l'Université Laval, str. 561–600.
- MACHEREY, Pierre (2009). *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*. Pariz: La Fabrique.
- MACHEREY, Pierre (2014). *Le Sujet des normes*. Pariz: Éditions Amsterdam.
- MALABOU, Catherine (2011). *Bodi moje telo. Dialektika, dekonstrukcija, spol*. Ur. Eva D. Bahovec. Prev. J. Kernev Štrajm, A. Kravanja, G. Moder in S. Tomšič. Ljubljana: Krtina.
- MESEC, Polona (2004). Kako je molk lahko jezik. *Delta*, št. 3-4, str. 68–86.
- MEUNIER, Bernard (2021). Foucault et les évolutions de la *parrhesia* chrétienne. V: BÜTTGEN, Philippe, CHEVALLIER, Philippe, COLOMBO, Augustin in SFORZINI, Arianna (ur.). *Foucault, les pères, le sexe. Autour des Aveux de la chair*. Pariz: Éditions de la Sorbonne, str. 159–171.
- MIKIĆ, Jasna (2021). *Spol in jezik*. Ljubljana: 2021.
- MILLER, Jacques-Alain (1988). Michel Foucault et la psychanalyse. V: *Michel Foucault philosophe*. Rencontre Internationale, 9.–11. januar 1988. Pariz: Seuil.
- MILLOT, Catherine (1979). *Freud anti-pédagogue*. Pariz: Seuil.
- MILNER, Jean-Claude (2003). *Strukturalizem. Liki in paradigma*. Prev. E. D. Bahovec, M. Dolar, M. Rotar in A. Zupančič. Ljubljana: Krtina.
- MILNER, Jean-Claude, ŽIŽEK, Slavoj in LUCCHELLI, Juan Pablo (2018). *Sexualités en travaux*. Pariz: Éditions Michèle.
- MITCHELL, Juliet (1974). *Psychoanalysis and Feminism*. London: Harmondsworth.

- MODER, Gregor (2010). Althusser in psihoanaliza. *Problemi*, št. 6–7, str. 43–66.
- MOI, Toril (1994). *Simone de Beauvoir. The Making of an Intellectual Woman*. Oxford: Blackwell.
- MOI, Toril (2017). *Revolution of the Ordinary. Literary Studies after Wittgenstein, Austin, and Cavell*. Chicago in London: The University of Chicago Press.
- MORTIER, Roland. *Izvirnost. Nova estetska kategorija v razsvetljenskem stoletju* (2012). Prev. K. Zakrajšek. Ljubljana: Studia humanitatis.
- NARBONNE, Jean-Marc, LÜSEBRINK, Hans-Jürgen in SCHLANGESCHÖNINGEN, Heinrich (ur.) (2020). *Foucault. Repenser les rapports entre les Grecs et les Modernes*. Pariz: Vrin in Presses de l'Université Laval.
- NIETZSCHE, Friedrich (1999). *Kritische Studienausgabe*, 15 zv. COLLI, Giorgio in MONTANARI,azzino (ur.). München: de Gruyter.
- NOVAK, Boris, A. (2012). Plemenita dediščina razsvetljenstva: med poetiko ruševin in izvirnostjo. V: MORTIER, Roland. *Izvirnost. Nova estetska kategorija v razsvetljenskem stoletju*. Ljubljana: Studia humanitatis, str. 251–281.
- OGIEN, Ruwen (2017). Les normes. V: HULAK, Florence in GIRARD, Charles (ur.). *Philosophie des sciences. I. Concepts et problèmes*. Pariz: Vrin, str. 39–68.
- PALLOTTA, Julien (2015). L'Effet Althusser sur Foucault: de la société punitive à la théorie de la reproduction. V: LAVAL, Christian, PALTRINERI, Luca in TAYLAN, Ferhat (ur.). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Pariz: La Découverte, str. 129–142.
- PÉLISSIER, Yan, BÉNABOU, Marcel, DE LIÈGE, Dominique in CORNAZ, Laurent (2002). *789 Néologismes de Jacques Lacan*. Pariz: EPEL.

- PERROT, Michelle (1997). De Mme Jordain à Herculine Barbin: Michel Foucault et l'histoire des femmes. V: FRANCHE, Dominique, PROKHORIS, Sabine, ROUSSEL, Yves in ROTMANN, Roger (ur.). *Au risque de Foucault*. Pariz: Centre Georges Pompidou in Centre Michel Foucault, str. 95–107.
- PFAUWADEL, Aurélie (2022). *Lacan versus Foucault. La psychanalyse à l'envers des normes*. Pariz: Passages. Les Éditions du Cerf.
- POTTE-BONNEVILLE, Mathieu (2004). *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- POTTE-BONNEVILLE, Mathieu (2012). Les Corps de Michel Foucault. *Cahiers philosophiques*, št. 130, str. 72–95.
- RAKOVIČ, Darja (2020). O domnevni feminizaciji vzgojiteljskega poklica in primeru suma spolne zlorabe. *Časopis za kritiko znanosti*, št. 280, str. 297–301.
- REGENT, Dali (2020). Nietzsche, Haraway, Foucault: od univerzalizma do feminističnega »mi«. *Časopis za kritiko znanosti*, št. 280, str. 254–268.
- RENAULT, Emmanuel (2015). Pouvoir ou domination? Pouvoir ou exploitation? Deux fausses alternatives. V: LAVAL, Christian, PALTRINIERI, Luca in TAYLAN, Ferhat (ur.). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Pariz: La Découverte, str. 199–212.
- REVEL, Jacques (ur.) (1999). *Ferdinand Braudel et l'histoire*. Pariz: Hachette.
- REVEL, Jacques (2017). Michel Foucault, l'histoire et discontinuité. V: BRAUNSTEIN, Jean-François, LORENZINI, Daniele, REVEL, Ariane, REVEL, Judith in SFORZINI, Adrianna (ur.). *Foucault(s)*. Pariz: Éditions de la Sorbonne, str. 83–90.
- REVEL, Judith (2002). *Vocabulaire de Foucault*. Pariz: Ellipses.
- REVEL, Judith (2005). *Michel Foucault. Expériences de la pensée*. Pariz: Bordas.

- REVEL, Judith (2010). *Foucault, une pensée de discontinu*. Pariz: Mil-le et une nuit.
- REVEL, Judith (2015). Foucault, marxiste hérétique? Histoire, sub-jectivation, liberté. V: LAVAL, Christian, PALTRINIERI, Luca in TAYLAN, Ferhat (ur.). *Marx & Foucault. Lectures, usages, con-frontations*. Pariz: La Découverte, str. 154–198.
- REVEL, Judith (2016). Foucault, »signe d'un nom propre«? *Critique*, št. 835, str. 1006–1019.
- ROSE, Jacqueline (1986). *Sexuality in the Field of Vision*. London: Verso.
- ROTAR, Braco (2004). Problematizacije. Reartikulacije preteklosti, rekognosciranja sedanosti. Spremna beseda. V: *Nadzorovanje in kaznovanje. Nastanek zapora*. Prev. B. Rotar. Ljubljana: Krtina, str. 363–382.
- ROUDINESCO, Elisabeth (2005). *La Philosophie dans la tourmente*. Pariz: Fayard.
- RUEFF, Martin (2017). La Voix pronominale. *Critique. Nous*, št. 841-842, str. 530–550.
- SARDINHA, Diogo (2015). Le Nominalisme de la relation comme principe antimétaphysique. V: LAVAL, Christian, PALTRINIE-RI, Luca in TAYLAN, Ferhat (ur.). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Pariz: La Découverte, str. 244–250.
- SAUSSURE, Ferdinand de (1997). *Predavanja iz splošnega jezikoslov-ja*. Prev. B. Turk. Ljubljana: Studia humanitatis.
- SCOTT, Joan W. (1996). *Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Rights of Man*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- SCOTT, Joan W. (1997). Gender: A Useful Category of Historical Analysis. V: SCOTT, Joan W. (ur.). *Feminism and History*. Oxford in New York: Oxford University Press, str. 152–180.
- SCOTT, Joan W. (ur.) (1997). *Feminism and History*. Oxford in New York: Oxford University Press.

- SFORZINI, Arianna (2014). *Michel Foucault. Une pensée du corps*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- SIBERTIN-BLANC, Guillaume (2015). Race, population, classe: discours historico-politique et biopolitique du capital de Foucault à Marx. V: LAVAL, Christian, PALTRINIERI, Luca in TAYLAN, Ferhat (ur.). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Pariz: La Découverte, str. 228–243.
- SILVA, Emmanuel da (ur.) (2003). *Lectures de Michel Foucault. Foucault et la philosophie*. 2. zv. Lyon: ENS éditions.
- SUTTER, Laurent de (2021). *Pour en finir avec soi-même*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- TAVČAR, Lidija (2003). *Zgodovinska konstitucija modernega muzeja kot sestavine sodobne zahodne civilizacije*. Ljubljana: ISH, Narodna galerija.
- TAYLAN, Ferhat (2015). Une Histoire »plus profonde« du capitalisme. V: LAVAL, Christian, PALTRINIERI, Luca in TAYLAN, Ferhat (ur.). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Pariz: La Découverte, str. 19–28.
- TESTA, Federico (2020). Is an Art of Living Possible Today? Foucault and Canguilhem on the Forms of Life. V: NARBONNE, Jean-Marc, LÜSEBRINK, Hans-Jürgen in SCHLANGE-SCHÖNINGEN, Heinrich (ur.). *Foucault. Repenser les rapports entre les Grecs et les Modernes*. Pariz: Vrin in Presses de l'Université Laval, str. 265–304.
- VERGINELLA, Marta (2006). *Ženska obrobja. Vpis žensk v zgodovino Slovencev*. Ljubljana: Delta, Društvo za kulturološke raziskave.
- VERGINELLA, Marta (2022). *Ženske in meje*. Ljubljana: Znanstvena založba FF.
- VEYNE, Paul (1997a). Foucault Revolutionizes History. Prev. C. Porter. V: DAVIDSON, Arnold I. (ur.). *Foucault and his Interlocutors*. Chicago in London: The University of Chicago Press, str. 146–182.

- VEYNE, Paul (1997b). The Final Foucault and His Ethics. Prev. C. Porter in A. I. Davidson. V: DAVIDSON, Arnold I. (ur.). *Foucault and his Interlocutors*. Chicago and London: The University of Chicago Press, str. 225–232.
- VEYNE, Paul (2008). *Foucault. Sa pensée, sa personne*. Pariz: Albin Michel.
- VOVELLE, Michel (2004). *Ideologije in mentalitete*. Prev. N. Pagon, B. Rotar in K. Rotar. Ljubljana: Studia humanitatis.
- VUILLEMIN, Jean-Claude (2012). Réflexions sur l'épistémè foucauldienne. *Cahiers philosophiques*, št. 130, str. 39–50.
- VUILLEROD, Jean-Baptiste (2022). *La naissance de l'anti-hégélianisme. Louis Althusser et Michel Foucault, lecteurs de Hegel*. Pariz: ENS Éditions.
- WALD LASSOWSKI, Aliocha (ur.) (2016). *Althusser et nous*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- ZACHHUBER, Johannes (2021). Intériorité de la conscience et extériorité des aveux. Le sujet chrétien selon Foucault. V: BÜTTGEN, Philippe, CHEVALLIER, Philippe, COLOMBO, Augustin in SFORZINI, Arianna (ur.). *Foucault, les pères, le sexe. Autour des Aveux de la chair*. Pariz: Éditions de la Sorbonne, str. 54–65.
- ZARKA, Yves (2000). Foucault et le concept non juridique du pouvoir. *Cité. Philosophie, politique, histoire*, št. 2, str. 41–51.
- ZAVIRŠEK, Darja (1992). Foucault v luči feminističnih kritik. *Problemi-Eseji*, št. 1–2, str. 137–142.
- ZERILLI, Linda (2019). Critique as a Political Practice of Freedom. V: FASSIN, Didier in HARCOURT, Bernard E. (ur.). *A Time for Critique*. New York: University of Columbia Press, str. 36–51.
- ZINZI, Mariarosaria (2019). Penser le nombre comme catégorie linguistique. Une recherche inédite d'Émile Benveniste. V: D'OTTAVI, Guiseppa in FENEGLIO, Irène (ur.) (2019). *Émile Benveniste, 50 ans après les Problèmes de linguistique générale*.

- Pariz: Éditions Rue d'Ulm, Presses de l'École Normale Supérieure, str. 89–122.
- ZUPANČIČ, Alenka (2012). *Seksualno in ontologija*. Ljubljana: Analecta. Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- ŽIŽEK, Slavoj (2005). *Kako biti nihče*. Ljubljana: Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- ŽIŽEK, Slavoj (2018). La Sexuel n'est pas politiquement correct. V: MILNER, Jean-Claude, ŽIŽEK, Slavoj in LUCCHELLI, Juan Pablo. *Sexualités en travaux*. Prev. P. Gervais. Pariz: Éditions Michèle, str. 69–147.

Imensko kazalo**A**

Agamben, Giorgio 10, 13, 41,
43–45, 102, 108, 123
Allouch, Jean 104
Althusser, Louis 7, 15–18, 28–29,
66–67, 70–73, 78, 114, 119, 121,
128–130, 133, 157, 160, 164
Annacontini, Giuseppe 6
Ariès, Philippe 159
Aristotel 134
Ayouch, Thamy 77

B

Bachelard, Gaston 16–20, 23,
25, 29, 32, 44, 48, 52, 65
Badiou, Alain 10, 15–18, 86
Bahovec, Eva D. 33, 45, 61, 90,
92, 94, 99, 101, 105, 126,
137, 165
Balibar, Étienne 8–9, 11, 16, 18,
26, 67–81, 85, 99, 114, 127,
130–133, 138, 142–143, 146,
150, 160

Barbin, Herculine 122
Bartky, Sandra L. 153–156, 162
Baudelaire, Charles 116–117,
126, 148
Bauer, Nancy 6, 166
Beauvoir, Simone de 12, 15–16,
18, 45, 121, 154, 159, 164–
168
Beckett, Samuel 12, 16, 127, 157
Bennington, Geoffrey 121
Benveniste, Émile 12, 130–132,
134–135, 137, 142–143
Bersani, Leo 7
Bichat, Xavier 10, 30–34, 37
Bidet, Jacques 67, 73–74, 160
Birman, Joël 104, 139, 149–150
Blanchot, Maurice 150
Bloch, Marc 58–59, 62–63
Borossa, Julia 6
Bourdieu, Pierre 153
Bouveresse, Jacques 7
Braudel, Ferdinand 57–58, 60,
64–65

- Braunstein, Jean-François 47–48, 52
- Bregar Golobič, Ksenija 61
- Breuer, Joseph 89, 137
- Bronstein, Catalina 6
- Burke, Peter 10, 57–60, 62, 64, 66, 132, 157
- Butler, Judith 12, 17, 97, 99, 124, 127–130, 148, 153, 160, 162, 165
- Büttgen, Philippe 9, 147–148
- C**
- Canguilhem, Georges 8–10, 15, 17–25, 27–33, 38–39, 44, 47–49, 51–52, 54, 56, 58, 65, 77, 81, 94, 99–104, 108, 160
- Cavell, Stanley 138
- Cergol Paradiž, Ana 56
- Certeau, Michel de 109
- Charaudeau, Patrick 164
- Chignola, Sandro 73
- Cohen, I. Bernard 100–101
- Cotič, Janja 61
- Č**
- Čakardić, Ankica 128
- D**
- Darwin, Charles 100–101, 136
- David-Ménard, Monique 90
- Davidson, Arnold I. 94, 103
- Defert, Daniel 15–16, 19, 121, 123
- Delaporte, François 34
- Deleuze, Gilles 9–10, 16, 18, 26–27, 36, 56, 80, 117, 119, 127, 133, 144, 149–150
- Derrida, Jacques 16, 60, 103, 119–121, 123, 126, 131, 138, 162, 165
- Descartes, René 9–10, 21–22, 30, 32, 48–49, 51, 82, 107, 112, 120, 130–131, 138
- Dessons, Gérard 143
- Diamond, Irene 153
- Dolar, Kaja 164
- Dolar, Mladen 30, 105, 138
- Dolar, Robin 65
- Dora 92, 94, 102, 107–108
- Doroux, Yves 66
- Dosse, François 9, 16, 119
- Dover, Kenneth 150
- Dreyfus, Hubert L. 104
- Duby, Georges 158
- Durkheim, Émile 58, 62
- E**
- Eribon, Didier 123
- Esposito, Roberto 56, 131, 157
- F**
- Febvre, Lucien 58, 65

- Felman, Shoshana 11, 89, 94,
127, 136, 139
- Fenoglio, Irène 130
- Fiamini, Mariapaola 21, 111
- Fichant, Michel 47
- Fischbach, Franck 21, 80
- Fliess, Wilhelm 102
- Forrester, John 90, 105
- Fortier, Frances 124
- Foucault, Denys 15
- Foucault, Paul-André 15
- Freud, Sigmund 8–9, 11, 18, 21,
30, 77, 79–82, 86, 88–110,
133–141, 143, 145, 148–149,
151, 163
- G**
- Gallop, Jane 94
- Gillot, Pascale 119
- Goldschmidt, Victor 35
- Gori, Roland 76
- Gros, Frédéric 7, 64, 145, 156
- Guattari, Félix 18, 80, 117, 127,
144
- H**
- Hadot, Pierre 125
- Harris, Olivia 65
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 9, 16, 20–21, 52, 80, 99,
130–131, 133
- Heidegger, Martin 9
- Hekman, Susan 153
- Hengehold, Laura 6, 166
- Hobbes, Thomas 97
- Hoffman, Christian 139, 149–
150
- Hölderlin, Friedrich 33
- Husserl, Edmund 125
- Hulak, Florence 61
- Hyppolite, Jean 9, 16
- I**
- Irma 102
- Irigaray, Luce 94
- J**
- Jay, Martin 26
- Jereb, Ana 164
- Jurić, Hrvoje 161
- K**
- Kant, Immanuel 7, 9, 12–13,
21–22, 68, 111–112, 114–
116, 125–127, 130–131, 133
- Kantorowicz, Ernst 9, 40, 45
- Karsenti, Bruno 142
- Kelly, Joan 158
- Klapisch-Zuber, Christiane 158
- Klepec, Peter 149
- Kobe, Zdravko 30
- Kodelja, Zdenko 150

- Kopernik, Nikolaj 33, 35, 100–101, 133, 135–136
- Koyré, Alexandre 18, 25, 101
- Krašovec, Primož 30
- Kuhn, Thomas 10, 18, 25, 43–45, 52, 102
- L**
- Lacan, Jacques 8, 16, 18–19, 45, 52, 81, 94, 97, 99, 120, 133–143, 149–151, 163–165
- Lacoste, Yves 64, 105
- Ladurie, Leroy 58
- Lagrange, Jacques 104
- Lasch, Christopher 45, 117
- Laufer, Laurie 104
- Laval, Christian 67, 73, 76
- Le Blanc, Guillaume 29, 149, 160–161
- Le Goff, Jacques 8, 10, 57–58, 60–65, 117
- Leclercq, Stéfan 59–61, 153
- Lecourt, Dominique 47
- Leonelli, Rudy M. 72
- Lešnik, Bogdan 30
- Levinas, Emmanuel 120
- Lévi-Strauss, Claude 16, 120, 137, 165, 168
- Lévy-Bruhl, Lucien 62
- Libera, Alain de 13, 35
- Locke, John 130–131
- Löwith, Karl 52
- Lucchelli, Juan Pablo 134
- Lüsebrink, Hans-Jürgen 113
- Lyotard, Jean-François 16
- M**
- Macherey, Pierre 17–18, 28–29, 47, 50, 73
- Malabou, Catherine 99, 168
- Malapert, Anne-Marie 15
- Marx, Karl 8, 11, 20, 28–29, 43, 52, 66–81, 85, 97–99
- Mauss, Marcel 62
- Merleau-Ponty, Maurice 16, 168
- Mesec, Polona 94, 99
- Meunier, Bernard 147
- Mikić, Jasna 164
- Miller, Jacques-Alain 104, 109
- Millot, Catherine 141
- Milner, Jean-Claude 130, 133
- Mitchell, Juliet 94
- Moi, Toril 165
- Mortier, Roland 53
- Narbonne, Jean-Marc 9
- N**
- Nietzsche, Friedrich 7–9, 11, 20, 37, 52–56, 58, 60, 63, 89, 98–99, 117–120, 126–128, 138, 149
- Nora, Pierre 65, 159
- Novak, Boris A. 53

O

Ogien, Ruwen 76

P

Pajaczkowska, Caire 6

Pallotta, Julien 73

Pangos, Inge 164

Pêcheux, Michel 47

Pélissier, Yan 139, 164

Perrot, Michelle 158

Pesare, Mimmo 6

Pfauwadel, Aurélie 99, 104

Platon 35, 71, 138, 144

Potte-Bonneville, Mathieu 99,
124

Prohaska, Georg 48, 51

Q

Quinby, Lee 153

R

Rabinow, Paul 104

Rakovič, Darja 61

Rancière, Jacques 16

Regent, Dali 99

Renault, Emmanuel 149

Revel, Jacques 61

Revel, Judith 7, 34, 53, 67–68,
70–71, 77

Ricardo, David 69

Rilke, Rainer Maria 33

Rivière, Pierre 122–123, 158

Rose, Jacqueline 94

Rotar, Braco 30

Roudinesco, Elisabeth 7

Rousseau, Jean-Jacques 130

Rueff, Martin 165

S

Sardinha, Diogo 99

Sartre, Jean-Paul 15–16, 18, 72,
168Saussure, Ferdinand de 16, 130,
134, 137, 140, 142–143

Schaffer, Simon 47

Scott, Joan W. 159–160

Serres, Michel 16

Sforzini, Arianna 124

Sibertin-Blanc, Guillaume 72

Sokrat 139, 145, 149

Spinoza, Baruch 56

Squerverer, Amos 104

Sutter, Laurent de 110

T

Tavčar, Lidija 38

Taylan, Ferhat 67, 73

Testa, Federico 17

U

Unzer, Johann August 48

V

Velázquez, Diego 36

Verginella, Marta 159
Veyne, Paul 8, 34, 124, 150
Vezalij, Andreas 33
Vovelle, Michel 59
Vuillemin, Jean-Claude 37

W

Willis, Thomas 48, 51
Wittgenstein, Ludwig 119

Z

Zachhuber, Johannes 147
Zarka, Yves 72
Zaviršek, Darja 153
Zerilli, Linda 114
Zinzi, Mariarosaria 143
Zupančič, Alenka 141

Ž

Žižek, Slavoj 6, 97, 136, 141, 151

