

SVOBODA POD NADZOROM O IZGINOTJU DRUŽBE V DOBI GLOBALITARNOSTI

1. Neoliberalizem in konec družbe

5

Zakaj so vse akcije odpora zoper neoliberalni globalni kapitalizem od konca 20. stoletja pa vse do danes obsojene na neuspeh? Sindikalni protesti delavcev proti privatiziranju javnega sektorja tradicionalno razumljene socialne države, študentska gibanja zoper komercializacijo univerzitetnega izobraževanja v Evropi, politične zahteve avtonomnih gibanj v civilni družbi, ki se usmerjajo zoper zasedanje in prilaščanje urbanih prostorov, namembnost katerih se spreminja v cone trgovskega interesa finančnega kapitala – tako rekoč vsi izrazi artikuliranega gneva svobode omagajo pred besnečim napredkom nekega prikazenskega sistema, ki je v svojem racionalno-iracionalnem liku udejanjenje človekove želje po objektih potrošnje in človekove preobrazbe v nekaj onstran stvari same, v simbolni objekt reproduciranja življenja kot moči. Če hočemo odgovoriti na to vprašanje, moramo poskusiti razumeti nekaj, kar ni samo zgodovinski rezultat neizbežnosti razvoja samega kapitalizma kot sistema družbenega proizvodjanja življenja, temveč tudi nekaj, kar izhaja iz nezvedljivosti odločanja znotraj človekove svobode delovanja. Prvo se veže na sfero tehno-znanstvenega izpopolnjevanja življenja v materialni eksistenci, drugo pa na politično-kulturne predpostavke premene stanja samega sveta. Torej odgovor na vprašanje, od kod permanentna neuspešnost radikalnih alternativ in od kod kriza svobode v naši dobi, izhaja iz tistega, kar je na tako brutalen način izrekla glavna politična zvezda neoliberalizma, nekdanja britanska premierka Margaret Thatcher, ko so se začele oglašati zahteve po družbeno pravični

prerazpodelitvi ekonomskega bogastva njene nacije-države: »*There is no such thing as society.*«

Osnovna teza tega razmisleka bo naslednja: popolni neuspeh slehernega artikuliranega družbenega odpora tradicionalnih subjektov/akterjev postmodernih politik identitet zoper globalni neoliberalni red je posledica tega, da tistega, kar je označevalo okrožje družbe državljanov z njegovo idejo svobode in javnega dobrega, ni več oziroma da je to okrožje razdejavano. Nezaslišani cinizem neoliberalizma je v tem, da je družba državljanov razdejana tako, da je neoliberalna država v svoji začetni fazi obenem postala nova družba nadzora. Ta država razvoj *civilne družbe* zunaj območja svoje lastne suverenosti podpira le zategadelj, da bi to družbo ukrotila, s tem ko jo zvaja zgolj na humanitarno delovanje. Razlika med družbo državljanov in civilno družbo je v tem, da je prva moderni koncept politične sfere, druga pa postmoderni koncept postpolitične sfere. Civilno družbo določa delovanje nevladnih institucij in organizacij kot korektivov državne oblasti. V tem so nedvomno prednjačile Združene države Amerike. In zakaj neoliberalna država to sploh počne? Iz dveh razlogov. Prvi je ta, da je to zanj s stališča ekonomske logike in njene univerzalne dogme o analizi *costs* in *benefits* manjši strošek, kot bi ga predstavljala klasična socialna država. Drugi pa ta, da ji s stališča neoliberalne politične logike gre za vladavino nad »lastno« družbo in drugimi družbami, in sicer s pomočjo mehanizmov političnega nadzora nad cono nenehne nevarnosti, ki preti njenemu lastnemu redu. Čeprav si veliko teoretikov prizadeva razločevati med pojmi družbe, societete, socialnega in skupnosti (Rose 2000: 72–109), s tem ko zastopajo tezo o koncu socialnega in o nastajanju skupnosti (*community*), ki naj bi nadomestila strukture moderne družbe državljanov, mislim, da gre pri tem za radikalno zanižanje družbe nasploh, z vsemi neizogibnimi posledicami, ki od tod zadevajo pojem svobode delovanja. To tezo, ki jo je med prvimi postavil Baudrillard (Baudrillard 1983), v svojem delu *Tisoč platojev: kapitalizem in shizofrenija* implicitno razvijata Gilles Deleuze in Felix Guattari, in sicer v pojmi države kot vojnega stroja ter deteritorializiranja in reteritorializiranja želje (Deleuze/Guattari 1987).

To temo lahko razumevamo iz sovisja odnosa moči znotraj samega politično-ideološkega pojma neoliberalizma. Tedaj, ko neoliberalna država po svoji tendenci postaja družba nadzora v globalitarni dobi, je radikalno odpravljena sama možnost avtonomnega delovanja v mejah družbe državljanov. Zaobrat je v tem, da ni več nasprotnosti med politično državo in družbo državljanov, na delu je zgolj čista ekonomska konstrukcija politike nadzora nad družbo. Ekonomija ponudbe nadzira sleherni radikalni vzgib znotraj meja civilne

družbe. In sicer s tem, da programsko financiranje okruškov socialne države zvede na logiko tržne uspešnosti zdravstva, izobraževanja, socialnega skrbstva. Uspešnost družbe se meri v kvantitativnih kazalcih rasti delnic na borzi in ne več v političnih in etičnih parametrih svobode delovanja. Univerzalno območje družbene odgovornosti in solidarnosti je razdejan s hkratnim razdejanjem – če naj spregovorimo s Heglom – subjektivnega in objektivnega duha – posameznika/družine in družbe/države v prid paradoksalnega in prikazenskega interesa posameznika kot umreženega subjekta/akterja napredovanja in razvijanja transnacionalnih korporacij. Ni težko razumeti, zakaj so nad globalnim neoliberalnim kapitalizmom razočarani tisti znameniti teoretiki družbe, ki so bili goreči zagovorniki klasičnega liberalizma s človeškim obrazom. Sir Ralf Dahrendorf je tik pred svojo smrtjo kritično opozarjal na to, da entropičnost in kaotičnost novega svetovnega reda z neoliberalnim ekonomizmom brez vzpostavitve novih družbenih vezi pomeni nenadzorovano pot v razpad celotnega družbenega sistema in liberalnodemokratske kulture (Dahrendorf 2003). Socialno-psihološka posledica procesa razpadanja družbene sfere na posameznika brez identitete je to, da smo priča pravi eksploziji narcisistične »družbe spektakla«. V njej mediji konstruirajo idealni življenjski slog (*lifestyle*) sodobnega človeka, ki je nekakšen hibrid *menedžerja*, *figure zvezdnika* in *newageovskega* poduhovljenca. V družbenem smislu je postmoderna narcizem implodiral v »družbo doživetij« (Schulze 1995). Zdaj se tudi samo družbeno življenje in njegove zapletene strukture inscenirajo kot v kakšnem *reality-showu*.

Skrivnost uspeha neoliberalizma je enostavno v tem, da se celotno življenje in vse vzvišene vrednote zvajajo na skupni imenovalac racionalnosti posredovanja potreb posameznika. Ideologija svobode, ki svobodo samo podreja totalnemu nadzoru svetovnega trga, postaja strukturalni red moči nad vsem, kar sploh je. Da bi se lahko učinkovito obvladovalo svet potreb in nasprotnih si interesov, se mora vse, kar je, konstruirati kot želja in kot volja svobodnega posameznika do tega, da bo sam temelj lastne odgovornosti in *menedžer* lastne usode.¹ Zanimivo je, da so prav s triumfom neoliberalizma konec 20. stoletja, torej prav ob razdejanju družbenih vezi in vseh oblik družbenosti, začele nastajati različne sociološke teorije o razumni izbiri (*rational choice theory*) ter o

1 »Ne duhovniki in ne preroki starih in novih religij, ne propagandisti političnih ideologij, tudi ne vodje v raznih vojnah ali pa avtoritete v znanosti, temveč specialisti za marketing in gospodarsko prestrukturiranje so tisti, ki nam danes podarjajo vednost o orientiranju in znanosti o zadržanju, ki naj bi nam pomagale pri tem, da bomo lahko delovali pod imperativom trga.« (Bröckling 2000: 134).

razvijanju družbenega in človeškega kapitala (Fukuyama 1999). Za model jim je služila ekonomska logika tekmovanja v pridobivanju kapitala. Ta profana večina obvladovanja s pomočjo matematičnega preračuna koristi in škode za posameznikovo dobrobit na simbolnem in realnem trgu je zagotovo najpopolnejša pervertirana oblika izenačevanja tistega, kar imenujemo narava, in onega, kar se v današnji teoriji imenuje družbeni konstruktivizem. Če ne obstaja nič več takega, kot je narava, potem je družbeni konstruktivizem druga narava človeka in njegove želje po objektih/stvareh kot predmetih udejanjenja njegove lastne svobode. In če ne obstaja nič več takega, kot je družba, potem je »nečloveška narava« moči globalnega kapitalizma njegovo še edino preostalo »revolucionarno poslanstvo« sredi besnečega napredka onstran vseh naravno-družbenih meja.

8

Ali potem sploh še lahko govorimo o svobodi in o možnostih zaobrta sedanje situacije agonije realnega in ravnodušja do Drugih, ki sta temeljni oznaki naše dobe, če obenem ne izpeljemo rekonstrukcije ideje družbe in dekonstrukcije tistega, kar se v znamenju prikazenskega dispozitiva moči (Foucault 2008) skriva pod oznako *družba nadzora* globalnega svetovnega reda? Pri tem je treba zadevo še zaostri in reči, da je sleherni poskus vzpostavitve nekakšne nove oblike solidarnosti in societete, denimo nekakšnega kozmopolitskega reda ali svetovne družbe (Beck 2002; 2007), po analogiji z neoliberalno konstrukcijo ekonomske logike transnacionalnih korporacij pri obvladovanju vseh sfer politične in kulturne eksistence, da je torej sleherni takšen poskus neuspelo dejanje gradnje novega prostora udejanjenja svobode. Neuspelo v tem, ker gre za nemoč gradnje reda na načelih utopije. Neoliberalizem je kapitalistični realizem (Fisher 2009), kozmopolitska družba globalne dobe pa moralni postulat. Porodil se je iz odziva na pervertirano obliko nove, neoliberalne solidarnosti: ta podpira »vzdržni ekološki razvoj«, ki naj bi bil pogoj možnosti družbeno sprejemljivega načina koloniziranja in eksploatiranja sveta življenja. V tem primeru je socialna ekologija nekakšen utopični krik po naravi v njeni deviški obleki. Toda, »narava« kapitalizma je prav v tem, da naravo eksploatira do skrajnih meja vzdržnega. Če ta eksploatacija zaradi apokaliptične grožnje katastrofe vsega človeštva ni več vzdržna, vzdržni razvoj postane zgolj ideološka mantra nove dobe. Služi namreč v iste marketinško-finančne namene kot govorjenje o varovanju biološke/kulturne raznolikosti na našem planetu.

Mnogi ne razumejo, da je skrivnost preživetja kapitalizma, vsem njegovim permanentnim krizam navkljub, v njegovem vstajenju v obliki prikazni z dvema glavama. Eno določa razcvet tehno-znanosti, ki se usmerja k bio-

tehnološkemu produciranju življenja kot umetne narave stvari. Umetno življenje in umetna inteligenca tvorita osnovo sodobnega tehno-znanstvenega kapitalizma (Lyotard 1991). Drugo glavo pa predstavlja estetizirana potrošnja objektov. Ti imajo kot stvaritve oziroma kot *ready mades* status podobe-idola. Fascinacija nad tem prihaja od tod, da so znanost, tehnologija in umetnost v kapitalističnem sistemu hkrati moči legitimiranja tega sistema in njegove maske (Deleuze/Guattari 1987). Posredni dokaz za tezo o izginotju družbe kot horizonta človeške interakcije v dobi globalitarnosti² je tudi aktualna kriza družboslovnih in humanističnih znanosti v sklopu izvajanja t. i. bolonjske reforme univerzitetnega izobraževanja v Evropi (Münch 2009). Te znanosti lahko preživijo le pod pogojem, da znotraj korporativnega reda globalnega kapitalizma postanejo »koristne«. Ta preobrat v smer pragmatične učinkovitosti se steka v preobrazbo javnega intelektualca v mandarina korporativnega znanja (Paić 2006). Intelektualci zdaj niso več tradicionalni znanstveniki družbe. Njihovo mesto so prevzeli predstavniki tehno-znanstvenega inženiringa in socialne konstrukcije življenja, predpostavka obojega pa je premena same »človeške narave«, kot to kažejo paradigme post- in transhumanizma v sodobni debati o vladanju in upravljanju v kibernetično določenem okolju človeka in stroja (Bröckling/Krasmann/Lemke 2002; Weiss 2009). Zdaj družbena konstrukcija življenja v dobi globalitarnosti pomeni nekaj povsem drugega. Temelji na etiki tekmovalnosti, na tveganju pri vlaganjih in na redistribuciji možnega dobička ali pa propadlih naložb. Foucault je prav ta sodobni fenomen poimenoval neoliberalna *governmentalnost* človeka kot *homo oeconomicusa*.

2 Besedo *globalitarnost* je kot oznako za svetovni red ekonomske, politične in kulturne globalizacije uporabil Paul Virilio, in sicer v povezavi z analizo militariziranja znanosti v neoliberalnem kapitalističnem redu. Ta izraz povezuje prostor-čas udejanjenja kapitalizma kot svetovnega sistema produkcije življenja, ideologijo neoliberalizma, zasnovano na konceptu svobodnega podjetništva in svetovnega trga, in obenem tudi tisto prikazensko v samem načinu, kako se v stvarnem svetu boj za moč izraža ideologija svobode posameznika. Gre torej za sklop korporativnega sistema, militarnosti in avtoritarnosti, v katerem vse produktivne moči sodelujejo kot dejavniki, ki sistem legitimirajo, obenem pa tudi kot avtonomne moči – znanost, tehnika, kultura. Če naj Virilia še radikaliziramo, potem je globalitarnost korporativni kapitalizem s totalitarnimi tendencami in sporočili, prikazenski biopolitični stroj napredka, nadzora nad svobodo in neizogibnega ustvarjanja prostora-časa totalne entropičnosti družbenih odnosov, kar se po Viriliu razkriva v apokaliptičnem geslu *informacijske bombe* (Virilio 2000).

2. Transkodiranje moči: od disciplinarne družbe k družbi nadzora

(Foucault-Deleuze)

10

Da bi razvili tezo, po kateri sta izguba svobode in politična nemoč vseh radikalnih in subverzivnih subjektov/akterjev v okrožju neoliberalne globalne politike rezultat razpada sfere družbenega nasploh, bomo v nadaljevanju kritično pretresli Deleuzov koncept družbe nadzora v njegovem odnosu do Foucaultovega koncepta disciplinarne družbe. In sicer zato, ker oba filozofa v središče svojega premisleka postavljata analizo moči in vladavine znotraj strukturalnega polja naddoločujočih sil, kakršni so novi tehno-znanstveni aparati vladavine in nove informacijsko-komunikacijske tehnologije. S pomočjo teh sil se transkodiranje moči preobraža v stanje svobode pod totalnim nadzorom. S pojmom transkodiranje moči je treba razumeti univerzalni način prevajanja discipline in nadzora nad človekovo svobodo v pogojih, v katerih neposredna, živa, telesna komunikacija izginja. Moč se zdaj prenaša oz., bolje, prevaja tako, da namesto neposrednega odnosa med konkretnim nadrejenim in podrejenim zavlada tehnologija posredovanja informacij med pošiljateljem in prejemnikom. Moč je zdaj abstraktna, tako kot tudi sam kapitalistični red v svoji moderni in sodobni obliki. Takšen semiotični model moči se zasnavlja na čisti pragmatičnosti informacij. Transkodiranje zaznamuje nujni pogoj delovanja novih medijev (Manovich 2001). Če, recimo, hočemo sporočilo razumeti, moramo tisto simbolno v njem prevesti v pragmatični jezik informacije. S tem je komunikacija mogoča le zahvaljujoč tehničnemu prevajanju družbenih odnosov v vizualne odnose med objekti. Na isti način se tudi sam jezik artikulira kot kodirano-dekodirano zaporedje znakov. Pojem transkodiranja je na tem mestu vseeno upravičen zato, ker je tudi karakter samega pojma moči, ki omogoča svobodno izvajanje vladavine nad ljudmi kot objekti/stvarmi, nekaj posthumanega.

Tehnologije obvladovanja družbenega okolja ustrezajo premeni samega karakterja družbenih odnosov v sodobnem globalnem redu. Teorija telematske družbe ali pa teorija informacijske družbe nam kažeta, da je digitalna mreža novih tehnologij informacije-komunikacije – če naj spregovorimo v jeziku tradicionalne metafizike – transcendentalni pogoj eksistence posameznika v svetu umreženih subjektov/akterjev interakcije (Flusser 2005; Castells 2000). Problem ni zgolj v izginotju moderne družbe, ki je razpadla na figuracije življenjskih slogov narcistično razcepljenega posameznika, kar se zrcali tudi v načinu prezentacije moderne politike in kulture, temveč v izginotju družbe nasploh

kot sfere posredovanja svobode med subjektivnim in objektivnim duhom. Če ni več družbe oziroma če se je družba preobrazila v nekaj prikazenskega, v nekaj, kar nam je obenem bližnje in tuje, ali lahko potem sploh še govorimo o možnostih svobode v svetu vseskozišnje indiferentnosti do ponovne oživitve ideoloških bojev okrog karakterja same družbe, ki je razpadla? Z drugimi besedami: mar ni celo govorjenje o disciplinarni družbi in o družbi nadzora, ne glede na vse njegove pronicljive analize preobraženja moči v sodobnem svetu, pravzaprav govorjenje o koncu družbenega, s tem pa tudi realnega političnega organiziranja svobode?³

V eseju, ki ga je prvotno objavil v reviji *L'Autre journal* (št. 1, maj 1990) in ga naslovil »Postscript to the societies of control«, Gilles Deleuze trdi, da splošna kriza celotnega prostora udejanjanja družbenosti sodobnega človeka kaže na to, da »smo na prehodu iz disciplinarne družbe v družbo nadzora« (Deleuze 1990: 1). V čem se razlikujeta ta dva pojma? Kot je poznano, se prvi nanaša na dobo modernosti, na delovanje institucij 18. in 19. ter prve polovice 20. stoletja. Analiza moči in nastanka biopolitike, kakršno je v svojih t. i. zgodnjih spisih in v poznih predavanjih o *governmentalnosti* izpeljal Foucault, se usmerja k notranji in vnanji organiziranosti moči kot suverenosti državnega (pravno-političnega) reguliranja odnosov v teritorialnem ustroju moderne

3 Zavaljo resnice je treba odločno reči, da je vprašanje izginotja družbe v dobi dogajanja družbe kot simulakrura radikalno mišljeno v delih Jeana Baudrillarda, in sicer kot prehod iz enega družbenega modela oziroma paradigme v drugega: iz onega, ki ga Foucault imenuje suverena oziroma disciplinarna družba, do družbe nadzora, kakor jo opredeli Deleuze. »To tako v praksi kot tudi zgodovinsko pomeni, da družbeni nadzor zamenja *smoter* (bolj ali manj dialektična *previdnost*, ki bdi nad izpolnjevanjem tega smotra), torej družbeni nadzor prek predvidevanja, simulacije, programske anticipacije, nedoločene mutacije, s katero pa upravlja kod. Namesto pred proces, ki bi se dovrševal v skladu s svojim idealnim razvojem, smo postavljeni pred porajanje s pomočjo *modelov*. Namesto prerokb nam zdaj preostaja le še pravica do 'vpisa'. Med obojim sicer ni radikalne razlike. Spreminjajo in – to velja poudariti – fantastično izpopolnjujejo se zgolj obrazci nadzora. Od proizvodne kapitalistične družbe h kibernetičnemu neokapitalističnemu redu, ki to pot teži k absolutnemu nadzoru: v tem je ta preobrazba, orožje pa ji ponuja biološka teoretizacija koda. V tej mutaciji ni več ničesar, kar bi bilo 'nedoločeno': gre za dosežek celotne zgodovine, v kateri Bog, človek, Napredek, pa tudi sama Zgodovina zaporedoma umirajo v imenu koda, v katerem transcendenca umira v imenu imanence, slednje pa ustreza veliko bolj dovršeni fazi vrtoglavega manipuliranja z družbenimi odnosi.« (Baudrillard 2001: 83) Baudrillardove teze o koncu družbenega nasploh izhajajo iz njegove teorije o koncu zgodovine in o vladavini medijske slike sveta, v kateri strukture moderne produkcije življenja kot blaga in kapitala nadomestijo informacijski kodi. Baudrillard in Deleuze se razlikujeta v tem, da je prvi še vedno mislec fragmenta v okrožju udejanjene metafizike, medtem ko je Deleuzova anti-filozofija s svojima ključnima konceptoma imanence in razlike na poti k digitalni svetovnosti sveta kot udejanjene konstrukcije strojev želje (gl. Paič 2009: 330–364).

nacije-države (Foucault 2008). Pri tem je Foucault postavil tezo, da so prostori zapiranja znotraj disciplinarnih institucij, kakršne so zapor, bolnišnica, tovarna, šola, družina, vedno določeni tako, da ni mogoče svobodno prehajanje iz ene institucije v drugo. Zaprtost takšnih institucij je obenem nujni pogoj za to, da lahko obstaja koncept omejene suverenosti osebe in njene svobode. Prostor in čas zaprtosti institucij z njihovimi internimi pravili ustrezata razvoju sistema, ki je v sebi zasnovan korporativno. Predpostavki njegove moči pri obvladovanju narave in drugih prostorov sta disciplina in racionalnost. Iz tega izhaja, da kapitalizem ni družbeni red, ki bi bil nadrejen modernemu ustroju liberalno-demokratske politike, temveč je kompleksna konfiguracija moči, ki se zasnavlja na abstraktnih družbenih odnosih menjave dela in kapitala na trgu. Foucaultova analiza disciplinarne družbe spada v klasični model delitve ekonomije, politike in kulture. Zaprtost posameznega sistema in njegova relativna avtonomija ustrezata dobi omejene teritorialne suverenosti, v središču katere je koncept nacije-države.

12

V čem pa je razlika med klasičnim (tj. modernim) in sodobnim artikuliranjem moči v globalnem kapitalizmu? Po Deleuzu gre pri tem za fundamentalno premeno. Iz nje izhajajo nezaslišane posledice ne samo glede življenja posameznika v družbenem redu, temveč tudi v zvezi z modernim konceptom svobode v zahodni zgodovini idej. Če se disciplinarna družba zasnavlja na zaznačbi lastnega *podpisa* kot jamstva fiksne osebne identitete, družba nadzora kot instanco, ki regulira fluidno identiteto osebe, uvaja *geslo* (*password*). Disciplinarna družba se po svoji logiki zasnavlja na načelih analognosti, družba nadzora pa na binarnem kodu kot nujnemu pogoju informacijske dobe. To, kar se dogaja v tej premeni, zares prevratno učinkuje na sleherno nadaljnje zagovarjanje posameznikove svobode delovanja v družbenem redu globalitarnosti. Individuum je tisto nedeljivo, kar označuje temelj sebstva v modernem redu subjektov/akterjev. Deleuze namesto pojma individuuma v zvezi z družbo nadzora uporabi izraz *dividual*. To je nekaj brezkončno deljivega in nadomestljivega, kar namesto subjektivacije predpostavlja njeno nasprotje – objektivacijo osebe (Deleuze 1990: 2). Po Deleuzu lahko omenjena načina organiziranja moči družbe razumemo po analogiji z razlikovanjem med dvema vrstama tehnologij ali strojev. Za disciplinarno družbo je ključen hierarhični red moči v obliki piramide, po zgledu delovanja termodinamičnih strojev, za družbo nadzora pa odprtost, fluidnost in rizomatska struktura informacijskih tehnologij in računalnikov.

Podobno misel bodo v svojih analizah umrežene družbe (*network society*) v informacijski dobi izpeljali Manuel Castells ter Michael Hardt in Antonio Ne-

gri, ki v svojih delih nadalje razvijata Deleuzovo teorijo (Castells 2000; Hardt/Negri, 2000). Neoliberalni red globalizacije je brez enovitega središča. Deluje brez hierarhije, pa tudi brez univerzalnega subjekta-substance v smislu dialektike moderne nacije-države in družbe državljanov. To, kar Deleuze imenuje družba nadzora, se nanaša na interaktivno kroženje podatkov abstraktnih teles, na stroje želje ter na informacijske spopade in vojne med transnacionalnimi korporacijami, ki prehajajo sleherno teritorialno in fizično mejo modernega sveta. Brez dvoma na podlagi te analize lahko izpeljemo sklep, da je Deleuze stanje fundamentalne premene družbe opisal, izhajajoč iz fundamentalne premene v tehnologiji vladavine. Namesto energetike je zdaj na delu informatika. Zato nadzor ni več disciplina vzpostavitve omejene svobode subjekta v kapitalizmu moderne, temveč tehnološko nadziranje celotnega življenja, brez kakršne koli razvidne delitve na javno in zasebno sfero. Pravilneje bi bilo reči, da je družba nadzora rizomatskega kapitalizma korporativna privatizacija oziroma izginotje sleherne oblike nezvedljivosti človekove družbene »narave«. Ni naključje, da Deleuze v podkrepitev svoje analize tega stanja globalne entropije navaja pisatelja Anthonyja Burgessa. Ta v svojih distopičnih romanih, še posebno v *Peklenški pomaranči*, skorajšnjo prihodnost opredeli kot nenehni nadzor nad človekom z vsemi možnimi sredstvi. Tudi paradigmatično delo literature 20. stoletja, roman Franza Kafke *Proces*, je po Deleuzu napoved prikazenskega sveta nadzora nad človekom. Ta preobrazba iz discipline v nadzor je bila zanj zadeva časa, ki je tik pred nami.

Toda, kot pokaže Deleuze, ne gre zgolj za nekaj, kar spada v ožjo definicijo družbenosti in družbe. Nasprotno, gre za veliko širši sklop dispozitivov, torej strateških praks, diskurzov, artikulacij idej in moči, ki tvorijo to »novo prikazen«: to so farmacevtska industrija, molekularni inženiring, genetska manipulacija. Tehno-znanstveni kod sodobnosti določa tendence in možne variacije realnosti. Zato je družba nadzora, kakršna se kaže v okviru Deleuzovega premišljevanja o odnosu med deteritorializacijo in reteritorializacijo moči, predvsem rezultat fundamentalne tehnološke premene v naravi samega kapitalizma. Neoliberalni kapitalizem je novi, univerzalni globalitarni kod. V njem se rezultati tehno-znanstvene (re)produkcije življenja kot umetnega življenja in umetne inteligence spajajo s korporativno strategijo nadzora nad življenjem posameznika, umreženega v informacijske terminale komunikacije. S tem komunikacija skupaj z informacijo postane geslo naše dobe. Ne samo da z interaktivnim delovanjem subjektov/akterjev nadomesti pojem družbe, temveč nakazuje tudi usmeritev prihodnosti – izgradnjo virtualnih skupnosti kot družbenih mrež. Deleuze na nekem mestu v tem svojem, za našo dobo

preroškem, eseju zatrdi: »Ni razloga za up in strah, vse je zgolj v tem, kako najti nova orožja« (Deleuze 1990: 2). To je tako rekoč edino mesto v tem tekstu, na katerem skuša avtor, kot se zdi, najti alternativo družbi nadzora. Nenavadno učinkuje, ko skuša pri tem nekako odgnati up in strah, ogroženost človeške eksistence, vtem ko prihaja nova doba, ki v svojem zagovoru človekovih pravic in svoboščin skriva totalitarno sporočilo, saj v središče vsega postavlja razdružbljeni in deetatzirani pojem svetovnega trga kot novo metafiziko brez skrivnosti. Sam Deleuze je v nekem pogovoru postavil radikalno trditev, da je v neoliberalnem kapitalizmu racionalno vse, razen kapitala oziroma kapitalizma samega, torej trditev, da je v samem bistvu kapitalizma norost (Deleuze/Guattari 1995). Še bolj nenavadno pa je to, da namesto upa in straha edino rešitev zoper totalitarne tendence družbe nadzora nahaja v iznajdbi »novih orožij«. Kaj to pomeni? Da bi to zagonetno, na videz radikalno-subverzivno izjavo lahko razumeli, moramo bolj natančno pokazati, kaj tvori strukturalno polje izkazovanja družbe nadzora in zakaj Deleuze neomarksistično kritiko ideologije kritično zavrača kot iluzijo oziroma kot neobgljeni poskus spopada s političnimi strategijami neoliberalnega kapitalizma.

V družbi nadzora mesto tovarne prevzame korporacija. Vendar se to ne dogaja v prostoru v njegovem fizičnem pomenu, temveč v virtualnosti. Razlika je v tem, da je logika delovanja nadzora digitalna in ne analogna. To pomeni, da korporacija učinkuje po načelih modulacije. Prav ta načela veljajo za logiko novih medijev (Manovich 2001). Večna metastabilnost korporativnega kapitalizma se v njegovi neoliberalni fazi izkazuje v nenehnih krizah. Zato je sistem entropičen, ne pa tak, da bi terjal uravnoteženost vseh delov. Deleuze meni, da moderna disciplinarna družba, kot jo je prikazal Foucault, temelji na ideji enotnega telesa v dvojni podobi: na eni strani je nadzornik oziroma upravljelec poslov v tovarni, na drugi pa delavec, ki se ga nadzira s pomočjo delovne discipline, zasnovane na sistemu nagrad in kazni. Iz tega očitno izhaja, da so družbeni odnosi v kapitalizmu moderne še vedno »človeški«. Seveda so takšni v svoji negativni podobi, saj gre za sistem neposredne komunikacije v piramidalnem redu upravljanja. Množice in sindikati kot organizacija protimoči dela v odnosu do kapitala se lahko mobilizirajo zoper venomer vidnega in teritorialno omejenega, fiksnega sovražnika, utelešenega v figuri kapitalista kot lastnika tovarne, ki je obenem del politično-ekonomske moči nacije-države, četudi načeloma gre za liberalni kapitalizem z jasnimi kompetencami in pravicami zasebne lastnine. Tako kot korporacija nadomesti tovarno, to, kar imenujemo permanentno izobraževanje, s katerim naj bi usvajali nujno potrebne nenehno nove tehnike in tehnologije dela, nadomesti šolo. Kot jasno

pokaže Deleuze, ne gre zgolj za premeno v trajanju in naravi izobraževanja, temveč za premeno v trajanju in naravi nadzora. Korporativni sistem je obrazec slehernega reformiranja tistega, kar je še preostalo od družbe, še posebno univerzitetnega izobraževanja. Že po tem je jasno, da je izobraževanje več od ideološkega aparata države, kot ga je še razumel neomarksistični filozof Louis Althusser (Althusser 1984). Še več, je akumulirani socialni/kulturni kapital posameznika in skupnosti (*community*) in kot takšno univerzalna moč vladavine v kibernetično zasnovanem kodu celotnega življenja ljudi. Ko je kod numerično preveden v jezik vladavine nad Drugimi, govorimo o družbi nadzora kot informacijski družbi.

Najpomembnejša premena v tistem, kar spada v moderni koncept svobode, s tem pa tudi k liberalni ideologiji osebe, zasebne lastnine in človekovih pravic, je po Deleuzu proces človekovega deindividualiziranja. Gre za nekaj zares paradoksalnega. Vsi merodajni teoretiki informacijske družbe in postmoderne namreč govorijo o svobodi izbire in o kultu individualizma v odprti družbi množične kulture. Deleuze pa, nasprotno, trdi, da je družba nadzora, v kateri ima temeljno vlogo korporacija, razdejala pojem modernega subjekta in modernega individuuma. Tako se posameznik ne postavlja več nasproti množici. Posameznik in množica sta binarni opoziciji, ki v družbi nadzora izginjata. Nadomeščajo ju podatki, zgledi, trgi in banke (podatkov). Namesto individualizacije kot predpostavke svobode delovanja smo v korporativnem neoliberalnem kapitalizmu priča dividualizaciji, vzpostavljanju fluidnih in nadomestljivih identitet. Zato je logika družbe nadzora istovetna z delovanjem stroja tretje generacije – računalnika. Po Deleuzu mutacija kapitalizma ustreza tehnološki inovaciji. Zaradi tega je predpostavka delovanja celega sistema prav možnost njegove entropije. Če je bil kapitalizem 19. stoletja, kakor ga je opisal Marx v *Kapitalu*, kapitalizem koncentracije kapitala, blaga in denarja, potem je sodobni neoliberalni globalitarizem disperzen, je kapitalizem marketinga in finančnega nadzora nad trgi. Deteritorializirani prostori takšnega kapitalizma so spektakularna postmoderna arhitektura površin in zrcal, ne-kraji, ki so na(do)mestljivi, fleksibilni in zato brez hierarhije in brez središča (Tschumi 1996; Baudrillard/Nouvel 2002). Vse se vrti okrog tega. Družina ni več vezana na tovarno, temveč na korporacijo, ki v realnosti nima svojega kraja, saj je nenehno v procesu relociranja (Paić 2005). Iz tega ni težko potegniti sklepa, da je kapital v tem procesu scela v položaju *ubegajočega* (*runaway*), ki ga nikakor ne more doseči pravična roka delavskega gneva. Mobilizacija je totalna. Zajema vsa okrožja sveta, ki niso več politično-ideološko razdeljena. To pomeni, da je prva žrtev neoliberalne destrukcije družbe – moč organizacije dela

v sindikatih kot subjektih/akterjih boja v družbi moderne. Ni naključje, da je prav na vrhuncu vladavine neokonservativne politike lady Thatcher konec 70. let 20. stoletja prišlo do najsilovitejše oblike privatizacije javnega sektorja in dušenja sindikalnega boja. Toda če je tedaj nadzorni mehanizem korporacij še predstavljala nacija-država, lahko za danes rečemo, da je prišlo do zaobrata. Zdaj transnacionalne korporacije nadzirajo nacijo-državo (Beck 2002). Le tako je mogoče, na temelju Deleuzovih analiz, razumeti, kakšna je ta družba brez družbe, ki ni več niti v lasti države.

16 Deleuze pri svojem opisu te fundamentalne premene, do katere je prišlo z družbo nadzora, tako kot tudi drugi najpomembnejši sociologi globalizacije, sploh ne govori več o razredno-družbeni fragmentaciji, o vprašanju družbenih vlog, o identiteti in individualizaciji, kar so vse pojmi postmoderne sociologije. Tu gre samo še za akumulacijo in distribucijo tehnološko-politične moči, za marketing kot osrednji pojem korporativnega kapitalizma in – kar omenjamo nazadnje, a je najpomembnejše – *korupcijo*. Kjer je razdejano celotno okrožje družbe državljanov, osrednji pojem socialne interakcije postane korupcija. Korupcija je v samem bistvu reda, torej v birokratskem redu, ki temelji na avtoregulaciji tržišča kot mere vsega nemerljivega, denimo izobraževanja, znanja, kulturnih tehnik in umetnosti, ni več niti anomalija oziroma nemoralno dejanje klientelistične prakse. Deleuze s pojmom korupcije torej ne misli le na stari običaj podkupovanja državnih uradnikov in politikov, zato da bi nam ti povrnili uslugo. Tu gre za pervertirani sistem družbene netransparentnosti, ki ga regulirajo racionalne transakcije na iracionalnem trgu. Korupcija je oznaka za skvarjenost in sprevrženost sistema, v katerem sta prevara in podkupovanje državnih uradnikov in politikov celo zgolj manj nelegitimni obliki legitimiranja ideološke strukture neoliberalnega kapitalizma. Socio-tehnološke študije o mehanizmi nadzora v korporacijah kažejo, da je temeljno načelo funkcioniranja korporacije njeno univerzalno moduliranje. V družbi nadzora se namreč vsepovsod srečujemo z izginotjem substance in subjekta vladanja, ki sta bila določilna za družbo discipliniranja. Kar se po navadi razume kot kriza institucij, se tu kaže kot neizogibni in trajni proces totalnega nadzora, v katerem so vse institucije – zapor, šola, bolnišnica – brez svojih subjektov. Ni potrebno biti fizično zaprt v instituciji, kot je to veljalo za dobo moderne. Namesto tega je odnos do zapornika, učenca in pacienta »odprt«, v tej odprtosti pa so vseskozi pod nadzorom elektronskega čipa. Nadzor je torej tehnološki in zato njegov karakter ni človeški oziroma je celo posthuman. S tem Deleuzovo razumevanje tistega, kar se po navadi imenuje družba, že bistveno določa koncept, ki je tako rekoč istoveten s Heideggrovimi postulati o »stanovitnosti v premeni«

(Heidegger 1977) moderne družbe kot rezultata novoveške subjektivitete. V skladu z Deleuzovo diagnozo družbe nadzora bo naši prihodnosti bolj vladal nadzor kot pa tehnike discipliniranja človeka. Radikalna premena in nenehne tehnološke inovacije niso nekaj, kar bi bilo logiki »kapitalistične norosti« tuje. Nasprotno, gre prav za pojma njene substance, njenega imanentnega bistva, v katerem se ta kaže kot »prozorni« sistem nadzora nad produkcijo, menjavo, distribucijo in potrošnjo stvari/objektov. Gibalo celotnega reda korporativnega kapitalizma je torej želja. Ta prekoračuje meje vsega, kar je. Gre za red transgresije vseh tabujev in vrednot, ki se – paradokсно – stabilizira tako, da v svoj novi kod vpelje načelo nenehne premene.

Deleuze in Guattari v *Anti-Ojdipu* in v *Tisoč platojih* pojma družbe nista natančno opredelila. Iz omenjenih del lahko zgolj izpeljemo trditev, da je družba – ta se v binarni poziciji z državo kot »vojnim strojem« členi na »primitivno« in »moderno« – zgolj odnos moči in segmentiranja. Da bi se lahko izkristaliziralo to, kaj družba je, če je ta v sklopu države kot »vojnega stroja«, kaj je torej njena *differentia specifica* v odnosu do države, moramo izhajati iz tega, da je Deleuze antiheglovec (Deleuze 1993). Izhodiščni predpostavki njegovega filozofiranja sta imanenca in razlikovanje. Namesto o biti je pri njem govor zgolj o postajanju. Tendenco-latenco razvijanja v zgodovinskem času zamenjuje procesualnost. Iz tega se družba kaže kot nekaj, kar se nahaja v nenehnem postajanju. Družba je za Deleuza, tako kot tudi za Marxa, najprej odnos. Ta se vzpostavlja v procesih produkcije in menjave materialnih in simbolnih dobrin. Poststrukturalizem neizbežno ostaja v mejah relacij. Njegova ontologija državo-družbo, politiko in ekonomijo situira v koncept strukturalnih odnosov, iz katerih neki določen fenomen sploh šele lahko razumemo kot predmet družbe. Lahko bi celo zatrdili – seveda v ponovnem zaobratu –, da družbe sploh ni pred odnosi, ki omogočajo pojav relacij sil oziroma strateških iger, ki nosijo oznako družbenih vezi. Zato pa obstaja igra moči države kot »vojnega stroja«, v katerem gre za »brezmejno polje interakcij« (Deleuze/Guattari 1987: 494, v opombi).

V tem procesu nastaja družba nadzora. Ta po Deleuzu pomeni radikalno premeno ne samo pojma družbe kot družbe državljanov v epohi moderne, temveč tudi pojma nacije-države, ključnega pojma politike suverenosti. Vendar do ontološkega pomena družbe nadzora kot prikazenskega stanja svobode pod nadzorom, v katerem neoliberalna ekonomija v obliki transnacionalne korporacije podjarmi vse preostale elemente nezvedljivega človekovega življenjskega sveta, ne moremo prodreti, ne da bi prej pokazali, kaj Deleuzu sploh pomeni tisto »novo« v svetu. Kako nastaja novo? Predvsem kot nenehna ména elementov v interakciji. V nasprotju s tehno-determinizmom zgodovine,

kakršen je na delu v teorijah medijev McLuhana in Flusserja (Paić 2008), je Deleuzova pozicija interaktivni indeterminizem struktur in moči. Zato družba in družbeni odnosi pri udejanjanju svobode v prostoru-času nikakor ne igrajo drugorazredne vloge. Novo je nenehna možnost postajanja v medsebojnih procesih interakcije in deteritorializiranja. Zato pojem družbe nadzora kaže, kako vse instance delovanja subjektivnega in objektivnega duha niso prevladane v nečem tretjem, denimo, v nekakšnem kvazi-heglovskem absolutu tehnološko-organizirane korporacije onstran nacije, države in družbe državljanov. Gre za to, da sama družba s svojimi mehanizmi discipliniranja in nadziranja posameznika v njegovem družbenem okolju postaja nadzor nad samo sabo. Program le-tega je »instalacija novega sistema dominacije. Eno izmed najpomembnejših vprašanj zadeva invalidnost sindikatov: v svoji celotni zgodovini so se umeščali v boj zoper discipliniranje oziroma znotraj prostorov zapiranja: se jim bo uspelo prilagoditi ali pa bodo ustvarili nove oblike odpora zoper družbo nadzora?« (Deleuze 1990: 4).

18

Invalidnost je beseda, ki natančno ustreza organiziranju proti-moči v svetu, v katerem je samo delo v svoji najvišji obliki realne eksistence blaga in kapitala postalo nekaj imaterialnega in virtualnega. Ta premena v strukturi dela se naša predvsem na visoko izobražene menedžerje in tehnokrate korporativnega kapitalizma. Sodobne sociološke teorije o kognitivnem kapitalizmu, denimo, načenjajo vprašanje o transformiranju birokratskega reda družbe nadzora v red nove elitarne hierarhije, ki temelji prav na načelih, ki jih v realnost prevajajo osnovni pojmi Deleuzove teorije: deteritorializiranje, disperzija, konekcija, rizom (Deleuze/Guattari 1987). Glavno vprašanje ogroženosti svobode v globalitarni dobi nikakor ni patetično vprašanje o človekovih svoboščinah ali pa vprašanje o identiteti spola/rodu, rase, kulture, temveč vprašanje o možnosti odpora zoper disciplinarni nadzor kapitala v prikazenski formi transnacionalne korporacije. Neoliberalizem je razdejal družbo, nacio-državo pa preobrazil v instrument kapitalističnega razvoja. Transnacionalne korporacije, iščoč ekstraprofit na svetovnih tržiščih, vladajo deteritorializiranim prostorom, in sicer tako, da sindikate s tem preobražajo v organizacijo invalidne proti-moči. V tej igri so sindikati strukturno brez moči. Le stežka lahko pričakujemo, da bodo nastale nove forme radikalnega odpora, in sicer prav zato, ker so sindikati po svoji formi še vedno organizacije dela v klasični naciji-državi, po svoji vsebini pa spadajo v moderno družbo discipliniranja. Zato edina oblika radikalnega protesta zoper mehanizme družbe nadzora ne more več biti sindikalni boj, tj. frontalni spopad dela in kapitala, temveč je to lahko le notranja subverzija tega reda samega. Situacija je paranoidna zato, ker je celotni red shizofren oziroma

razcepljen in brez fiksne identitete. Edino mesto resničnega odpora – a prav zaradi tega je ta odpor že vnaprej brez slehernega haska – so antiglobalizacijski protesti v svetovnih prestolnicah, v katerih potekajo zasedanja najmočnejših držav sveta: politična moč neoliberalnega globalitarizma je namreč natančno locirana prav v teh mestih. Zato pa se produktivna, in zato edina zares delujoča, ekonomska moč nenehno izmika slehernemu nadzoru in možnosti lociranja. Prav v tem je temeljni problem (ne)moči svobode, ki nima več svojega mesta posredovanja – javnega prostora družbe državljanov. Ta prostor je primarno in tudi edino mogoč le kot univerzalni politični prostor svobode.

Na katero orožje misli Deleuze, ko se izogne tako upu kot tudi strahu pred prihodom družbe nadzora? Na to vprašanje lahko odgovorimo hipotetično. To orožje je ali notranji mehanizem nadzora same družbe nadzora – torej politična institucija odpora, ki se porojeva znotraj same mreže korporativne strukture sveta kot družbe nadzora – ali pa ga sploh ni. Torej gre za svobodo kot moč samega življenja, za nezvedljivost tega življenja na kar koli drugega kot na nepodložnost racionalno-iracionalnemu modelu delovanja korporativnega sistema dominacije nad človekovim telesom. Ta pojem je soroden tistemu, kar je Foucault razvijal v spisih in predavanjih o biopolitiki in *governmentalnosti* iz svojega t. i. poznega obdobja – namreč pojmu *biomoči* (Foucault 2008). Deleuze, tako kot tudi sam Foucault, zavrača neomarksistično kritiko ideologije kot sredstva spoznavno-kritičnega razgaljevanja iluzornega načina delovanja neoliberalnega kapitalizma. V sklopu vprašanj o izginotju družbe v dobi globalitarnosti vprašanje ideologije ni pomembno, prav tako pri tem tudi ne gre samo za ekonomsko-ideološko razliko med klasičnim in neoliberalnim modelom vladavine (disciplina – nadzor). Ideologija je pri tem nekaj drugorazrednega. Pomembna je zgolj superstruktura moči v vseh načinih svojega reprezentiranja (pravo, politika, znanost, izobraževanje, kultura). Po Deleuzu je iluzija prav to, da obstaja nekakšna ideologija družbe nadzora neoliberalnega kapitalizma. Ideologija je dispozitiv moči v svoji organizaciji aparatov in dispozitivov, kot je Deleuze reinterpreteral ta Foucaultova pojma, in ne nova zavest, ki bi se reprezentirala kot resnica. Ta teza pomeni naravnost radikalno sprevrnitev neomarksističnega modela učinkovanja ideologije kot »lažne zavesti« (Žižek 1989; Eagleton 1991).

Vendar se z njo ni mogoče zlahka strinjati, četudi se izkazuje na dokaj prepričljiv način. Z njo se ni mogoče zlahka strinjati zato, ker se že sam pojem ideologije od Marxa pa vse do Althusserja strukturira okrog pojma zavesti kot superstrukture moči v kapitalističnem družbenem redu. Strukture ideološkega diskurza se pokrivajo s strukturami družbene, politične in kulturne delitve v

materialni produkciji. Pri tem ne gre za problem odnosa med (družbeno) bitjo in kompleksno konfiguracijo zavesti znotraj reda dominacije in hegemonije. Gre za interakcijo med močjo kot strukturo dominacije in obliko institucionalizirane zavesti o resničnosti takšnega strateškega delovanja. Tako je prav neoliberalizem v ekonomiji istoveten z neokonservativizmom v politiki in kulturi. Moč in ideologija sta si v odnosu interakcije, četudi je vprašanje organizacije moči predvsem vprašanje vladavine. Kot to kažejo številni zgledi iz sodobnega sveta, je slednja lahko totalno nečloveška, brez kakršne koli potrebe, da bi se legitimirala s sklicevanjem na svete izvire »vere« ali pa na pravila razuma. Moč v družbi nadzora prav tako ni prikazenska sama po sebi, temveč je artikulacija diskurza tehno-znanosti in upravljanja, s pomočjo katerega se udejanja način, kako so vladani sami subjekti/akterji vladanja. Zato bi bilo bolje reči, da gre tu za redefinicijo ideologije s pomočjo Foucaultovega glavnega »orožja« – vednosti kot dispozitiva in aparata moči v disciplinarni družbi. Vendar je med Foucaultom in Deleuzom dosti stičnih točk, če ne celo istovetnosti, glede tega, kar se dogaja v prostoru-času totalne mobilizacije moči kot nadzora.

V predavanjih iz let 1978–1979 na Collège de France, v katerih razvija idejo o nastanku biopolitike in se ukvarja z genealogijo *governmentalnosti*, Foucault slednjo razume kot »veščino vladavine«, ki v sebi združuje politično vladanje in celotni diskurz o vladanju kot strateški igri moči v različnih arhivih vednosti o vladanju, ki so se razvili v zgodovini, od grške *parrhesie*, prek instrumentalne novoveške ideje o suvereni državi do naše dobe biopolitike neoliberalnega kapitalizma (Lemke 2001: 190–207). Genealogija moderne države je povezana z odkritjem koncepta *governmentalnosti* kot tehnologije moči. V nasprotju s političnim razumevanjem vladanja, kakršno je v obtoku od konca 18. stoletja naprej, se je vladanje od antike do novega veka razumevalo kot veščina in kot specifična tehnologija povezovanja božjega, človeškega in naravnega odnosa v tem, kako živeti življenje kot takšno. Po Foucaultu je problem neoliberalizma to, da se z njim vzpostavlja povsem nova logika racionalnosti. Zdaj vladavina ni politična par excellence, tako kot v klasičnem liberalizmu moderne disciplinarnе družbe, temveč se premešča na področje ekonomske neenakosti subjektov/akterjev na trgu:

... tekmovalje, samo tekmovalje lahko zagotavlja ekonomsko racionalnost. (Foucault 2008: 118–119)

Racionalnost neoliberalizma se kaže kot nekaj skrajno transparentnega. Nikakršnega dvoma ni več. Predpostavka racionalnosti delovanja subjektov/

akterjev v dobi globalitarnosti je razdejanje družbe. Vendar je ta racionalnost istovetna temu, kar Deleuze pravi o »naravi« kapitalizma: da je njegova imanentna logika »norost« oziroma da je v kapitalizmu racionalno vse, razen samega kapitala in njemu ustreznih družbenih odnosov. Neoliberalizem kot univerzalna forma vladanja v dobi globalitarnosti deluje kot

... zaobrat družbenih odnosov v ekonomske odnose. (Foucault 2008: 240)

V tej strukturni inverziji, ki je pogoj možnosti družbe nadzora, se celotno družbeno telo in sam sistem pojavljata kot institucionalizirani red monetarne menjave. V tem je vsa skrivnost ideološke produkcije vednosti in tehnologij vladanja korporativnega neoliberalnega kapitalizma. Vse oblike »subjektivnega duha«, od zakonske zveze, vzgoje in izobraževanja otrok do kriminala in psiho-socialnih anomalij, se odzrcalajo v racionalni iracionalnosti reda vladavine s pečatom prikazenske *Stvari*, ki zadobiva attribute boštva brez religije. Zato je Walter Benjamin lahko zapisal, da se kapitalizem kaže kot novi religiozni kult. Pri tem se kot nova dogma vzpostavlja neoliberalni red moči (vladavina plus ideologija). Doktrina pa nikoli ne more posedovati verodostojnosti, če se je ne vcepi v kolektivno in individualno zavest. Šele tedaj je lahko neprekoračljivi horizont človekovega delovanja v pogojih svetovno-zgodovinske dogme, ki traja od konca 80. let 20. stoletja pa vse do danes, namreč dogme o novem svetovnem redu globalizacije oziroma konca zgodovine (Fukuyama, 1992; Derrida, 2002). Prav zaradi te dogme o večni in univerzalni racionalnosti takega reda se ne more vzpostaviti radikalna alternativa neoliberalnemu kapitalizmu. Poglavitni argument te dogme je soroden argumentom iz srednjeveške negativne teologije v zvezi s transcendentalnimi pojmi, kot sta dobro in resnica: »Morda ta sistem res ni najboljši, najpravičnejši in najučinkovitejši. Zato pa je manj slab, manj nepravičen in manj neučinkovit od katerega koli drugega sistema.« Iz te dogme izhaja tudi teza Fredrica Jamesona, da si je lažje zamisliti apokalipso ali pa konec sveta kot pa konec kapitalizma (Jameson 1998: 68).

Po Foucaultu analitika moči kot *governmentalnosti* izkazuje tri zgodovinsko-strukturne stopnje.

1) V nasprotju s predstavo o moči, ki se uteleša v zakonu in konsenzu, se *governmentalnost* vzpostavlja v boju in vojni. To je Nietzschejeva izhodiščna postavka, ki jo sicer lahko zasledimo tudi v zgodnjih Heglovih spisih o razvoju države. Foucault to imenuje *Nietzschejeva hipoteza*. Četudi gre pri tem za zanikanje pravno-diskurzivnega koncepta moči, to še ne pomeni, da prehajamo onstran njegovega okvira – gre le za zaobrat genealogije moči: Foucault tu

poudarja mikro-, ne pa makrofiziko moči. Slednja se kaže v državno-pravnem konstituiranju politike suverenosti, ki se razteza vse od novoveškega naravnega prava do modernih nacij-držav. Dejansko življenje vladavine in njenih strateških bojev pa se odvija v okrožju, ki bi ga Hegel imenoval subjektivni duh. Predvsem gre za instituciji družine in šole. S tem ko se pri Foucaultu perspektiva na ta način zaobrne, se razpre ontološko-politična razlika med močjo kot vladavino in močjo kot samo-vladavino. Prav v tej razliki je smisel *governmentalnosti*. Pri tem pa moment nasilja ni izključen: ker se državo razume instrumentalno, to predpostavlja rabo sile prek sodstva, policije in vojske.

2) *Governmentalnost* se nanaša na racionaliziranje posameznika znotraj družbe in države. To pomeni, da samonadziranje ni le vrlina duhovne moči brzdanja nagonov in strasti, zato da bi dosegli maksimum življenjske sile v interakciji z Drugimi. Gre za svojsko notranje discipliniranje, prek katerega se zavest posameznika v skupnosti privaja na zunanja politična pravila in na ekonomsko eksploatacijo kot na »naravni« način človekovega eksistiranja v svetu. Nastanek koncepta moderne subjektivnosti lahko analiziramo prav izhajajoč iz tovrstnih *tehnologij sebstva* (Foucault 1988a). Vendar se subjekt po Foucaultu ne razvija samo s pomočjo metafizičnih disciplin doseganja samozavedanja. Neločljivo je povezan tudi z artikuliranjem moči v državi (politiki) in družbi (ekonomiji). V njegovih poznih spisih in predavanjih pri konceptu moderne subjektivnosti zato ne gre samo za vprašanje procesa discipliniranja, temveč za vprašanje odnosa med tehnologijami sebstva in tehnologijami dominacije. V tem zaobratu se vednost kaže kot enotni sklop zgodovinskega obvladovanja predmetov filozofije, umetnosti, religije in znanosti, hkrati pa tudi dominacije nad Drugim s pomočjo znanja kot moči (Deleuze 2004).

3) Razlikovanje med pojmom moči in dominacije je tudi nujna predpostavka razumevanja kompleksnih odnosov v sodobnem svetu nadzora, ki v sebi enoti represivne mehanizme discipliniranja in subtilne metode tehnološkega nadzora. Moč je strateška igra med različnimi subjekti/akterji in njihovimi svoboščinami, v kateri si ti ne prizadevajo obvladovati zgolj fizičnega telesa Drugega, temveč tudi njegovo duševnost in željo. Ta teza je tako rekoč identična z Lacanovo tezo o zapeljevanju telesa drugega subjekta (ženske) z zapeljevanjem njegovega hrepenenja in želje. Po drugi strani pa je moč tudi stanje dominacije, torej tega, kar v običajnem, privajenem pomenu imenujemo moč. V tem vmesju, tej razpoklini »med dvojim, med igrami moči in stanjem dominacije, se porajajo tehnologije vladanja« (Foucault 1988b: 19). Po Foucaultu je torej nekako samo po sebi umevno, da gre vedno za tri tipe odnosov, v katerih se strukturira moč: a) strateške igre med različnimi svoboščinami;

b) vladavino in (c) dominacijo (Lemke 2000: 4–6). Izhajajoč iz te sheme, ki jo je v svoji analizi družbe nadzora brez dvoma imel pred očmi tudi Deleuze, se zgodovinsko-strukturno delovanje kapitalizma v njegovi novi fazi, v poznem stadiju neoliberalizma, kaže kot tročleni sklop:

- 1) strategije dispozitiva moči, ki zdaj nadomesti pojem ideologije;
- 2) univerzalnosti politične vladavine, ne glede na to, ali gre za konservativne ali pa socialdemokratske politične elite, saj imajo načeloma enake ideje o tem, kako upravljati z državo in preostanki družbe;
- 3) ekonomske dominacije s pomočjo nadzora nad svetovnim trgom.

Zdi se, da Foucaultov teoretski model analize neoliberalizma kot družbe nadzora, ki se kaže kot sodobna *governmentalnost*, odpira možnosti, da h kritiki, ne zgolj liberalizma v ekonomiji, politiki in kulturi, temveč celotnega sistema idej in praks v dobi globalitarnosti, pristopimo drugače, kot to velja za danes sicer najbolj uveljavljene, največkrat neomarksistične kritike. Slednje je Thomas Lemke pregledno strnil v tri pogloblitve smeri (Lemke 2000: 6–7). Prva neoliberalizem pojmuje kot manipulativno »lažno vednost« družbe in ekonomije, ki jo je treba prevladati v emancipatoričnem projektu s pomočjo prave znanosti. To je stališče neomarksistične kritike ideologije. Po drugi prevlada ekonomije nad politiko v neoliberalizmu ustreza dualizmu med kapitalizmom in sodobno državo, pri čemer ima država vlogo političnega dereguliranja »naravnih« procesov mehanizmov trga v vsem, kar je dotlej pripadalo državi. Tu je kritika neoliberalizma le neke nove vrste nostalgija za zlato dobo nacionalne države. Glede tega se z njo strinjajo tako liberalci v tradicionalnem pomenu te besede kot tudi socialdemokrati. Oboji menijo, da samo močna država lahko jamči za vrnitev k igri, v kateri bo družba zopet v partnerskem odnosu z državo, kapitalizem pa ne bo več prikazensko, pošastno neobrzdán, temveč podvržen dereguliranemu nadzoru. Aktualna svetovna finančna kriza in strategije okrevanja neoliberalnega kapitalizma nam kažejo, da je tovrstno reševanje problemov vedno racionalno in tudi praktično. Tretjič, učinki razdejanja individualnosti, ki ga je proizvedel neoliberalizem, recimo, fleksibilnost, fluidnost, mobilnost, tveganje, v tem ko individuum prepusti njemu samemu, brez solidarnosti in skrbi za Druge, sprožajo zahteve, da se od neoliberalnega »antihumanizma« ponovno vrnemo k človeškosti – torej h kapitalizmu s človeškim obrazom. Toda – v čem je težava vseh teh kritičnih pristopov oz. alternativ neoliberalne globalitarnosti? Ali sploh še gre za verodostojne alternative iracionalni racionalnosti reda, ki zaradi svoje učinkovitosti in svoje nespodkopljive posthumane »narave« postaja tako rekoč nekaj fatalnega, nujnega, neizbežnega in edino mogočega?

3. Postscriptum: preostala moč svobode?

Foucaultov koncept *governmentalnosti* in Deleuzova hipoteza o družbi nadzora navkljub navedenim razlikam spadata v isto miselno paradigmo. Kot takšna pomenita izziv k dvojni kritiki: po eni strani h kritiki kompleksnega sistema neoliberalne vladavine in reda totalnega razdejanja družbe ter premene v konceptu nacije-države v dobi globalitarne ekonomije, po drugi pa tudi h kritiki neblogljenih in neverodostojnih alternativ neoliberalizma nasploh. Še enkrat ponovimo: Foucault je v predavanju *Rojstvo biopolitike* izrecno zatrdil, da se neoliberalizma ne da več pojasniti s pojmi disciplinarne družbe in njenih »normativnih mehanizmov« (Foucault 2008: 259). Nasprotno, neoliberalni program svetovno-zgodovinske vladavine v sebi vključuje »podobo, idejo oziroma temo-program družbe, v kateri gre za optimiziranje sistema razlike, v kateri je odprto polje za fluktuirajoče procese«, »v kateri notranje podrejanje posameznika zamenja tip interveniranja v okolje« (Foucault 2008: 259–260). Odprtost in fluktualnost, to, da si posameznik vsa tveganja naloži na svoja pleča in to sprejema kot edino racionalno odločitev v zvezi s tem, kako bo svoje življenje živel kot tehnologijo sebstva – mar ne gre pri vsem tem za totalno inverzijo modernega koncepta svobode? Razdejanje družbe v imenu svobode posameznika, ki naj bi bila predpostavka uspešnosti ekonomije, obenem označuje ne le konec družbe, temveč tudi konec možnosti svobode v njenem subjektivno-objektivnem statusu možnosti radikalnega preloma z obstoječim stanjem.

Kaj je potem z našo trditvijo, da pomenita Foucaultov in Deleuzov premislek v zvezi z vprašanjem možnosti drugačnega sveta in možnosti »resnične« svobode zunaj »tega sveta« izziv? In če – izziv za kaj? Naša izhodiščna hipoteza je bila, da niti koncept disciplinarne družbe niti družbe nadzora, oziroma, v drugi zaobrnitvi, niti koncept modernega niti postmodernega oziroma poznege kapitalizma, ki se od produkcije zaobrne k modulaciji in h kibernetičnemu upravljanju vseh obstoječih sistemov (ekonomije – politike – kulture), ne odgovorijo na vprašanje o fundamentalnem obratu v samem bistvu ideje svobode. Z drugimi besedami, ne gre več za vprašanje, kakšna sploh je družba, ki ji vladajo prikazenske posthumane sile informacije, rizoma, kodov, saj je že sam Marx v svojem totalnem podružbljenju Heglovih spekulativno-dialektičnih kategorij pokazal, da je kapital družbeni odnos in da se ljudje v kapitalizmu ne pojavljajo kot dejanski ljudje, ampak kot karakterne maske pervertiranih družbenih odnosov. Že vse od dobe novega veka naprej je družba rezultat subjektivnosti. Nujno se mora objektivirati v predmetih in stvareh, zato da bi svoboda sploh lahko imela svojo realno substanco. Moderni koncept svo-

bode se utemeljuje v avtonomiji subjekta v svetu kot horizontu konstruiranja predmetov, stvari in objektov. Zato družba ni zgolj intersubjektivni prostor-čas udejanjenja svobode. Je tudi konstrukcija odnosov, v katerih moč in vladavina izhajata iz tehno-znanstvene zasnutosti sveta nasploh. Telematska oziroma informacijska družba je nujno tudi družba nadzora zato, ker ne vlada človek stvarem in objektom, ampak velja obratno. Zato je digitalni kod sodobnega kapitalizma in celokupnega življenjskega okolja superstruktura: je imanentni sublimni *objekt*, človek v vsem svojem preostanku družbenih vezi pa njegova dekodirana šifra. Človek ni samo celokupnost družbenih odnosov. Je tudi udejanjena postvaritev in totalna objektivacija življenja. Ko se začne bioenergetsko generirati tudi samo življenje, gre za prehod v posthumano stanje. V tem stanju sam kapitalizem nima več opraviti s stvarmi/objekti, temveč z odnosi generiranja življenja kot eksperimenta in manipuliranja z vsemi bitji.

Mar si ni torej namesto vprašanja o možnostih preobrazbe družbe in njene- ga ponovnega vznika po tem, ko je bila izpostavljena radikalni neoliberalni destrukciji, pravilneje zastaviti vprašanje o možnostih preostale svobode kot moči v posthumanem stanju, v katerem disciplina in nadzor izhajata iz prikazenske »narave« samega tehno-znanstvenega karakterja sveta kot nujnega in neizogibnega sklopa svetovnosti takšnega sveta? Prava resnica omenjene brutalne izjave lady Thatcher o programu neoliberalne konstrukcije globalitarizma je torej samo ta: »*There is no such thing as freedom.*« So samo še svoboščine (*liberties*) pod nadzorom, tako kot še vedno obstajajo tudi država in posamezniki, le da niso nič drugega kot instrumenti neke univerzalne in prikazenske, a pošastno učinkovite moči – globalne ekonomije. Obstajata sicer tudi še politika in kultura, vendar samo kot ideološki dispozitiv moči, kot novi instrument »fundamentalizma« trga, ki je edina še preostala instanca realne svobode. Vse drugo je nekaj drugorazrednega. Zato bi po sledih Foucaultovih in Deleuzovih analiz veljalo na novo definirati pojem ideologije. Če neoliberalizem nikakor ni mistifikacija, »lažna vednost«, saj bi potem osrednji teoretik neoliberalizma F. A. Hayek bil mistifikator in lažni znanstvenik, ne pa to, kar je, eden izmed najuglednejših ekonomistov in sociologov, čigar teorija ni nič drugega kot sam dispozitiv moči neoliberalizma, potem je očitno, da velja neomarksistični pojem ideologije kot »lažne zavesti« radikalno zaobrniti. Ne gre za zavest in za to, da bi jo »prosve- tljevali«, glede na to da se – kot pravi Lacan – nezavedno artikulira kot govorica, problem je v tem, kako zavest v svojih kompleksnih artikulacijah imaginarno, simbolno in realno deluje znotraj epohalnega svetovno-zgodovinskega sklopa. Od tod je vprašanje o izvorih moči v svetu kot izvorih politične, ekonomske in kulturne moči vprašanje o možnostih in mejah svobode v epohalnem svetovno-

zgodovinskem sklopu. Skladno s Foucaultovim temeljnim pojmom *governmentalnosti* lahko rečemo, da je neoliberalizem prav tak epohalni svetovno-zgodovinski sklop moči, ki se artikulira kot novi prikazenski dispozitiv oziroma aparat.

S pojmom dispozitiva (*dispositif*) oziroma aparata (*apparatus*) Foucault misli odnose različnih institucionalnih, fizičnih in administrativnih mehanizmov ter struktur vednosti, ki tvorijo strateško igro moči v telesu družbe. Dispozitiv je francoska beseda, ki pomeni stroj, pripravo, sklop. V intervjuju iz leta 1977, naslovljenem »The Confession of Flesh«, Foucault na vprašanje, kakšen je metodološki smisel pojmov, kakršen je aparat (dispozitiv), odgovori takole: »S tem imenom skušam naznačiti, prvič, vseskozi heterogeni skupek, zbirko, ki vsebuje diskurze, institucije, arhitekturne forme, pravne odločbe, zakone, upravne ukrepe, znanstvene izjave, filozofske, moralne in humanitarne teze, skratka, tako rečeno kot tudi ne-rečeno; to so elementi dispozitiva/aparata. Sam dispozitiv/aparat je mreža, sistem odnosov, ki jih lahko vzpostavimo med temi elementi.«⁴ (Foucault 1980: 1–2) Gre torej za »heterogeni skupek«, v katerem se vednost artikulira kot svetovno-zgodovinska moč epohe. Dispozitiv se ne omejuje zgolj na družbene odnose. Omogoča in konstruira družbo v njenem antropološkem pomenu.

Biti-na-dispozitivu pomeni biti vklopljen v diskurzivno-strateški red moči, človek je v zadržanju do te moči kot do reflektirane nujnosti realne eksistence svobode. Vendar primarna kategorija, ki nam pri pojmu dispozitiva vzbudi pozornost, vseeno ni »železna nujnost« zakona, nekakšna fatalna sila predločenosti svobode kot spoznane nujnosti (Spinoza-Hegel). Foucault je namreč svojo misel situiral v horizontu dveh mislecev – Marxa in Heideggra. Prav zato je samoumevno, da sta pojma subjekta in konca človeka pri njem produktivno nadaljevanje teze o družbenem odnosu, ki določa bistvo kapitala in kapitalizma, ter meje metafizične epohe, na kateri človek ni »subjekt«, temveč »zaposedenec« biti in časa v epohalnem dogodku odprtosti novega sveta. V pojmu dispozitiva ima skrito prvenstvo prav modalna kategorija možnosti.⁵ Zato ideologija ni la-

4 * Navedeno po: Michel Foucault, *Vednost – oblast – subjekt*, prev. Tomaž Erzar, Krtina, Ljubljana 2003, str. 194. Op. prev.

5 Za najvplivnejšega misleca biopolitike po Foucaultu, italijanskega filozofa Giorgia Agambena, je dispozitiv »aparat, nekaj, kar lahko razumemo dobesedno kot sposobnost zajetja nečesa, orientiranja, opredeljevanja, modela, nadzora oziroma zanesljivosti gest, vedanja, dojetja, oziroma kot sposobnost diskurza živih bitij. Aparat torej niso samo zapor, norišnice, panoptikon, šole, cerkve, tovarne, discipline, pravni ukrepi itd. (katerih povezava z močjo je v nekem smislu zanesljiva), temveč tudi nalivno pero, pisava, literatura, filozofija, poljedelstvo, cigarete, navigiranje, računalniki, mobilni telefoni in – le zakaj ne – jezik sam, ki je morda najstarejši aparat, v katerega je bil pred tisoči let nepričakovano ujet primat sam, verjetno, ne da bi se zavedal, kakšne posledice bo to imelo zanj.« (Agamben 2009: 14)

žna zavest in zato se ne navezuje na kritiko zavesti nasploh, temveč na dispozitiv oziroma aparat moči. Ta vsem sredstvom vednosti omogoča udejanjiti red vere v nujnost in resnico prav tega reda kot najboljšega izmed vseh svetov. Ideologija je bila za Marxa – ne pa tudi za marksiste – predvsem vednost o pogojih postvarjenja zavesti, zato ni naključje, da je njena skrivnost oziroma »mistifikacija« v teološko-religioznem pojmu fetiša v njegovem vulgarnem, profanem pomenu – *fetišizma blaga*. S tem ko neoliberalizem razdeja družbo in jo preobraža v ekonomske odnose menjave na trgu, je obenem dispozitiv moči kot nova ideologija, kot politična vladavina liberalne demokracije v različnih tipih države (od avtoritarne do nadzorne, od demokratične do postliberalne) ter ekonomska moč dominacije na svetovnem trgu.

Če je neoliberalizem praktični anti-humanizem v stanju posthumanosti, saj kapitalistični razvoj sloni na napredovanju tehno-znanosti in biotehnologije, potem alternative njegovi uspešnosti in prikazenski abstraktnosti odnosov, ki jih konstruira z zvajanjem politike in kulture na čisto racionalnost ekonomije, nikakor ne bomo mogli najti v tem, da se bomo obračali nazaj, tj. v svojevrstni politiki nostalgije za človeškim obrazom moderne disciplinarne družbe. Ravno to je čista ideološka mistifikacija, sicer z dobrimi nameni. Če družbe ni več, če so samo še interaktivne komunikacije med mrežami in subjekti/akterji v telematski skupnosti (*network-telematic-community*), potem je jasno, da edino radikalno soočenje z bistvom tovrstnega sveta svobode pod nadzorom predstavlja radikalni teoretični anti- in/ali posthumanizem (Latour 2004). Deleuze nam v svoji zagonetni izjavi o orožjih, ki jih velja najti zoper religiozno uteho v upanju oziroma zoper pesimistični strah pred nadaljnjim napredovanjem tega prikazenskega biopolitičnega stroja kot »gnanja brez utehe« (Heidegger), podarja smer, v kateri je treba iskati odgovor na vprašanje o stanju svobode v družbi nadzora. Svoboda je predpostavka slehernega možnega zapiranja kakršnega koli obeta prebolevanja tega sveta. Resnica neoliberalizma in kapitalizma v njunem stadiju biogenetske reprodukcije življenja je ta, da je svoboda (*freedom*) zaradi razdejanja objektivnih institucij družbe državljanov dospela v stanje, ko nadzira sebe samo. Svoboda je dispozitiv moči, tisto, kar je izvorno močnejše od katerega koli družbenega sklopa vladanja, saj predstavlja njegov temelj. Možnost svobode v sodobnem posthumanem stanju je njena edina še preostala nujnost. Katero je potem to edino še preostalo orožje? To ne moreta več biti družba znanja ali tehno-znanstveni napredek in nadzor nad družbo, temveč svoboda v odločitvi o poti naprej, na enakih temeljih preobražanja biti in časa v totalno mobilizacijo kapitala in ekonomske vrednosti menjave. Ko se svoboda preobrazi v svoboščine (*liberties*), ni nič več drugega kot gola fan-

tazma oziroma vrednost. Nihilizem svobode je v tem, ker se razvrednotuje v tržnem fundamentalizmu sveta. Ta nihilizem je najradikalnejša oblika pervertirane volje do moči, ki si niti biti ne želi več, temveč hoče biti sam Nič, torej tisto, od koder izhaja možnost svobode sploh – dogodek novega. Še preostala moč svobode je življenje samo kot zadnja meja odpora zoper totalno mobiliziranje prikazenskega stroja neoliberalnega kapitalizma. Foucault je v *Rojstvu biopolitike* to imenoval biomoč. To je moč, ki izhaja iz moči dispozitiva samega življenja. Kaj pa potem, ko tudi ta moč postane nekaj nadomestljivega, ko ni več ne posameznika ne množice, ko se življenje tehno-znanstveno konstruira – ali potem sploh še lahko govorimo o preostali moči svobode? Prehitri odgovor na to vprašanje, da namreč človek še vedno vlada nadzornim mehanizmom dobe globalitarnosti, je že zdavnaj ostal brez pokritja. Zares si je lažje zamisliti konec človeka kot pa konec besnečega reda nadzora nad svobodo v samem bistvu tistega, kar je še preostalo od družbe v izginjanju. Svoboda je apokaliptični dogodek novega, pa četudi bo v njem izginil ves svet zaslepljujočega bogastva stvari.

Literatura

- Agamben, G. (2009): *What is an Apparatus? And Other Essays*, Stanford: Stanford University Press.
- Althusser, L. (1984): *Essays on Ideology*, London-New York: Verso.
- Baudrillard, J. (1983): *In the Shadow of the Silent Majorities or »The Death of the Social«*, New York: Semiotexte.
- (2001): *Simulacija i zbilja*, Zagreb: Jesenski i Turk.
- Baudrillard, J./Nouvel, J. (2002): *The Singular Objects of Architecture*, Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- Beck, U. (2002): *Macht und Gegenmacht in globalen Zeitalter: Neue weltpolitische Ökonomie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (2007) *Weltrisikogesellschaft: Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bröckling, U. (2002): »Totale Mobilmachung. Menschenführung im Qualitäts- und Selbstmanagement«, v: Bröckling, U./Krasmann, S./Lemke, Th. (ur.), *Gouvernementalität der Gegenwart: Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, str. 131–167.
- Castells, M. (2000): *Uspon umreženog društva*, Zagreb: Golden marketing.
- Dahrendorf, R. (2003): *Auf der Suche nach einer neuen Ordnung. Eine Politik der Freiheit für das 21. Jahrhundert*, München: C. H. Beck.

- Deleuze, G. (1990): »Postscript to the societies of control«, *L'Autre journal* 1.
- Deleuze, G./Guattari, F. (1987): *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. (1993): *Logik des Sinns*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Deleuze, G./Guattari, F. (1995): »Capitalism; A Very Special Delirium«, v: Lothringer, S. (ur.), *Chaosophy*, New York: Autonomedia/Semiotexte.
- Deleuze, G. (2004): *Foucault*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (2002): *Sablasi Marxa: Stanje duga, rad tugovanja i nova internacionala*, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Eagleton, T. (1991): *Ideology*, London-New York: Verso.
- Fisher, M. (2009): *Capitalist Realism*, London: Zero Books.
- Flusser, V. (2005): *Kommunikologie*, Frankfurt/M.: Fischer.
- Foucault, M. (1980): *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, ur. Gordon, C., New York: Pantheon Books.
- (1988a): »Technologies of Self (A Seminar with Michel Foucault at the University of Vermont, October 1982)«, v: Martin, L.H./Gutman, P./Hutton, H. (ur.), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Amherst: Amherst University Press.
- (1988b): »The Ethics of care for the self as a practice of freedom«, v: Bernauer, J./Rasmussen, D. (ur.), *The Final Foucault*, Boston, The MIT Press, str. 1–20.
- (2008): *The Birth of Biopolitics (Lectures at the Collège de France)*, New York: Palgrave MacMillan.
- (1997): *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1976*, Paris: Gallimard/Seuil.
- Fukuyama, F. (1992): *The End of History and The Last Man*, New York: The Free Press.
- (1999): *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*, New York: The Free Press.
- Hardt, M./Negri, A. (2000): *Empire*, Harvard: Harvard University Press.
- Jameson, F. (1998): *Cultural Turn: Selected Writings on Postmodern 1983–1998*, London-New York: Verso.
- Heidegger, M. (1977): *Vier Seminare*, Frankfurt/M.: V. Klostermann.
- Latour, B. (2004): *Mi nikada nismo bili moderni. Ogled iz simetrične antropologije*, Zagreb: Arkzin.
- Lemke, Th. (1997): *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Hamburg-Berlin: Argument.
- (2000): »Foucault, Governmentality, and Critique«, v: *Rethinking Marxism Conference*, University of Amherst (MA), september 21–24.
- (2001): »The Birth of Biopolitics – Michel Foucault's Lecture at the Collège de France on Neo-Liberal Governmentality«, *Economy & Society* 30, 2, str. 190–207.
- Lyotard, J.F. (1991): *The Inhuman: Reflections on Time*, Cambridge-London: The Polity Press.
- Manovich, L. (2001): *The Language of New Media*, London-New York: The MIT Press.

- Münch, R. (2009): *Globale Eliten, lokale Autoritäten: Bildung und Wissenschaft unter dem Regime von PISA*, McKinsey & Co., Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Paić, Ž. (2005): *Politika identiteta: kultura kao nova ideologija*, Zagreb: Izdanja Anti-barbarus.
- (2006): *Moć nepokornosti: intelektualac i biopolitika*, Zagreb: Izdanja Antibarbarus.
- (2008): *Vizualne komunikacije: uvod*, Zagreb: Centar za vizualne studije.
- (2009): *Zaokret*, Zagreb: Litteris.
- Rose, N. (2002): »Tod des Sozialen? Eine Neubestimmung der Grenzen des Regierens«, v:
- Bröckling, U./Krasmann, S./Lemke, Th. (ur.), *Gouvernementalität der Gegenwart: Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, str. 72–109.
- Schulze, G. (1995): *Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt/M.-New York: Campus.
- Tschumi, B. (2000): *Architecture and Disjunction*, London-New York: The MIT Press.
- Virilio, P. (2000): *The Information Bomb*, London-New York: Verso.
- Weiss, M. G. (2009) (ur.): *Bios und Zoë: Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Žižek, S. (1991): *The Sublime Object of Ideology*, London-New York: Verso.