

Robert Bobnič

FOUCAULTOVA IZKUŠNJA: ŽIVLJENJE, ZGODOVINA, TRANSGRESIJA, AKTUALNOST

IZVLEČEK

Foucault je v svojih zadnji delih razvil koncept historično singularne forme izkušnje (HSFI), ki analitično združuje problemske perspektive vednosti, oblasti in sebstva. Hkrati se Foucault umešča v kritiško linijo genealoškega razmerja do časa, od koder izhaja pomen (mejne) izkušnje kot prakse desubjektivacije. Članek posledično temelji na predpostavki, da je izkušnja koncept, ki v najkompleksnejši meri zaobjame Foucaultovo misel in v domačem akademskem prostoru še nima dovoljšnje tematiziranosti. Pri razdelavi koncepta izkušnje članek sledi Deleuzovemu in Guattarijevemu pojmovanju filozofije kot prakse ustvarjanja pojmov, ki so vedno v razmerju z zgodovino in postajanjem, kar terjaja vprašanje aktualnosti Foucaultove izkušnje znotraj t. i. algoritmične vladnosti.

KLJUČNE BESEDE: Michel Foucault, izkušnja, vladnost, genealogija, transgresija

Foucault's experience: life, history, transgression

ABSTRACT

In his final works, Foucault was developing the concept of the historically singular form of experience (HSFI), in which the perspectives of knowledge, power and self converge. At the same time, Foucault places himself in the critical line of the genealogical relationship to time, from which another concept of experience – (limit) experience as a practice of desubjectivation – derived. The article thus builds on the assumption that experience is a concept that encapsulates Foucault's thought in the most complex way, but has not yet been sufficiently thematised in the domestic academic space. In elaborating the concept of experience, the article follows Deleuze and Guattari's notion of philosophy as a practice of creating concepts that are always in relation to history and becoming, which asks for the question of the actuality of Foucault's experience within so-called algorithmic governmentality.

KEY WORDS: Michel Foucault, experience, governmentality, genealogy, transgression

1 Uvod

Nietzsche je tisti, ki je v *Onstran dobrega in zlega* zapisal: »Kaj je filozof, se je zato težko naučiti, ker se ne da učiti: to je treba ‚vedeti‘ iz izkušnje – ali pa moramo biti toliko ponosni, da tega ne vemo« (Nietzsche 1988: 123). Če je Foucault filozof, potem je filozof v odrejenem ničejanskem pomenu, kajti njegova filozofija je filozofija (iz) izkušnje; in obratno, njegova izkušnja je izkušnja (iz) filozofije.

Takšno trditev lahko brez dvoma izpeljemo, izhajajoč iz Foucaultovega koncepta izkušnje, katerega pomena se tukaj lotevamo skozi tri med seboj povezane smeri. Najprej izhajamo iz pomena izkušnje kot sidrišča treh najpomembnejših Foucaultovih problemskih osi, torej vednosti, oblasti, sebstva, kar je Foucaultova opredelitev iz njegovega poznega obdobja, zato lahko rečemo, da se Foucaulta lotevamo s perspektive pozne, sklepne faze; kot drugo, takšno definicijo navezujemo na konceptualno genealogijo Foucaultove misli, kjer izkušnja predstavlja določeno metamorfozo drugih dveh pomembnih Foucaultovih konceptov, episteme in dispozitiva; nenazadnje pa trdimo, da Foucaultov koncept izkušnje najbolj celovito zaobjame Foucaultovo misel kot tako, ki jo bomo skušali razumeti skozi pomen Foucaultove izkušnje kot mejne izkušnje ali, natančneje, izkušnje desubjektivacije. Natanko to zadnje razumevanje Foucaultove izkušnje in prek nje Foucaultove celotne misli, ki je specifično, z aktualnostjo pogojeno genealoško mišljenje posamičnih zgodovinskih izkušenj, nas napeljuje k temu, da bomo Foucaultovo izkušnjo mislili v njenem aktualnem kontekstu. Med drugim se koncepta izkušnje lotevamo tudi zato, ker je natanko izkušnja tista, ki je med vsemi pomembnejšimi Foucaultovimi koncepti še vedno najmanj tematizirana, kot nekje ugotavlja O'Leary.

Foucault sicer že v *Zgodovini norosti* norost razume kot neko točno določeno zgodovinsko izkušnjo, ki je hkrati tudi utemeljitveno moderno izkustvo Drugega (Foucault 1998a: 5). Temu nasproti je izkušnja reda reči, ki ga nekaj let zatem analizira v *Besedah in rečeh*, izkušnja Istega (Foucault 2010: 16). Kasneje o izkušnji praktično ne govori več, vse do zadnje velike zgodovinske analize, zgodovine seksualnosti, kjer predhodni poskus izdelave koncepta izkušnje označi za teoretsko šibkega, zato izdelava kompleksnejši koncept: historično singularno formo izkušnje (HSFI).

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

Preden je o seksualnosti začel govoriti kot o zgodovinsko singularni izkušnji, je Foucault seksualnost razumel kot dispozitiv; predvsem kot dispozitiv proizvodnje resnice o subjektu prek artikulacije njegove seksualnosti (Foucault 2000c). Kasnejši sklep je jasan: seksualnost moramo razumeti kot HSFI, kajti pojem dispozitiva ne more zajeti dela, ki ga mora subjekt opraviti na sebi, da bi postal subjekt seksualnosti. Jasno je tudi, da ima HSFI določeno analitično prednost. Predstavlja nekus posameznih problemskih realnosti vednosti-oblasti-sebstva, ki jih postopoma odkriva in razdeluje. »[Č]e druga faza ne doda

toliko moči vednosti, kolikor predstavi nov koncept – vednost-oblast – lahko rečemo, da sklepna faza predstavi še en nov koncept – vednost-oblast-sebstvo. Pomembno pa je, da lahko temu novemu tripartitnemu konceptu damo preprosto ime – izkušnja« (O’Leary 2009: 80). Težava, »kako misliti vse troje skupaj« (Dolar 1991: vii), je v tem smislu težava, kako misliti historično singularno formo izkušnje. Zanimivo pa je, da je »reševanje« te težave, vsaj na način, ki ga Foucault ponuja kar sam od sebe, torej prek pojma izkušnje, precej redko.¹ Pri čemer je izkušnja tako ime zgodovinskega objekta Foucaultovih študij, kot so norost, kaznovanje, seksualnost, kakor njegov cilj (O’Leary 2010: 177), ki ga bomo tukaj razumeli kot cilj desubjektivacije in transgresije z zgodovinsko sedimentacijo določenih mej neke izkušnje.

Če si v pričujočem besedilu posledično za namen jemljemo konstrukcijo Foucaultove misli na način, ki vsaj znotraj lokalnega akademskega miljeja še nima svojega utrjenega položaja, bi bilo treba ob Foucaultovi priljubljenosti in prevladujočih recepcijskih tokovih, predvsem s perspektive teoretske psihoanalize (gl. Dolar 1991; 2010: 107–134; Klepec 2007; 2009), poudariti določen manko samostojne obravnave porekla Foucaultove misli prek ničejanske genealogije, bataillovske transgresije in francoske (canguilhemovske) epistemologije.² Omenjeno poreklo pa bo med drugim predmet tukajšnjega premisleka.

Ko bomo na ta način govorili o pojmu ali konceptu izkušnje, bomo metodološko sledili Deleuzu in Guattariju, ki ob pojmovanju filozofije kot prakse ustvarjanja pojmov pojem navežeta na njegovo razmerje z zgodovino in postajanjem (Deleuze in Guattari 1999: 33). Tovrstna perspektiva terja raziskavo političnih in epistemoloških pogojev Foucaultovega koncepta izkušnje. Z ugnezdenostjo takšnega načina navezovanja na aktualnost – ki bo že po notranji logiki pripeljalo do vprašanja aktualnosti same Foucaultove misli – pa bomo pričeli na mestu, kjer Foucault najbolj neposredno trči ob rob lastnega časa. To je mesto neoliberalne vladnosti in sočasnosti odkritja subjektivne realnosti odnosa do sebe, ki mu sledi vpeljava koncepta izkušnje.

Prvi del članka se tako ukvarja s konceptom vladnosti in funkcijo subjektivega odnosa do sebe znotraj neoliberalne vladnosti. Pri čemer vladnost koncipiramo na ozadju biopolitike in njenih politično-epistemoloških predpostavk. Ker skušamo Foucaultovo izkušnjo razumeti na podlagi biopolitične in vladnostne konfiguracije, kot prvi politično-epistemološki pogoj koncepta izkušnje privzamemo življenje. Iz sovpadanja koncepta izkušnje s Foucaultovo analizo subjektivega odnosa do sebe v nadaljevanju koncept izkušnje definiramo kot delovanje dispozitiva s perspektive subjekta. A ker trdimo, da izkušnja ni le Foucaultov objekt, ampak tudi cilj, na podlagi razmerja med subjektom in izkušnjo prek Foucaultovega transgresivnega razumevanja razsvetljenskega odnosa do zgodovine

-
1. Holističen pristop k Foucaultovi misli je prek dela na konceptu HSFI opravil predvsem O’Leary (2008; 2009; 2010), v slovenskem prostoru pa Zevnik (2011).
 2. Seveda se nanašamo predvsem na prevladujoče recepcijske struje, zamejene na filozofsko in teoretsko razumevanje Foucaultovega dela, pri čemer bi zaradi bližnje tukajšnji perspektivi veljalo omeniti še Bahovčev nanašanje na Foucaultovo genealogijo (Bahovec 2016) in Janovo nanašanje na Foucaultovo transgresijo (Jan 2016). Zunaj tovrstno ozko teoretskega zajemanja pa bi, spet zaradi tukajšnje pozicije, lahko omenili še vpeljavo Foucaultove analitike oblasti - skozi perspektivo vladnosti - v politološke študije (za zgodnjo vpeljavo gl. npr. Banjac 2011 in Ilc 2011).

trdimo, da je cilj Foucaultove izkušnje desubjektivacija – ki je natanko desubjektivacija zgodovinsko vzpostavljenih HSFl. Kot drugi politično-epistemološki pogoj Foucaultove izkušnje moramo tako privzeti kontingentni ustroj zgodovine, ki ga skušamo zajeti tudi prek pojma transgresije. Sledeč obema politično-epistemološkima pogojema Foucaultove izkušnje ter Deleuzovemu in Guattarijevemu razmerju med koncepti, zgodovino in aktualnostjo se zadnji del članka prek umeščanja Foucaultove izkušnje znotraj algoritmične vladnosti ukvarja z aktualnostjo Foucaultove izkušnje, predvsem v njeni mejni, transgresivni obliki.

Podobno kot Foucault v svojih analizah in konceptualnih izpeljavah tudi tukaj stopamo po robu dveh neločljivih ravni: na eni strani je to konkretna zgodovinsko-ontološka raven vednostno-oblastno-subjektnih procesov, na drugi teoretsko-epistemološka raven Foucaultove konceptualne genealogije. Kar ustreza Foucaultovemu temeljnemu izhodišču, da je zgodovinsko-materialna konstitucija misli ter njenih epistemoloških, ontoloških in metodoloških predpostavk vselej možna znotraj določene zgodovinske izkušnje.

2 Nadaljnja diferenciacija oblasti ... vladnost

Ena najbolj slavnih Foucaultovih tez je nedvomno tista, ki pravi, da tako kot ne obstaja enotno mesto oblasti, tako tudi ne obstaja enoten pojem oblasti. »Oblast ne obstaja« (Foucault 2008: 198) ... In vendar ravno s Foucaultom prestopi prag epistemološke pozitivnosti, tako da lahko šele od Foucaulta dalje govorimo o delovanju oblasti, ki ni nujno izpeljana iz suverenosti, družbene pogodbe, ideologije in hegemonije. Foucaulta ne zanimajo institucije in reprezentacije oblasti, pač pa njeno realno funkcioniranje (Foucault 2007: 185), njena realna ontologija. »Dejansko oblastno povezavo definira to, da je način delovanja, ki ne deluje direktno in neposredno na druge. Oblast ne deluje na druge, temveč na njihova delovanja: delovanje na delovanja, na obstoječa in na tista, ki se lahko pojavijo v sedanjosti in prihodnosti« (Foucault 1991: 113). Iz česar izhaja tudi famozna pozitivnost razmerja med oblastjo in subjektom, ki bi ji morali dodati tudi pozitivnost razmerja med oblastjo in objektom,³ pri čemer se to razmerje razgradi na singularnost delovanja na delovanje, delovanje ene sile nad drugo, tako da je hkrati uničena tako identiteta oblasti kot identiteta subjekta. Kar ostane, je mikrofizika sil: razmerje moči kot razmerje sil, ki prek boja predstavlja konkretno abstrakcijo družbenih odnosov.

Toda tudi ta skozi minimalno konceptualno predpostavko delovanja na delovanje zastavljena analitika oblasti je le določena diferenciacija realnosti oblasti. Potem ko razloči med »oblastnimi razmerji kot strateškimi igrami« in dominacijo, ki je prav to, »čemur običajno pravimo oblast« (Foucault 2007: 258), namreč Foucault po letu 1976 z vladnostjo vpelje še nadaljnjo diferenciacijo, ki najbolj ustreza pojmovanju oblasti kot spodbujanju delovanja na delovanje.

Ker tovrstna opredelitev oblasti tudi najbolj ustreza današnjim prevladujočim formam oblastnih razmerij – kako in zakaj bo jasno kasneje – se ne gre čuditi, da je kljub velikim

3. Oblast namreč po Foucaultu primarno ni represivna in ni zaslepujoča, kot lahko razumemo iz pojmovanja oblasti kot zakona ali ideologije, pač pa je spodbujevalna – spravlja in sili v delovanje.

odmevom, ki so jih, tudi in predvsem v našem prostoru, dobile analize disciplinarnih oblasti iz *Nadzorovanja in kaznovanja*, prav vladnost danes Foucaultov najbolj donosen politično-filozofski analitičen prispevek. Današnji širok domet tovrstne izgotovljenosti vladnosti, ki sicer pogosto deluje tudi (le) kot obče mesto, pa izvira predvsem iz zgodnje anglosaksonske recepcije Foucaultovih analiz oblasti (gl. Burchel in dr.: 1991), pogosto s podporo njegovih sodelavcev na Collège de France.

Ob tem se lahko strinjamo, kot v uvodu k zborniku *The Government of Life: Foucault, Biopolitics and Neoliberalism* opozarjata Lemm in Vatter, da je tok izvorne recepcije Foucaultove analitike oblasti, ki se je nanašal predvsem na številne pojavne oblike (neo) liberalne vladnosti, zgrešil biopolitično jedro vladnostnih odnosov (Lemm in Vatter 2014: 9–10). Nastanek vladnosti je namreč mogoč zgolj znotraj biopolitične epistemološko-oblastne konfiguracije, katere manifestacijo Foucault najprej najde na pragu moderne episteme,⁴ ko prek prekinitve z razumevanjem živega bitja kot bitja z razpoznavnimi lastnostmi v vednost vstopi življenje kot tisti prostor, znotraj katerega obstajajo ureditve živih bitij in njihova zgodovinskost, oblikovana na podlagi razmerij z okoljem (Foucault 2010: 334–335). Če kot minimalno osnovo biooblasti Foucault kasneje privzame skup mehanizmov, skozi katere dejstvo, da je človek biološka vrsta, postane predmet oblastnih strategij (Foucault 2009a: 1), pa je treba to dejstvo razumeti ravno skozi pojmovanje življenja znotraj moderne episteme.

Rečemo lahko, da življenje na ta način ne postane le objekt biopolitičnih oblastnih strategij, pač pa tudi njihov operativen model – biopolitična oblast ponotranji vitalistično logiko samoregulativnega delovanja življenja kot takega (Muhle 2014: 86), tako da življenje postane objekt kalkulacije prek njega samega, prek njemu imanentnih procesov regulacije in reprodukcije. Ker pa življenje deluje v razmerju z okoljem, je resnični objekt in hkrati subjekt biopolitičnih procesov življenje znotraj okolja, ki ga lahko mislimo skozi temeljni korelativni element biopolitičnih oblastno-vednostnih dispozitivov – populacijo, v razmerju do katere nastane tudi kasnejše pojmovanje (civilne) družbe.

Tako kot je populacija mesto mišljenja razmerja življenja in okolja znotraj biologije, tako je tudi mesto mišljenja dela znotraj politične ekonomije, naposled pa tudi mišljenja govornice znotraj filologije (Foucault 2009a: 77–78). Kolikor analiza nastanka realnosti

4. Episteme je Foucaultov zgodnji veliki koncept, ki označuje način, na katerega lahko besede vzpostavijo vez z rečmi; je torej določen apriori med besedami in rečmi. Tudi zato je episteme vezan na Foucaultov zgodnji fokus na diskurz, ki ga razume kot določen skup izjav na ravni tega, da imajo te izjave določen skupni prostor izrekanja. Foucaulta že na tej ravni diskurz ni zanimal kot označevalna in simbolna realnost, kot na primer pri semiotiki in strukturalizmu, pač pa prav na ravni dejstva, da se pojavi točno določena izjava. Tako je iskal pravila te pojavitve, ki jih je v zgodnji fazi razumel kot notranja delovanju diskurza. Kasneje je ta pravila navezoval na kontekst oblasti, od koder izvira tudi slavna formula vednosti-oblasti, ki v svojem bistvu opredeljuje koncept dispozitiva, s katerim je dobesedno nadgradil koncepta episteme in diskurza. Izjava se tako ne pojavi le zaradi neke njene notranje diskurzivne logike, pač pa zaradi njene vpetosti v oblast. Kar tudi pomeni, da Foucaultova ontologija ni jezik in njegovo vprašanje ni vprašanje reprezentacije; konec koncev niti ni vprašanje diskurza, kar je še zlasti pomembno za njegovo razumevanje znotraj konteksta družboslovnih, kulturnih in medijskih študij, v katerih se ga pogosto naslavlja ravno kot velikega teoretika diskurza.

populacije Foucaultu omogoči subsumpcijo moderne episteme – v *Besedah in rečeh* opredeljene skozi koncepte življenja, dela in govornice, ki lahko po Foucaultu obstajajo zgolj znotraj moderne episteme – pod biopolitične dispozitive oblasti – človek živi, dela in govori znotraj populacije – toliko mu omogoči nadaljnjo diferenciacijo transformacije ekonomije oblasti.

Foucault nastanek populacije kot biopolitičnega objekta v razliki do drugih dveh velikih dispozitivov, dispozitiva suverenosti in discipline, misli predvsem skozi dispozitiv varnosti. Kot pokaže na primeru upravljanja s pomanjkanjem žita in cepljenjem proti črnim kozam v 18. stoletju, suverenost prepoveduje – deluje kot imaginacija negativnega – disciplina predpisuje – deluje kot dopolnilo realnosti – varnost pusti-delati – deluje znotraj in v skladu z realnostjo. Kot prvo in najpomembnejše je varnost, njen eksistenčni pomen je tu drugoten, tehnologija upravljanja, ki ne postavlja norm in ne normira, pač pa, sledeč naravi procesov znotraj populacije in vednosti o tej naravi, prek kalkulacije možnega in posledične projekcije prihodnjega delovanja te procese zgolj usmerja znotraj njihove normalizirane distribucije (prav tam: 47, 62–63), od koder tudi izvira velik oblastni pomen statistike.

Tovrstna (bioekonomska) epistemološko-politična konfiguracija Foucaultu, kot je znano, omogoči trojno definicijo vladnosti. Najprej vladnost označuje oblastni proces, ki za svoj objekt jemlje populacijo, za poglobitno vednost politično ekonomijo in za poglobitno tehnologijo dispozitive varnosti. Kot drugo je vladnost oblast, ki prevladuje nad drugimi oblikami oblasti in je omogočila razvoj številnih politično-oblastnih tehnologij ter nasploh vednosti, med katerimi so tudi vse tiste, ki jih je analiziral sam Foucault. Navsezadnje pa je vladnost rezultat procesa gradualnega povlodenja države (prav tam: 108). Kljub temu da lahko Foucault, prav na podlagi razmerja vladnosti in države, prvo manifestacijo vladnosti pripenja na pojav razloga države, *raison d'état*, pa vladnost kot taka v svoji polni definiciji nastopi s pojavom liberalizma, predvsem s politično-epistemološko blokado, ki jo postavi nasproti državi prava.

Pojem pravičnega ravnovesja, »nepriustranske pravičnosti«, ki je nekoč urejal vladarjevo modrost, je v umetnosti vladanja tako nadomeščen s principom maksimuma in minimuma [kako ne vladati preveč]. No, to je, v tem vprašanju samoomejitve v skladu s principom resnice, ta velika zagozda, ki jo je politična ekonomija uvedla v nedefinirane zahteve policijske države. Očitno gre za ključno spremembo, saj se je kot njen odmev razvila neka vladavina, seveda ne vladavina resničnega v politiki, nedvomno pa neki določeni režim resnice, ki zaznamuje celotno dobo politike in je s svojim temeljnim dispozitivom prisoten še danes (Foucault 2015: 25).

Prostor, na katerega se nanaša suverena oblast, je hkrati tudi prostor, kjer deluje posebna ekonomska realnost populacije, ki se je ne da podvzeti preko prava, ampak preko njej lastne racionalnosti, ki ji je treba pustiti-delati, kajti ne moremo ji vladati na način, kakor suveren vlada svojim podložnikom. Tako kot obstaja subjekt suverenosti, *homo juridicus*, tako obstaja tudi na zakon »ireduktibilen atom interesa« (prav tam: 265): *homo economicus*.

Natanko mesto subjekta pri opisanih oblastno-vladnostnih in oblastno-vednostnih procesih je Foucaultov idiosinkratičen poskus razumevanja tega, kar se danes praktično

tavtološko razglaša za neoliberalizem, brez katerega je tudi nemogoče razumeti Foucaultovo nadaljnjo konceptualno arhitekturo, vključno s konceptom izkušnje. Problematiziranje liberalne vladnosti po drugi svetovni vojni namreč – predvsem znotraj nemške (pred- in povojne) ordoliberalne in ameriške (povojne) neoliberalne teorije – med drugim poteka na obnebu kritike odtujenosti in kritike liberalne politične epistemologije. Za razliko od liberalnih oblastnih tehnologij, pri katerih racionalnost trga deluje kot politično-epistemološka blokada, kot polje delovanja, katerega meje so urejevalni princip *kako ne vladati* preveč, neoliberalne tehnologije trg in njegove epistemološke predpostavke privzamejo kot urejevalni in poustvarjalni princip vladanja – *kako vladati*. *Homo economicus* ni več ireduktibilen ostanek politično-epistemološke zapore klasične liberalne vladnosti, ampak pogoj novoliberalne vladnosti, hipostazirane z racionalizmom ekonomističnega delovanja ter sistemom investicij in odrekanj.⁵ Ostalo je tako rekoč zgodovina: zažene se oblastni stroj, ki prek reartikulacije klasičnega subjekta interesa govori jezik avtonomnosti, kreativnosti in podjetnosti ...

Drugače povedano: klasični liberalni *homo economicus*, ki sledi lastnemu interesu in se preko nevidne roke podreja skupnemu interesu, je subjekt, ki se ga pusti-delati. »Sedaj pa,« pravi Foucault, govoreč o neoliberalnem programu vladanja, »*homo economicus* nastopa ravno kot to, s čimer je mogoče razpolagati, kot tisti, ki se bo sistematično odzival na sistematične spremembe, uvedene v okolje« (prav tam: 248). Kolikor je subjekt tisti, ki se odziva na spremembe v variablah okolja, in kolikor delovanje na delovanje poteka znotraj okolja, potem to ni obči subjekt enakega, pač pa odporen in sistematično prožen subjekt, ki je prevladujoča oblika subjektivacije dobe antropocena (gl. Evans in Reid 2014).

Iz te kratke genealoške sheme bi moralo biti razvidno, da perspektiva vladnosti ne odpira le problemske perspektive, kako vladati drugim, temveč tudi in predvsem, kako vladati sebi – ne le delovanje na drugo delovanje, temveč tudi delovanje na lastno delovanje – sile se upogibajo same nase (Deleuze 2010: 83). Kar sproži redefinicijo genealogije subjekta: Foucault kmalu odkrije, da so postopki, s katerimi subjekt deluje na samega sebe, posebna realnost odnosa do sebe, katere zgodovino je treba še le napisati. Po premiku problemskega osišča vednosti in oblasti je bil premik potreben še na osišču subjekta (Foucault 1998b: 6).

2.1 Nadaljnja diferenciacija vladnosti ... subjekt

Foucault subjekta ne odkrije na podlagi antičnega arhiva. Prej velja obratno, antični arhiv odpre, ker ga k temu napelje genealogija tehnologij sebstva, kakršne so vgrajene v (neo)liberalne vladnosti. Če ob tem trdi, da je predolgo vztrajal na problemu podrejanja (Foucault 1999: 162), da poleg praks podrejanja obstajajo tudi prakse svobode in da moramo materialno konstitucijo subjekta zapopasti ne le skozi tehnologije oblasti, temveč tudi skozi tehnologije sebstva, lahko to interpretiramo na način, da (neo)liberalna vladnost ne deluje le skozi prakse podrejanja in tehnologije oblasti, ampak predvsem skozi

5. Tako se lahko prične reprogramiranje *homo economicus*, kajti njegovo delo naj ne bi bilo mesto odtujitve, pač pa realizacije – z drugimi besedami, odvijati se začne določena psihologija subjektivete dela (Rose in Miller 2008: 48–50).

tehnologije sebstva. Natančneje: da je pri teh vladnostih na delu historično singularna korelacija med subjektom in oblastjo (ter režimom resnice).

Foucault predpostavlja, da ima obrat subjekta k samemu sebi, kakršen se mu predoči pri obravnavi vladnostnih postopkov, povsem edinstveno genealogijo, brez katere ne moremo razumeti vladnosti kot načina podrejanja skozi odnos do sebe. Nekaj spiritualnega je na tej genealogiji, prav tako kot je nekaj spiritualnega na neoliberalnem upravljanju samega sebe, ki s psihologijo motivacije že v petdesetih letih 20. stoletja zveže psihologijo, *new age* in kapital ter odpre vrata spiritualistični prenovi zahoda ... Pri tem spiritualistična opredelitev tehnologij sebstva kot tehnologij, »ki posameznikom omogočijo, da sami ali prek drugih delujejo na svoja telesa in na svojo dušo, na svoje misli in obnašanja ter na svoj način obstajanja; da se transformirajo, zato da dosežejo določeno stanje sreče, čistosti, modrosti, popolnosti ali nesmrtnosti« (Foucault 2007: 262), ne sme zavesti, saj zgolj opozarja na posebno naravo tehnologij sebstva kot načinov vladanja, ki potekajo prek samorazumevanja in delovanja na samega sebe, kar Foucault popisuje predvsem skozi dolgo zgodovino praks skrbi zase.

Genealogija spiritualističnega porekla modernega subjekta med drugim vključuje proces aleturgije, performativnega govornega akta, pri katerem je posameznik subjekt, objekt, pogoj in legitimacija izrekanja resnice. Kar nedvomno predstavlja srž Foucaultovega razmerja med subjektom, resnico in oblastjo: »Zakaj oblast zahteva in zakaj je tisoče let [...] zahtevala, da posamezniki ne rečejo le ‚tukaj sem, ta, ki uboga‘, ampak tudi ‚to je to, kar sem, jaz, ki ubogam, to je to, kar sem, to sem videl, to sem naredil‘?« (Foucault 2014: 82). Kot pokaže skozi vsa tri objavljena dela *Zgodovine seksualnosti*, postane priznanje ena dominantnih metod proizvajanja resnice o subjektih. Pri čemer ima priznanje subjektive seksualnosti znotraj celotne diskurzivne arhitekture, ki iz religiozne in literarne preide v znanstveno govorico, za moderno subjektivnost odločilne učinke. Praksa modernega (znanstvenega) diskurza o seksualnosti na način obrnjene teleologije vključuje prakso pastorata, ki kot proto-biopolitična skrb za življenje črede temelji na pastorjevi akumulaciji vednosti o življenju vsakega posameznega člana množice; akumulacija, ki temelji na praksi izpovedi in priznanju grehov. Antropološki spanec (Foucault 2010: 413), v katerega je ujeta moderna misel, lahko potemtakem mislimo tudi v diskontinuiteti s krščansko hermenevtiko greha in njeno subjektivacijo prek negacije.

Namen pravnih institucij, medicinskih in psihiatričnih praks, političnih in filozofskih teorij je bil, da bi konstituirale podlago subjektivitete kot korenino pozitivnega sebstva, kar lahko imenujemo permanentni antropologizem zahodne misli. Mislim, da je ta antropologizem vezan na globoko željo po substituciji žrtvovanja, ki je bil v krščanstvu pogoj za odprtje sebstva neskončni interpretaciji, za pozitivno figuro človeka (Foucault 2000a: 229–230).

Ta in takšna pozitivna figura človeka je substrat samoaktualizacije in skrbi zase, kakršna naposled nastopi pri neoliberalni vladnosti. Nauk Foucaultovega spusta do antičnega arhiva je tako v tem, da ima ta proces daljšo, kompleksnejšo in celovitejšo genealogijo. Foucault v tem smislu ustvarja trajektorijo diskontinuitet, ki seveda zahteva posebno obravnavo, zato jo lahko tu zgolj provizorično orišemo: *antična skrb zase – pastoralna skrb za*

druge – državna skrb za druge – (neoliberalna) skrb zase – k čemur bi lahko dodali še skrb za podatke (gl. Galloway in Thacker 2007: 107), pomen katere bo jasen kasneje.

Problem Foucaultu lastne aktualnosti je tako predvsem modus subjektivitete, do katere se skuša dokopati z dolgim zgodovinskim lokom vse od antičnih do sodobnih praks skrbi zase in brez katere težko mislimo re/produkcijo oblastnih in razrednih razmerij: subjektov odnos do sebe postane visok zastavek v igri oblastnih, političnih, kulturnih in razrednih razmerij, kar pojasnjuje tudi množenje številnih tehnologij sebstva in (para)psiholoških vednosti o sebstvu. Tako prakticira genealogijo subjekta, da bi pokazal, kako je subjekt prek samovladanja postal produkt okolja vladnosti, po drugi strani pa tudi, da bi začrtal genealogijo kontravladnostnih praks samovladanja – predvsem prek praks skrbi zase kot samoformirajočega subjekta estetike eksistence, »po kateri sem tisto poglobitno področje, na katerega je treba aplicirati estetske vrednote, jaz sam, moje lastno življenje, moja eksistenca« (Foucault 2008: 286); tudi k temu se vrnemo.

Foucault, ta strastni bralec arhivov, z genealogijo neoliberalne vladnosti torej najbolj neposredno trči ob meje lastnega časa. Kot je Foucaultovo razmerje do časa in aktualnosti natančno opredelil Deleuze: Foucault ne kaže tega, kar smo, ampak to, kar nehamo biti, in prek tega to, kar postajamo (Deleuze 2007). Če takšna zvezanost časa in misli napoteva na vprašanje aktualnosti Foucaultove misli, je ob posebni zgodovinsko-pojmovni umeščenosti v biopolitično in vladnostno konfiguracijo najprej treba misliti koncept izkušnje, ki celovito zajame prav to na aktualnost vezano Foucaultovo miselno prakso kot tako.

3 Foucaultova izkušnja: življenje, zgodovina, transgresija

Tako kot genealogija vladnosti Foucaulta na eni strani pripelje do revidiranja arheoloških raziskav moderne episteme ter ga na drugi vodi do genealogije subjekta in njegovega odnosa do sebe, tako ga pripelje do revidiranja njegove temeljne konceptualne arhitekture, ki jo naposled označi za izkušnjo. Kaj je potemtakem Foucaultova izkušnja, kolikor začne o izkušnji na eni strani govoriti kot o vseobsegajočem analitičnem konceptu, ki opredeljuje objekt njegove specifične genealoške prakse, na drugi pa, predvsem v intervjujih, ne neha poudarjati konstitucije njemu lastne izkušnje, predvsem v obliki desubjektivacije? Sledimo tezi, ki pravi, da izkušnja ni le objekt, marveč tudi cilj Foucaultovih miselnih podvzetij (O'Leary 2010: 177).

Ko se na ravni izkušnje kot Foucaultovega objekta vprašamo, kaj je izkušnja, lahko odgovorimo, da je to najprej dispozitiv, toda glede na sestavo pojma dispozitiv je tudi nekaj več kot le dispozitiv, saj ta ne vključuje subjektivne dimenzije odnosa do sebstva – ki jo, kot smo pokazali, Foucault odkrije prek analize vladnosti in dolge genealogije njenega subjekta delovanja na delovanje – tako da je dispozitiv le dispozitiv neke izkušnje; hkrati pa je tudi dispozitiv najprej episteme, a vendar nekaj več kot episteme, saj je episteme le specifični diskurzivni dispozitiv.

Kot smo deloma že pojasnili v eni izmed zgornjih opomb, episteme namreč na najsplošnejši ravni označuje red, ki pogojuje spoj besed in reči (Foucault 2010: 11–13); izhaja iz režima diskurzivnosti, tako da lahko o episteme govorimo znotraj določenih diskurzivnih

formacij, katerih temeljna enota pri Foucaultu ni niti označevalec niti propozicija, temveč izjava kot dogodek, ki ima sebi lastne pogoje eksistence (Foucault 2001: 32). Ko je kasneje episteme označil za slepo ulico in za zgolj diskurzivni dispozitiv, kajti dispozitiv je nekaj bolj splošnega (Foucault 2008: 196), je skušal na eni strani prekiniti ravno s tovrstnim ostankom ontološkega primata jezika, na drugi strani pa poudariti heterogenost med seboj nereduktibilnih materialnosti, ki jih zajema dispozitiv, od diskurzivnih do nediskurzivnih. Dispozitiv naznačuje razmerje med temi heterogenimi elementi, njihovo izmenjavo mest in spreminjanje funkcij, kot tudi formacijo, ki deluje iz nujne zgodovinske potrebe, tako da ima neko strateško funkcijo (prav tam: 194). »Dispozitiv je to: strategije razmerij sil, ki podpirajo tipe vednosti in so s temi tipi tudi podprte« (prav tam: 196). Dispozitiv pa je hkrati tudi to: je koncept, ki postajanje realnosti jemlje v njeni heterogenosti, izraženi skozi razmerja moči, kot materialistično abstrakcijo razmerij med silami. Kot tak koncept dispozitiva ni nadgradnja konceptov episteme in diskurza, temveč kvalitativno nov koncept, ki jasno potrjuje Foucaultovo materialistično podstat.

Upoštevaajoč konceptualno metamorfozo dispozitiva v izkušnjo bomo dejali, da sta episteme in dispozitiv dva različna načina, kako konceptualizirati določene komponente neke zgodovinske izkušnje, bodisi da gre za izkušnjo norosti, bodisi za izkušnjo reda reči, bodisi za izkušnjo kaznovanja, bodisi za izkušnjo seksualnosti. Izkušnjo lahko tako razumemo kot delovanje dispozitiva s perspektive subjekta, pri čemer je ta aktivna sila, ki se mora subjektivirati sama, kot smo prav tako pokazali zgoraj.

Če kot oblastni dispozitiv, znotraj katerega je ugnezdena Foucaultova lastna izkušnja (desubjektivacije), privzemamo opisano vladnostno konfiguracijo, nas to po eni strani vodi do vprašanja po načinu, na katerega je vanj ugnezdena, spet po drugi pa do vprašanja, kako je ta vladnostna konfiguracija umeščena znotraj celotne Foucaultove izkušnje. Najprej lahko odgovorimo s politično-epistemološko pogojenostjo (koncepta) Foucaultove izkušnje, ki se prekriva s politično-epistemološko pogojenostjo vladnosti in upošteva, da moderno misel opredelujeta na eni strani življenje in na drugi zgodovina, ta »radikalni način biti, ki predpisuje usodo vsem empiričnim bitjem« in je »postala za naše mišljenje nekaj nujnega« (Foucault 2010: 269–270). Lahko celo rečemo, da se moderna filozofija odvija na ozadju problema življenja in zgodovine ter da se ta dvojnost odvija tudi znotraj Foucaultu sodobnih miselnih linij, ki z določeno ukrivljenostjo delujejo znotraj njegove misli. Najprej so to fenomenološke in marksistične linije – namesto notranje deskripcije izkušnje, kakor to počne fenomenologija, je Foucault skušal narediti deskripcijo njene zunanosti, njeno »kolektivno kompozicijo«, za katero pa je bila marksistična analiza »slabo skrojena obleka« (Foucault 1997: 150–151) – potem so linije zgodovine znanosti Canguilhema in Bachelarda, iz katerih pa je Foucault potegnil izjemne politične posledice – navsezadnje pa linije izkušnje zunanosti. Ko namreč na nekem mestu dela genealogijo lastne misli, Foucault našteva imena Nietzscheja, Batailla, Blanchota in Klossowskega. »/K/ar jim zame daje pglavitno pomembnost, je, da njihov problem ni bil konstrukcija [teoretskega] sistema, ampak osebne izkušnje« (Foucault 2002: 241). Pri tem ne gre za pojmovno podobnost, temveč prej za obstoj skupne teoretsko-eksistenčne prakse, ki jo lahko imenujemo izkušnja zunanosti (desubjektivacije) in ki nastopa kot cilj Foucaultove misli. »/P/ri Nietzscheju, Bataillu in Blanchotu [ima izkušnja] funkcijo izviti subjekt iz sebe,

pokazati, da subjekt ni več on sam, da je prigan do svojega uničenja in razkroja. To je projekt desubjektivacije« (prav tam).

Foucaultova konstitucija osebne izkušnje vselej teče vzdolž desubjektivacije. Tako kot Nietzschejeva pa je tudi Foucaultova osebna izkušnja desubjektivacija zgodovine (zgodovinske izkušnje). Kot večkrat poudarja, njegove zgodovinske študije izhajajo iz osebne izkušnje, ki je pogojena z aktualno izkušnjo (HSFI) in skoznjo delujoča razmerja (sil).⁶ Ob tem študije, delujoče kot knjige-izkušnje, konstituirajo Foucaultu lastno izkušnjo desubjektivacije, ki ima lahko kolektivne učinke (prav tam: 242). Kakor pokaže O'Leary (2010: 179), imamo v tem smislu opraviti s tremi plastmi enega dogodka: na prvi plasti se nahaja Foucaultova osebna izkušnja, ki je pogojena s strani aktualne HSFI; na drugi plasti se nahaja HSFI, ki nastopa kot objekt študije in je genealoško poreklo aktualne HSFI; tretji plast pa naseljuje izkušnja, ki je izkušnja-v-postajanju.

Kot vidimo, se Foucaultova zgodovina nanaša na aktualnost, znotraj katere smo pozicionirani tudi mi⁷ sami kot del točno določene izkušnje. Način takšnega navezovanja na aktualnost Foucault definira kot držo modernosti, izhajajoč iz razdelave Kantovega odgovora na vprašanje, kaj je razsvetljenje, kar je hkrati Foucaultova zadnja in tudi najpomembnejša programska izjava. Po Foucaultu s Kantovim odgovorom v filozofijo vstopi čas (aktualnosti), ki bo obvladoval celotno dobo moderne filozofije, od Hegla do Nietzscheja. Filozofija se vpne v funkcijo aktualnosti, znotraj katere je umeščena in o kateri se izreka – natančneje: skuša se izrekati o aktualnosti, ki ji omogoča, da se o njej sploh izreka. Razsvetljenje ni zaključen dogodek v času, temveč odnos do časa kot dogodka: mejna drža (modernosti).

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

-
6. »Kogar zanima zgodovinsko delo, ki ima politični pomen, izkoristek in učinek, lahko to naredi le pod pogojem, da je na neki način vpet v boje, ki potekajo znotraj domene, ki jo proučuje. Genealogijo psihiatrije sem kot prvo poskušal narediti ravno zato, ker sem imel določene praktične izkušnje v psihiatričnih bolnišnicah, na ta način pa sem se zavedal bojev, linij sil, tenzij in mest spopadov, ki so tam obstajali. Moje zgodovinsko delo je bilo podvzeto le kot funkcija teh bojev« (Foucault 1980: 64). Za bolj zgodovinsko-praktičen popis Foucaultove izkušnje v takšnem smislu, predvsem izkušnje v razmerju do teoretskih in praktičnih bojev levice, glej Kobe (2017).
7. Kdo smo mi? Kot pokaže Bahovec, to ni osebni mi, ki bi bil posledica interpelacije, niti ni mi performativne diskurzivne operacije, pa tudi mi anonimnosti ni. Prej je to mi, ki je konstituiran v odnosu do zdajšnjosti, s tem pa tudi na ozadju Foucaultovega genealoškega projekta upora sedanosti. »Ni pomembno, kdo govori, ne kdo piše, ne kdo ostaja anonimen ali pa se narcistično zrcali v svojem jazu in lastni osebi. Pomembno pa je, da je to prav zdaj in da smo to prav mi« (Bahovec 2016: 638–639). Toda mi lahko na omenjen način obstaja virtualno, z vsako aktualizacijo pa se cepi in hierarhizira na podlagi razrednih in drugih razmerij.

Foucaultovega Kanta je tukaj treba brati skupaj s Foucaultovim Bataillom – tistim iz *Uvoda v transgresijo* iz leta 1963. Tam Foucault skupaj z Bataillom izkušnjo meje in transgresije inavgurira kot temeljno izkušnjo *naše kulture* po Kantu in Sadu. Posledica je mišljenje, ki ne išče totalnosti in njenih protislovij, kar je na primer na delu pri dobršnem delu marksistično navdahnjene kritične teorije, temveč preizkuša meje⁸ (Foucault 2000b: 85). Prek Bataillove obče ekonomije, ki nasproti omejeni ekonomiji ne temelji na ekonomiji akumulacije, marveč na utrošku, lahko tovrstni metodi nepozitivne afirmacije nedvomno pripišemo materialistično utemeljenost.

Živeči organizem, pogojen s situacijo igre energij na obliču zemlje, običajno prejme več energije, kot je je potrebno za ohranjanje življenja; presežek energije (bogastvo) se lahko porabi za rast sistema (npr. organizma); če pa sistem ne more več rasti, če presežek ne more biti popolnoma absorbiran, mora biti izgubljen brez profita: porabljen mora biti, pa če si to želimo ali ne, bodisi veličastno bodisi katastrofično (Bataille 1991: 21).

Obča ekonomija kot ekonomija življenja v njegovi kozmični perspektivi presega vsakršen akumuliran sistem, zato je to ekonomija ekscesa razlike, kakor v svoji knjigi o Bataillu pokaže Noys. Noys se ob tem zapiše nekaj, kar bi se nam moralo zapisati tudi za Foucaulta: »Bataille odpre čas od znotraj, skozi razliko, ki ne more biti asimilirana pod zgodovino, in potemtakem tudi on sam ne more biti popolnoma historiziran. Z izkušnjo transgresije, ki prekorači to mejo, Bataille zasleduje mejo zgodovine« (Noys 2000: 107). Vse to je pomembno za razumevanje Foucaultovega branja Kantovega odgovora na vprašanje, kaj je razsvetljenstvo, kjer mu pripisuje utemeljitev dveh tradicij, med kateri se deli moderna filozofija. Na eni strani filozofija, ki se sprašuje o pogojih, pod katerimi je možno resnično spoznanje – Foucault temu pravi analitika resnice – in na drugi strani kritika kot praksa historične ontologije, ki postavlja vprašanje, kaj je naša aktualnost, kje so naše meje in kakšno je zdajšnje polje možnih izkušenj (Foucault 2007: 56–57). »/T/a kritika bo genealoška v tem pomenu, da ne bo iz tega, kar smo, sklenila, česar ne moremo narediti in spoznati, ampak bo iz kontingence, ki je iz nas naredila to, kar smo, izluščila možnost, da prenehamo biti, delati ali misliti to, kar smo, kar delamo in kar mislimo« (Foucault 2008: 264).

Genealogija je brez dvoma Foucaultov temeljni metodološki in epistemološki okvir, ki se nanaša na njegovo transgresivno rabo zgodovine. Dejstvo transgresije je namreč dejstvo mišljenja zgodovine brez izvorne transcendentalne utemeljitve in brez dialektičnega gibanja (Foucault 2000b: 75). Genealogija namreč ni enostavna alternacija zgodovinoisja, pač pa je prej raba zgodovine, ki zgodovino obrača proti njej sami, proti njenim metafizičnim in univerzalističnim predpostavkam, tako da razpušča zgodovino kot tako. Kakor pokaže Nietzsche, od katerega si Foucault izposoja svojo rabo zgodovine,

8. V mislih nimamo Kantove meje spoznanja in uma; spoznanje, smisel in kar je še podobno psihološkega, tukaj sploh ni v igri. Meja je meja misleče ali kakršnekoli druge formacije. Po Bataillu je živeče bitje ali živeča formacija vselej omejena, diskontinuirana. Kot pravi v *Erotizmu*, izkušnja ni zavest, marveč diskontinuirano občutenje sebe, ki pripada vsakršni živeči formaciji (Bataille 2001: 94–95).

genealogija nasproti analizi izvora, ki je zgolj zatrjevanje zadnjega vzroka kot prvotnega, postavlja analizo provenience, porekla. Ta pokaže, kako so stvari nastale naključno in brez nujnosti, kako so heterogene in brez identitete; toda kako vselej nastopijo v določeni konstelaciji sil (prav tam: 93).

Kritična drža, katere srž Foucault v predavanju pred francoskim filozofskim društvom leta 1978 imenuje za snop odnosov med oblastjo, resnico in subjektom, je neposredna moč genealogije in mejne izkušnje. Kot taka ima kritična drža, ki ni enaka niti filozofskemu niti splošnemu pomenu kritike, zgodovinsko umeščeno v umetnosti vladanja, kot njena kontravladnostna oblika, pripeta na umetnost *ne biti vladan na ta način in za to ceno* (Foucault 2016: 647). Foucaultov poseg na Kantovem razsvetljenstvu je Kantov odgovor vpisal v zgodovino refleksij o umetnosti *ne biti vladan na ta način* in vprašanje po aktualnosti hkrati iztrgal iz njegove moderne oblike, ki se je, sledeč Kantu, spraševalo po legitimnosti spoznanja in vednosti, na ta način pa izkušnjo zapiralo v sistem subjektivacije.

Ko se tako vprašamo, kako deluje Foucaultova transgresivna kritična drža, njena mejna izkušnja, moramo narediti dodaten odvod ter poleg umetnosti nepodredljivosti in desubjektivacije v račun prišteti še problematizacijo (Lemke 2011: 36). Po Foucaultu je problematizacija temeljni ontološki stroj, ki je tudi temeljni metodološki (u)stroj njegove misli. Problematizacija je proces, s katerim določen del realnosti, poprej neartikuliran in neviden, prestopi prag misli. Odgovor je že način problematizacije, kajti ta je zmeraj vrsta kreacije. »Šele tedaj, ko se določena problematizacija že pojavi, lahko razumemo, zakaj je bil dan te vrste odgovor na neki konkreten in specifičen vidik sveta. V tem je razmerje med mislijo in realnostjo v procesu problematizacije« (Foucault 2009b: 154). Odgovor šele izumi vprašanje, na katerega odgovarja, misel šele definira problem, ki ga skuša rešiti.

Problematizacija je zgodovinsko-ontološki proces, iz katerega šele izhaja epistemologija in ki se vedno razkriva skozi prakso, preko katere sta si misel in izkušnja imanentni. Misel namreč izhaja iz izkušnje, izkušnja pa je tisto, kar skuša misel misliti. Da vznikne neka izkušnja, se mora bit vzpostaviti kot tisto, kar lahko in mora biti mišljeno (Foucault 1998b: 6–7), mišljeno pa postane tako, da postane problem. Izkušnja seksualnosti nastane, ko se določena obnašanja postavijo kot problem seksualnosti, ki ga je treba misliti in z njim upravljati, prav tako velja tudi za norost ali katerokoli drugo izkušnjo. Izkušnja – in misel – je pri Foucaultu ontološki koncept; je način obstoja.

Razumemo lahko, zakaj je problematizacija predmet tako arheologije – Foucaultove zgodnejše metode – kot genealogije (Foucault 1998b: 9) in zakaj izkušnja postane primarni predmet Foucaultove zgodovine miselnih sistemov (Foucault 2014: 3). Historično singularne izkušnje norosti, bolezni, kaznovanja, seksualnosti, liberalizma so historično obstoječe problematizacije, ki pa jih Foucault prek tridimenzionalne analitične matrice vednosti-oblasti-sebstva problematizira v odnosu do lastne aktualnosti, ki mu to problematizacijo sploh omogoča. Foucaultov projekt je natanko ta: problematizacija pretekle problematizacije z mesta sedanje problematizacije, ki pa postaja neka prihodnja problematizacija. Kot pravi Deleuze, je zgodovina tisto, kar nas še loči od nas samih, sama aktualnost pa je vedno že v postajanju (Deleuze 2007: 12). Foucaultova misel se nam vedno daje med dvema problematizacijama, katerih razlika je razlika do časa, ki jo naposled skuša utemeljiti iz Kantovega odgovora na vprašanje, kaj je razsvetljenje.

Verjetno bomo zdaj lahko posegli po pomenu in učinku Foucaultove izkušnje. Če smo uvodoma kot izhodiščno perspektivo sprejeli Deleuzovo in Guattarijevo pojmovanje filozofije kot ustvarjanja pojmov, ki pa da morajo biti v razmerju z našim postajanjem, potem je k temu treba dodati, da je tovrstna perspektiva notranja modernemu odnosu do časa, ki ga Foucault prek transgresivne operacije na Kantovem razsvetljenstvu razglasi za mejno držo modernosti. Foucaultova izkušnja, ki je izkušnja njegove kritične in problemsko naravnane genealogije, skuša aktualne izkušnje prignati do njenih lastnih meja, do njenih lastnih zunanosti, kjer se dobesedno razpršijo in desubjektivirajo. Koncept izkušnje, ki ga ob tem tvori – na eni strani v analitičnem pomenu konfiguracije razmerij vednosti, oblastnih odnosov in načinov subjektivacije, na drugi strani pa v pomenu transgresije te konfiguracije – na ta način označuje natanko to tako imenovano držo modernosti, ki zaradi učinkov desubjektivacije in v njej spodviti krutosti privzema tudi obliko *fascinacije*,⁹ ki verjetno botruje tudi naši po svoje še vedno nevzdržni fascinaciji nad Foucaultom.

Lahko bi rekli, da celovitost Foucaultove izkušnje ne izhaja iz tega, da bi zajela poprej ločene in med sabo tudi kontradiktorne problemske perspektive ter njihove konceptualne rešitve niti da bi zajela kontekst Foucaultovega časa in življenja, ampak da je sama izkušnja, ki je hkrati koncept in življenje, ime za Foucaultovo specifično in singularno mesto izjavljanja, ki je vedno na robu – ki pa ima, kot smo želeli pokazati, svojo politično-epistemološko pogojenost.

4 Aktualnost Foucaultove izkušnje: algoritmična vladnost

Foucaultova izkušnja, gledano v celoti, je praksa mejne drže modernosti, ki pa ni le robna praksa, marveč je tudi že praksa na robu modernosti. Pokazali smo, da je Foucaultova izkušnja praksa odpora do sedanjosti kot dela vselej postajajoče aktualnosti in da je Foucault s svojimi zgodovinami zaznaval prehode njemu lastnega časa. Foucaultova misel ima potemtakem vase vpisano vprašanje po njeni aktualnosti, ki se lahko prek umeščanja Foucaultove izkušnje v sodobnejše oblike vladnosti artikulira v vprašanje, ali ima kritična desubjektivacijska drža modernosti, upoštevajoč njen zgodovinsko-ontološki dispozitiv, še aktualno pertinentnost. Povedano na drugačen način: če želimo Foucaultovo izkušnjo misliti na ozadju vladnosti, potem moramo to storiti prek njenih aktualnejših oblik, kot je – tu zelo v grobem naslovljena – algoritmična vladnost. Vendar se ne bomo spraševali, kako znotraj tovrstnih postopkov deluje tridimenzionalna izkušnja vednosti-oblasti-sebstva – ker bi to zahtevalo posebno analizo, bomo konfiguracijo takšne izkušnje zgolj nakazali – ampak kako v razmerju do algoritmične vladnosti deluje desubjektivacijska in kritična raven izkušnje.

9. Za sprostitev tovrstne fascinacije v njeni teoretski obliki glej Janovo delo *Teorija, nasilje, fascinacija* (Jan 2016). Da pa bo jasno, o čem govorimo, naj zadostuje razločitev nasilja kot interpelacije (subjektivacija) in nasilja kot krutosti (desubjektivacija), ki je tisto, kar fascinira. Kaj sploh pomeni nasilje, v tem kontekstu puščamo ob strani, jasno pa mora biti, da krutost svojo osnovo najdeva v bataillovski obči ekonomiji. Foucaultova fascinacija naj bi po Janu sicer izhajala iz njegovega srečanja z v moralni ideal interpeliranim bralcem (prav tam: 96). Kar odpira tudi nekaj težav, ki jih tu ne moremo naslavljati.

Rekli smo, da Foucault z analizo (neoliberalne) vladnosti trči ob meje lastnega časa ... Deleuze, ki je tako zelo občudoval Foucaultovo delo, je sam izjemno natančno zaznal prehod, ki ga je Foucault naznanil s prehodom od discipline k varnosti oziroma z analizo neoliberalne vladnosti, ki deluje prek sistematične modulacije subjektivitete znotraj okolja, katerega splošna oblika je trg. Če je disciplina po drugi svetovni vojni zapadala v krizo, je bilo tako, ker jo je kot prevladujoč družbeni dispozitiv že nadomeščal nadzor. Kot pokaže Deleuze, nadzor ne deluje več prek zapiranja in prilagajanja normi, temveč prek usmerjanja gibanja in nenehne modulacije. Diskontinuiteto disciplinarnih institucij nadomešča kontinuiteta nadzornih tehnologij, totalizacijo in individualizacijo disciplinarne oblasti pa nadomešča konstantna individualizacija (Deleuze 2002). Nadzor se prek modulacije in individualizacije organizira v rizomatični in mrežni obliki, ki je prek človeških in ne-človeških (strojnih) elementov postala dominanten tehnološko-oblasten način organizacije in subjektivacije (Galloway in Thacker 2007: 28–29). Posledice tovrstnih transformacij so številne in jih tu ne moremo niti oplaziti. Dovolj jih je zožiti na vprašanja operabilnosti Foucaultove misli, predvsem glede njegove splošne desubjektivacijsko-kritične naravnosti.

Vpraševanj po Foucaultovi pertinetnosti je več smeri. Recimo kritika estetike eksistence. Foucault naj bi bil bližje vladajoči ideologiji, kot si sam upa priznati, kajti njegov imperativ po nenehnem samoizpolnjevanju, ki ga sicer v tem smislu nikoli ne omeni, naj bi ustrezal aktualni kapitalistični vladnosti, njeni estetsko-eksistenčni logiki nenehnega samoizumljanja in skrbi zase (Klepec 2009: 64). K temu lahko damo vsaj eno opombo, ki zrelativizira spraševanja, ali je Foucault »simpatiziral« z neoliberalizmom in ali je kot rešitev sedanosti »po izbrisu socialistične tradicije« iskal nove začetke, najprej pri neoliberalizmu, potem pa v antiki (Kobe 2017: 120–121). Kot smo pokazali, Foucault izhaja iz neoliberalne vladnosti, ki preusmeri njegovo »pozornost onstran načinov, na katere smo proizvedeni [le] kot subjekti razmerij moči, in mu omogoči, da misli vlogo, ki jo subjekti igrajo v njihovih lastnih formacijah« (Dilts 2011: 145). Kar je pomembno, je, da genealogija te vloge, znotraj katere se pojavi tudi ideja estetike eksistence, uvaja perspektivo, ki sočasno misli konstitucijo razrednih in biopolitično estetsko-etičnih razmerij. Vendar to ni *bourdieujevsko* odčitavanje razrednih razlik, pač pa lociranje – topologija – mesta, kjer nastajajo in se hkrati tudi izničujejo. To je mesto, kjer se življenje zaigra – ki pri Foucaultu nastopi na straneh, prežetih z *Življenji zloglasnih ljudi – zato je življenje možno mesto etike, oblike-življenja* (Agamben 2006: 13–14). V uvodu v zbirko dokumentov, ki naj bi popisovala najrazličnejše zločine in njihove najneznatnejše nosilce, je potencialnost življenja, iz katere kasneje potegne možnost estetike eksistence, izročena – stiku z oblastjo. »Najintenzivnejša točka življenja, tista, v kateri se zgosti njihova energija, je v njihovem trku z oblastjo, v pogajanju z njo, v poskusih, da bi prevzeli njene sile ali pobegnili njenim pastem« (Foucault 2008: 178). Lahko bi rekli (kar smo pravzaprav že rekli): ni življenja brez oblasti. Ali z mero zgodovinske preciznosti in kontraoblastne retorike: življenje se upira oblasti, brž ko ga ta postavi za objekt (Deleuze 2010: 76).

Če tovrstno dejstvo estetiko eksistence zavezuje kontravladnostnim pozicijam, kar je eden od možnostih zagovorov tega koncepta, pa estetika eksistence po drugi strani predpostavlja moč življenja, ki svojo intenzivnost črpa iz virtualne neujemljivosti. Tukaj določeno filozofsko podvojitve Foucaultovih predpostavk spet predstavlja Deleuze, pri

katerem življenje kot tako ne more biti nikoli popolnoma zajeto s strani oblasti, kar lahko sklepamo iz njegovega besedila *Imanenca: neko življenje ...*, s katerim zaključi svoje (filozofsko) življenje. Neko življenje je asubjektivno in predindividualno, je življenje na ravni absolutne imanence in čiste virtualnosti, ki presega vsakršno aktualizirano formacijo (Deleuze 2011).

Problem tovrstnega pojmovanja življenja je, da se nahajamo v fazi vladnosti, ki zaobide proces subjektivacije ter vlada natanko prek asubjektivne in predindividualne ravni. Rouvroy in Berns takšno vladnost imenujeta algoritmična vladnost. Kot pokažeta, je algoritmična vladnost (a)normativna in (a)politična racionalnost, ki temelji na avtomatičnem zbiranju podatkov, da bi anticipirala in spodbujala prihodnje delovanje – je varnostna kalkulacija, ki naredi preskok od statističnega modela individuacije (povprečno) k algoritmičnemu modelu dividuacije (posamično). Pri tem se ne nanaša na subjektivnost, ampak na *objektivno* realnost neoznačevalnega razmerja med podatki, iz katerih se oblikuje profil kot objekt algoritmičnega delovanja na delovanje.

Algoritmična vladnost ne proizvaja subjektivacije, zaobide refleksivne človeške subjekte in se jim izogiba. Hrani se z infraindividualnim podatkovjem, ki je samo po sebi brezpomensko, da bi zgradila nadindividualni model delovanja oziroma profil brez posameznika in ne da bi jim nalagala vprašanja, kaj so in kaj lahko postanejo (Rouvroy in Berns 2013: x).

Algoritmična vladnost zaobide (refleksivni) subjekt zgodovine in genealogije, usmerja afekte in delovanje, še preden ti postanejo aktualizirani in udejanjeni; usmerja virtualnost *nekega življenja ...* Je res, da smo vstopili v novo fazo, v kateri stare analitike ne veljajo več (Rahebi 2015: 77)?

5 Sklep: ... in če smo danes še vedno lahko »foucaultovci«?

Kolikor prek razmišljanja o razmerju med procesi vladnosti in Foucaultovo izkušnjo kot Foucaultovim hkratnim konceptualnim zapopadenjem objektov njegovih genealoških analiz in njegovega miselnega postopka, kakor smo jo opredelili zgoraj, Foucaultovo izkušnjo naposled mislimo tudi v razmerju do aktualnosti algoritmične vladnosti, potem lahko postavimo pod vprašaj aktualnost njegove misli. Pod vprašajem sicer niso Foucaultove posamične analize; te so, prav nasprotno, precej učinkovito zajele postajanje oblastnih in drugih formacij sodobnih družb. Pač pa je, kot je bilo že rečeno, pod vprašaj postavljena praksa desubjektivacije, ki pogojuje mejno držo (mejno izkušnjo). Podajati odgovor v katerokoli smer bi sicer bil prehitel korak, sploh pa bi zahteval posebno obravnavo. Pri čemer bi morali upoštevati prav dejstvo, ki smo ga skušali nakazati tukaj: da Foucaultovo misel pod vprašaj postavlja prav njegov specifično zgodovinsko-transgresivni stroj. Toda če smo danes še vedno lahko »foucaultovci«, potem to verjetno pomeni, da bomo pogojenost Foucaultove izkušnje morali (pre)misлити ne le skozi teoretsko-epistemološke linije na eni strani in konkretne zgodovinsko-ontološke linije vednostno-oblastno-subjektivnih procesov na drugi, kakršnim smo sledili v tem prispevku, marveč tudi linije provenienc, ki določajo proces, ki smo se ga tukaj dotaknili na primeru algoritmične vladnosti.

In če postajanje aktualnosti zaobide subjekt zgodovine in genealogije – teza, ki zahteva dodatno kritično pretresanje in umeščanje¹⁰ – potem izvirnost in pertinentnost Foucaultove izkušnje obstaja predvsem v tem, da dobesečno terjaja nadaljnje (radikalnejše) mišljenje genealogije samega procesa desubjektivacije, tako v njeni oblasti kot kritični potencialnosti.

Literatura

- Agamben, Giorgio (2006): Avtor kot gesta. *Delta*, 12 (1/2): (1/2): 9–17.
- Bahovec, D. Eva (2016): Foucault in »mi«: Kantov nauk in politika osebnega zaimka. *Šum*, 6: 623–641.
- Banjac, Marinko (2011): Pojavnost in delovanje na protestih kot neoliberalne tehnologije sebstva: konstituiranje podjetnega posameznika. V Andrej A. A. Lukšič (ur.): *Politološke refleksije: znanstvena produkcija Centra za kritično politologijo 2009–2010*: 122–143. Ljubljana: FDV, IDV, Center za kritično politologijo. Dostopno prek: <https://repozitorij.uni-lj.si/Dokument.php?id=72061&lang=slv> (25. 6. 2017).
- Bataille, Georges (1991): *The Accursed Share: an Essay on General Economy*, Vol. 1: Consumption. New York: Zone Books.
- Bataille, Georges (2001): *Erotizem*. Ljubljana: Založba /*cf.
- Burchell, Graham, Colin Gordon, in Miller, Peter (1991): *The Foucault Effect: Studies in Governmentality/With Two Lectures by and an Interview with Michel Foucault*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Culp, Andrew (2016): *Dark Deleuze*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles (2002): Družba nadzora. *Filozofski vestnik*, 23 (3): 167–177.
- Deleuze, Gilles (2007): Kaj je dispozitiv? *Problemi*, 45 (8/9): 5–14.
- Deleuze, Gilles (2010): *Foucault*. London, New York: Continuum.
- Deleuze, Gilles (2011): Imanenca: neko življenje ... *Problemi*, 49 (9/10): 5–10.
- Deleuze, Gilles, in Guattari, Felix (1999): *Kaj je filozofija?* Ljubljana: Študentska založba.
- Dilts, Andrew (2011): From »Entrepreneur of the Self« to »Care of the Self«: Neo-liberal Governmentality and Foucault's Ethics. *Foucault Studies*, 8 (12): 130–146. Dostopno prek: <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/3338/3643> (25. 6. 2017).
- Dolar, Mladen (1991): Spremna beseda. V *M. Foucault: Vednost – oblast – subjekt*: VII–XXXV. Ljubljana: Krt.
- Dolar, Mladen 2010. *Kralju odsekati glavo*. Ljubljana: Krtina.
- Evans, Brad, in Reid, Julian (2014): *Resilient Life: The Art of Living Dangerously*. Cambridge, Malden: Polity Press.
- Foucault, Michel (1991): *Vednost-oblast-subjekt*. Ljubljana: Krt.
- Foucault, Michel (1997): *The Politics of Truth*. Los Angeles: Semiotext(e).
- Foucault, Michel (1998a): *Zgodovina norosti v času klasicizma*. Založba /*cf.

10. V nekem drugem kontekstu Culp prek Deleuza trdi ravno obratno: »Nasprotno tehnologija ni presegla človeške kapacitete njenega obvladovanja – če kaj, potem Foucaultovi vpogledi (analitika končnosti, biooblast) trdijo, da človeštvo bolj kot kadarkoli prej določa svojo prihodnost« (Culp 2016: 6).

- Foucault, Michel (1998b): Zgodovina seksualnosti. 2: Uporaba ugodij. Ljubljana: ŠKUC.
- Foucault, Michel (1999): Religion and Culture. New York, London: Routledge.
- Foucault, Michel (2000a): Essential Works of Foucault Vol. 1: Ethics: Subjectivity and Truth. London: Penguin Books.
- Foucault, Michel (2000b): Essential Works of Foucault Vol. 2: Aesthetics, Method, and Epistemology. London: Penguin Books.
- Foucault, Michel (2000c): Zgodovina seksualnosti. 1: Volja do znanja. Ljubljana: ŠKUC.
- Foucault, Michel (2001): Arheologija vednosti. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Foucault, Michel (2002): Essential Works of Foucault Vol. 3: Power. London: Penguin Books.
- Foucault, Michel (2007): Življenje in prakse svobode: izbrani spisi. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Foucault, Michel (2008): Vednost-oblast-subjekt. Ljubljana: Krtina.
- Foucault, Michel (2009a): Security, Territory, Population: Lectures at the College de France 1977-78. Basingstoke, New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, Michel (2009b): Neustrašni govor. Ljubljana: Sophia.
- Foucault, Michel (2010): Besede in reči: arheologija humanističnih znanosti. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Foucault, Michel (2014): The Government of Self and Others: Lectures at the College de France, 1982-1983. Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, Michel (2015): Rojstvo biopolitike: kurz na Collège de France: 1978-1979. Ljubljana: Krtina.
- Foucault, Michel (2016): Kaj je kritika? Šum, 6: 643-676.
- Galloway, Alexander R., in Thacker, Eugene (2007): The Exploit: A Theory of Networks. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Ilc, Blaž (2011): Trdovratnost razizma v globalizacijskih procesih. V A. A. Lukšič (ur.): Politološke refleksije: znanstvena produkcija Centra za kritično politologijo 2009-2010: 53-71. Ljubljana: FDV, IDV, Center za kritično politologijo. Dostopno prek: <https://repozitorij.uni-lj.si/Dokument.php?id=72061&lang=slv> (25. 6. 2017).
- Jan, Matija (2016): Teorija, fascinacija, nasilje. Maribor: Študentska založba Litera.
- Klepec, Peter (2007): Ob mestu in vlogi dispozitiva pri Foucaultu. Problemi, 45 (8/9): 29-57.
- Klepec, Peter (2009): Foucault med ugodjem in željo. Filozofski vestnik, 30 (1): 47-64.
- Kobe, Zdravko (2017): Neoliberalni postmarksizem. Prispevek k analizi teorijske prakse Michela Foucaulta. Problemi, 55 (1/2): 69-126.
- Lemke, Thomas (2011): Critique and Experience in Foucault. Theory, Culture & Society, 28 (4): 26-48.
- Lemm, Vannesa, in Vatter, Miguel (2014): Introduction. V V. Lemm in Miguel M. Vatter (ur.): The Government of Life: Foucault, Biopolitics and Neoliberalism: 1-13. New York: Fordham University Press.
- Muhle, Maria (2014): A Genealogy of Biopolitics: The Notion of Life in Canguilhem and Foucault. V V. Lemm in Miguel M. Vatter (ur.): The Government of Life: Foucault, Biopolitics and Neoliberalism: 77-97. New York: Fordham University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1988): Onstran dobrega in zlega: predigra k filozofiji prihodnosti; H genealogiji morale: polemični spis. Ljubljana: Slovenska matica.

- Noys, Benjamin (2000): *Georges Bataille: A Critical Introduction*. London: Pluto Press.
- O'Leary, Timothy (2008): Foucault, Literature, Experience. *Foucault Studies* 5: 5–25.
- O'Leary, Timothy (2009): *Foucault and Fiction: The Experience Book*. London; New York: Continuum.
- O'Leary, Timothy (2010): Re-thinking Experience with Foucault. V Timothy T. O'Leary in Christopher C. Falzon (ur.): *Foucault and Philosophy*: 162–184. Oxford: Blackwell, 2010.
- Rahebi, Mohammad-Ali (2015): Biopolitical Immanence or Whether Foucault and Deleuze Still Matter. *La Deleuziana* 1: 73–90. Dostopno prek: <http://www.ladeleuziana.org/wp-content/uploads/2015/05/Rahebi.pdf> (25. 6. 2017).
- Rose, Nikolas, in Miller, Peter (2008): *Governing the Present: Administering Economic, Social and Personal Life*. Cambridge: Polity.
- Rouvroy, Antoinette, in Berns, Thomas (2013): *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation*. *Réseaux*, 1 (177): 163–196. Dostopno prek: http://www.cairn-int.info/article-E_RES_177_0163_algorithmic-governmentality-and-prospect.htm (25. 6. 2017).
- Zevnik, Luka (2011): *Proučevanje sreče: na križišču med kulturo in razmerji moči = Studying Happiness: On the Crossroads of Culture and Relations of Power: doktorska disertacija*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

SUMMARY

In *Beyond Good and Evil* Nietzsche writes that philosophy could not be learned, it is something that must be known from the experience. If Foucault is a philosopher, then he is in Nietzsche's sense – we could say that Foucault's philosophy is a philosophy of experience and vice versa his experience is experience in philosophy. O'Leary, who writes extensively on Foucault's concept of experience, has it right: Foucault's concept of experience is Foucault's most under-thematized concept, though Foucault already speaks of experience in his first major historical analysis, *Madness and Civilization*.

But till his last works, Foucault's leaves the initial conceptualization of experience in the vague state. He then developed the concept of the historically singular form of experience (HSFE), in which the convergence of the perspectives of knowledge, power and self is taking place. At the same time Foucault places himself in the critical line of the genealogical relationship to the time, from which derived another concept of experience – (limit) experience as a practice of desubjectivation. The article is consequently based on the assumption that experience is a concept that encapsulates Foucault's thought in the most complex way and it has not yet sufficiently been thematized in the domestic academic world.

In elaborating the concept of experience, we follow Deleuze and Guattari's conception of philosophy as a practice of creating concepts that are always in relation to history and becoming. Such a perspective asks for the question of the (historically) political and epistemological conditions of Foucault's concept of experience. Consequently reconstruction of Foucault's concept of experience starts at the point, where Foucault most directly collide with his own actuality. This is the point of his analyses of neoliberal governmentality and concurrent genealogy of the technologies of the self.

The first part of the article deals with the concept of governmentality and function of the subject's relation to the self in neoliberal governmentality. Few assumptions are

being made: the first one claims that governmentality must be understood in relation to biopolitics – in a way that biopolitics is not just power over life but power through life. The second one asserts that Foucault's (concept of) experience should be understood within the biopolitical and governmental configuration. Therefore the concept of life is a politico-epistemological condition of Foucault's concept of experience.

Foucault's definition of experience as a HSFE follows his analyses of subject's relation to self, so the article claims that experience as HSFE could be understood as a functioning of dispositif from the perspective of the subject. HSFE is Foucault analytically most complex concept and the main object of his historical analyses: HSFE of madness, HSFE of punishment, HSFE of sexuality ... It is an upgraded version of the highly acknowledged concept of dispositif. If dispositif upgrades the concept of episteme and discourse, then HSFI upgrades the concept of dispositif. On the other hand experience is not just object of Foucault's thought, but also his objective. Based on Foucault's reading of Kant's answer to the question of what is enlightenment, the article asserts that main objective of Foucault's thought is a constitution of limit-experience (desubjectivation). Foucault himself claims that his genealogical critique is about transgression of the historically constituted limit of HSFE. Therefore Foucault's experience should be understood not only in relation to life but also, along with contingent nature of history, to the transgression.

Following above-mentioned Deleuze and Guattari's perspective of a relation between concepts, history and becoming last part of the article deals with the actuality of Foucault's experience – especially within the so-called algorithmic governmentality. If algorithmic governmentality functions beyond subjects of history and genealogy – through the logic of profile it functions on the level of the virtuality of life as such – then Foucault's method of limit experience (desubjectivation) is put into question. Though the article does not provide a direct answer to the question of the persistence of Foucault's thought, it concludes with the assertion that relevance of Foucault's experience lies in further questioning of what does desubjectivity mean for a practice, such as vaguely called critique.

Podatki o avtorju:

Robert Bobnič, doktorski študent medijskih študij
na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani,
publicist, urednik in teoretik
Krajna Brda 16, 8283 Blanca, Slovenija
rbobnic@gmail.com