

## ETOPOETSKA VEDNOST: SENEKA IN FOUCAULT

ERNA STRNIŠA\*

»Od dreves na deželi se nimam česa naučiti;  
pač pa od ljudi v mestu.«  
Platon, *Fajdros*

### *Etopoetska vednost od Sokrata do helenizma*

Foucault v svojem ciklu predavanj *Hermenevtika subjekta*, v katerem obravnava antični koncept skrbi zase, velik del pozornosti nameni vlogi vednosti v etičnih praksah. Obstaja določena vednost, za katero si moramo prizadevati, če si hočemo pridobiti vrlino; vednost, ki nastopa kot vodilo za delovanje, brez katerega se posameznik, obremenjen z določeno vzgojo, kulturo in tradicijo (ki pravzaprav nastopajo pod skupnim imenovalcem lažne vednosti oziroma nevednosti), v svetu ne more znajti. Toda skladno s spremembo reda stvari, ki doleti svet (filozofov), če primerjamo klasično obdobje in helenizem, se spremeni tudi narava te vednosti. In če sta malo prej delfsko preročišče in Sokrat razglašala *gnothi seauton*, spoznaj samega sebe, to zapoved v helenizmu nadomesti *epimeleia heautou*, skrb zase, ki se prav tako naslanja na določeno vednost. Toda na kakšno?

Sokrat se Alkibiadu v Foucaultovem priljubljenem Platonovem dialogu posmehuje, češ, ti bi rad vladal ljudem, pa ne znaš drugega kot pisati, igrati na harfo in se boriti! Atenska vzgoja je slaba, pomanjkljiva; le s čim se boš zoperstavil špartanskim in perzijskim vladarjem? Še sanja se ti ne, kaj je pravzaprav pravičnost; pa bi rad dosegel harmonijo v državi in s tem dobrobit njenih prebivalcev!<sup>1</sup> Alkibiad se ob tem kajpak zmede; mislil je, da ve, kaj je

\* Študentska podiplomskega programa »Interkulturni študij idej in kultur«, Univerza v Novi Gorici, Slovenija.

pravičnost, pa mu je z nekaj spretno postavljenimi vprašanji Sokrat dokazal, da ne ve; da je bil ves čas žrtev mnenja, dokse. Toda obenem je tudi šele zdaj pripravljen, da se usmeri k resnični vednosti.

Za kakšno vrsto vednosti gre? Sokrat, kot rečeno, svojemu mlademu sogovorniku na srce položi delfski izrek *gnothi seauton*, »spoznaj samega sebe«; kdor hoče namreč vladati drugim, mora najprej obvladovati sebe, in kdor hoče spodbujati vrlino, jo mora najprej imeti sam. Ne eno ne drugo pa ni mogoče brez obrata k samemu sebi. Tako je najprej potrebno uvideti, da je naše resnično sestvo naša duša; da je ona tisti del človeka, ki upravlja s telesom, ne pa morda obratno; in dokončno svojo naravo duša spozna šele, ko se kot v ogledalu vidi v tistem, kar ji je podobno, a je hkrati od nje popolnejše: v božanskem. Šele tako lahko duša, ki je doslej blodila po čutnem in malo po malo ter povsem nesistematično spoznavala zdaj to, zdaj ono, ravnala zdaj prav in zdaj narobe (bolje rečeno: brez ustrezne vednosti, torej vselej narobe), preko vednosti o sami sebi in o svojem umnem delu, ki je edini določen za spoznavanje, dobi uvid v resnični red stvari. Pravično in dobro je tisto, kar pomaga ta red ohranjati, in ko ima posameznik, ki mu je namenjeno, da bo vladal, enkrat te vrste spoznanje, ne bo več ravnal narobe; sedaj je pripravljen, da zavlada drugim.

V helenizmu ne odpade le vidik vodenja *polis*, saj skrb zase sama na sebi postane cilj etičnih prizadevanj, temveč se bistveno spremeni tudi narava sestva, h kateremu se obračamo. Še zmeraj namreč velja splošni imperativ odvrnitve od sveta in obrata k sebi; toda, kot na enem ključnih mest *Hermenevtike subjekta* ugotavlja Foucault, sestvo ni več tiste vrste cilj, ki nam vseskozi že stoji pred očmi, le doseči ga je treba, temveč je cilj, ki se vzpostavi šele tekom poti.<sup>2</sup> Preden smo stopili na pot etičnega samooblikovanja, ne le, da nismo vedeli, kam gremo, temveč tudi končne točke poti še ni bilo. Sestva ne moremo zasledovati neposredno, saj je zaenkrat tu le »staro« sestvo, ki za razliko od klasične dobe ni le nevedno, temveč od tujih vplivov tudi bistveno pokvarjeno; iščemo ga lahko le posredno in po ovinkih, saj se šele tekom teh vzpostavi »novi« etični subjekt.

In ker več ne vemo, kaj je pravzaprav tisto, kar iščemo, in kam gremo, se spremeni tudi narava vednosti, ki si jo moramo prisvojiti. Ker ne moremo več pričeti pri najbolj lastnem, se lahko obrnemo le k tistemu, za kar se zdi, da nosi radikalno odtujitev, denimo, da pričnemo ponavljati za učiteljem,

<sup>1</sup> Cf. Plato, *Alcibiades*, Harvard University Press, Cambridge (Ma.) 1999, str. 109–131.

<sup>2</sup> Cf. Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject (Lectures at the Collège de France 1981–1982)*, Picador, New York 2005, str. 213–214.

ne da bi karkoli razumeli, ali da se začnemo ukvarjati z – za Sokrata oziroma Platona bolj kot ne brezkoristno – znanostjo o naravi. Drugače rečeno, vednost, ki se ji je treba posvetiti, sedaj ni več skrbno izbrana in vnaprej profilirana; v strogem smislu je vseeno, kje začnemo, kajti ni več toliko pomembno, *kaj* vemo, kot *kako* to vemo. Zaradi tega se tudi ne smemo čuditi, če je, denimo, za epikurejce, vednost, ki ima etično razsežnost, prav *physiologia*, znanost o naravi. Ena in ista vednost bo nekomu morda služila le za to, da se bo z njo hvalil; nekdo drugi pa jo bo uporabil tako, da se mu bodo skoz njeno prisvajanje zarisala tudi vodila za delovanje.

Tisto, kar so imeli v mislih kiniki, ki so, kot navaja Foucault, ločevali med znanostjo, ki se ukvarja z vzroki, in relacijsko znanostjo, je bil prav tisti *kako*; medtem ko prva ni posebej uporabna za samoformiranje, nam druga, četudi je njen predmet isti, omogoči oblikovanje lastne etične drže. Kaj to pomeni? Kot pravi kinik Demetrij, vednost o vzrokih za nas ni zanimiva: denimo, v čem je razlog za dvojčke, za plimovanje morja ali za optične prevare.<sup>3</sup> Te razloge je narava pred nami skrila; ne, ker ne bi smeli vedeti zanje, in nenazadnje tudi lahko izvemo; temveč zato, ker nam ne koristijo. Po drugi strani pa znanje o naravi lahko funkcionira tudi na nek drug način: namreč da skozi uvid v dogajanje v kozmosu dojamemo tudi lastni položaj v njem. Iz spoznanja o razmerju med človekom, naravo in bogom pridobimo tudi temeljna vodila za delovanje.

Tako zgoraj omenjeno platonsko vednost o lastni duši kakor tudi manj jasno zamejeno vednost helenizma lahko povzamemo pod skupnim imenom epikurejcev: ti so jo imenovali *etopoetska vednost*, kar je pomenilo: vednost, ki ni zgolj sama sebi namen, temveč je zmožna vplivati na posameznikov *ethos*, način življenja; še več, sama iz sebe je sposobna *ethos* generirati. Nevedni, s povprečno izobrazbo zaznamovani posameznik tako lahko, če se do omenjene vednosti dokoplje, doseže postopen preobrat, spremembo naravnosti; vznikne kot nov etični subjekt, ki ima jasen uvid v svoj položaj v svetu in pregled nad tem, kako ustrezno temu položaju delovati.

### Senekova *Vprašanja narave*

Kaj natanko povedano pomeni, si bomo ogledali na primeru Senekovih *Vprašanj narave*, ki v tem pogledu – kot delo, ki je naravoslovno, a ima prikrito etično razsežnost – še posebej izstopa.

Za kakšne vrste delo gre? Že na prvi pogled je jasno, da gre za obsežna

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, str. 232–235.

in suhoparna naravoslovna izvajanja, tekom katerih si je Seneka zadal za cilj, pojasniti nebesne pojave (zlasti veliko pozornosti namenja mavrici in streli), tekoče in stoječe vode na površju Zemlje, pri čemer ga posebej zanima reka Nil, vode, ki prihajajo z neba, pa vetrove in potrese, nazadnje pa se vrne nazaj na nebo in se poukvarja še z nebesnimi telesi zunaj atmosfere, izmed katerih ga najbolj zanimajo kometi. Gre mu najprej za opis pojavov in nato za njihovo razlago, pri čemer ne skopari niti z navedbami vseh zgrešenih razlag in s pojasnjevanjem, kaj je na njih napačnega. Včasih dopusti tudi več možnih razlag, a vselej izpostavi tisto, ki si po njegovem mnenju zasluži največ pozornosti.

Od kod rekam ogromna količina vode, ki se v njih pretaka? Nekateri menijo, da vsa ta voda pride z dežjem; toda motijo se, pravi Seneka, saj je vode, ki pride z dežjem, le toliko, da namoči Zemljino površino, in niti v globino ne more prodreti.<sup>4</sup> Kako nastane mavrica? Mavrica je odsev sonca v zelo vlažnem, a votlem oblaku, saj je ne vidimo, kadar na nebu ni obojega, tako sonca kot oblakov. Kdo bi morda ugovarjal, da oblak ne more odsevati ničesar, temveč to lahko storijo le neštete posamezne kapljice dežja, ki letijo proti Zemlji. Toda površina ogledala mora biti enotna, je avtor *Vprašanj narave* nemudoma pripravljen na ugovor, saj če sestavimo več ogledal, dobimo tudi toliko odsevov in ne le enega. Mavrica pa je vendarle enovita.<sup>5</sup>

Seneka pri tem ves čas daje jasno vedeti, da njegov namen ni več ukvarjanje z vednostjo zaradi vednosti same, kar bi bilo, denimo, preučevanje zgodovine; vednost je nekoristna, če je le sama sebi namen, temveč mora biti tiste vrste, da jo je mogoče pretopiti v določeno prakso, oziroma, da generira določeno subjektivno držo. Toda kakšno vlogo naj imajo pri tem obsežna razlaganja naravnih pojavov, ki se v ničemer ne dotikajo sveta ljudi? Le kako nam lahko koristi vse, kar je mogoče povedati o Zemljini površini in njenem podpovršju, o nočnem nebu in dnevnih nebesnih pojavih? Kaj ima geografija rek opraviti z etiko? Paradoks se še zaostri, če *Vprašanja narave* primerjamo z drugimi deli stoikov, denimo samega Seneke ali pa Marka Avrelija, ki so polna nasvetov v zvezi s tem, kako živeti; in zdi se, da je naravoslovje na povsem nasprotnem koncu, saj njegov osrednji cilj ni ponujanje nikakršnih nasvetov, njegov predmet pa je karseda daleč od življenja posameznika.

Občasno se Seneka resda tudi oddalji od osrednje teme, saj »nekaj morale sodi k vsem stvarjem in v vsak pogovor«<sup>6</sup>. Tako nas, denimo, ob koncu iz-

<sup>4</sup> Seneca, *Naturales quaestiones*, Harvard University Press, Cambridge (Ma.) 1971, str. 219.

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, str. 41–47.

<sup>6</sup> *Ibid.*, str. 193.

vajanj o ogledalni naravi mavrice preseneti z izbruhom sovražnosti do tistih, ki ogledala uporabljajo, da bi se v njih opazovali pri različnih seksualnih praksah; ogledalo vendar ni namenjeno temu, temveč samospoznanju, meni Seneka. In ko je govora o vodah in življenju v njih, se pisec *Vprašanj narave* mimogrede pritoži tudi nad tistimi, ki tako pretiravajo v svojem gurmanstvu, da jedo izključno sveže ulovljene ribe, pri tem pa se še naslanjajo ob pogledu na njihovo umiranje. Spet drugod, denimo ob primeru strele, izvajanja opremi s temeljnim stoiškim naukom, po katerem je strah pred smrtjo odveč, saj je nanjo obsojen vsakdo (in prav nič bolj se nam ni treba bati smrti od strele, kot od bolezni). Prav tako lahko pojasnitev delovanja potresa odpravi iracionalen strah pred njim.

Ali moramo etično razsežnost Senekovih *Vprašanj narave* torej iskati prav v teh obrobni in večinoma na individualne posebnosti usmerjenih komentarjih, medtem ko je vse ostalo pač objektivna naravoslovna »šara«? Ravno nasprotno; moralna izvajanja, v katera občasno zdrzne Seneka, so natanko to, kar se zdijo: obrobna. Ključna etična ali etopoetska razsežnost knjige se skriva prav v tistem, kar se kaže kot suhoparna vednost o naravnih pojavih. *Vprašanja narave* skrivajo v sebi etično razsežnost prav, kolikor so *Vprašanja narave*, torej detajlno preiskovanje vsega tistega, kar je moč opaziti na nebu in Zemlji, a ni delo človeških rok. Slednje je v primerjavi z vesoljno celoto lahko le majhno in nepomembno, pa četudi smo »zapolnili vsa morja z ladjami« in »imeli v oblasti mesta in narode«<sup>7</sup>; z zgodovino naj se ukvarjajo tisti, ki imajo veliko časa, pisec *Vprašanj narave* pa tega morda nima več veliko, zato se mora ukvarjati s pomembnejšimi stvarmi.

Kot ugotavlja Foucault, filozofija po Seneki obsega dva dela: en del se ukvarja s človekom in odgovarja na vprašanje: kaj naj storim?, drugi del pa z bogovi. Prvi del morda pripomore k temu, da se izognemo napakam, a je sam po sebi nezadosten; potrebno je stopiti še v drugi del filozofije, ki pa ne cilja na to, da moramo sebe izgubiti v bogu, temveč na to, da dojamemo, da si človeški in božanski razum delita isto naravo. Tako vidimo svet, ne da bi pri tem izpred oči izgubili sebe; in sebe, ne da bi izpred oči izgubili svet; in šele zdaj uzremo nepomembnost naših dozdajšnjih ciljev, denimo slave, bogastva in ugodja.<sup>8</sup>

Tisti, ki se mudi zgolj pri človeških stvareh, ne bo nikoli dosegel vrline, nikoli dosegel stoiške ravnodušnosti nasproti vsemu, kar drugim zbuja občudovanje, strah, jezo ali zavist. Ničnosti človeških del – »stebrišč, poslika-

<sup>7</sup> *Ibid.*, str. 207.

<sup>8</sup> Cf. Foucault, *op. cit.*, str. 274–277.

nih stropov, negovanih grmičkov<sup>9</sup> – ne more zapopasti, čigar duh ni nikoli »prehodel vsega veselja« in se na Zemljo ozrl od zgoraj. Vesolje pa lahko prehodimo natanko s tem, da ga opišemo; da se z največjo skrbjo ustavimo pri navidezno pomembnih in nepomembnih, fascinantnih in vsakdanjih pojavih. Šele preko tega dobimo uvid v večno in nujno dogajanje v naravi in obenem v lastno mesto v vesolju; in šele preko tega uvida smo nadalje pripravljeni na to, da vsak dogodek sprejmemo kot zaželen, in da zavestno hodimo po poti, po kateri vselej že stopamo.

### *Seneka in Foucault*

Foucault, za razliko od Seneke, ki v strahu pred očitkom o eruditski brezkoristnosti svojega naravoslovnega dela na več mestih tudi poda komentar s pojasnilom, bralcem le redko pojasnjuje, »čemu služijo« njegova dela, sploh pa ne neposredno v delih samih. To velja tako za zgodnji opus, ki izpostavi sprego vednosti in oblasti in subjekta zreducira le na kolesce v oblastni mašineriji, kot za pozna dela, kjer v ospredje stopi druga razsežnost tega procesa, namreč poskus subjektovega samoformiranja, vključno z doktrino kinikov, epikurejcev in stoikov ter samega Seneke. V toliko interpreti zlasti na zgodnjega Foucaulta pogosto naslovijo očitek, soroden tistemu, ki bi na prvi pogled lahko zadel Senekova *Vprašanja narave*: da mu gre zgolj za izkopavanje preteklih oblik vednosti, ki je samo sebi namen, saj pretekli diskurzi in institucije ne morejo ničesar prispevati k rešitvi aktualnih problemov. Nenazadnje, trdita denimo Dreyfus in Rabinow v svoji knjigi o Foucaultu, je *Arheologijo vednosti* sam zaključil s stavkom: »Čas diskurzov ni naš čas ...«, iz česar avtorja zaključita: »... ni čas tistih, ki živijo v zgodovini in jemljejo resno njeno napredovanje, boje in propadanje.«<sup>10</sup>

Foucault naj bi bil kot avtor »zgodovinopisnih« del tako prisiljen v neke vrste »razcep jaza«: privatno bi bil lahko globoko angažiran, toda kot arheolog naj bi pisal neživljenjska in strogo vzeta – razen kot razstava kuriozumov – neuporabna dela. Le kako nam lahko koristijo zablode nekdanjega zdravljenja norosti? Zakaj, če ne za zabavo, naj beremo o čudaškostih t. i. naravne zgodovine, ki si le stežka zasluži biti predhodnica biologije? Kakšno zvezo imajo z nami grški razgovori o erotični ljubezni, pa če so še tako nenavadni in zabavni?

<sup>9</sup> Seneca, *op. cit.*, str. 7.

<sup>10</sup> Hubert L. Dreyfus in Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1982, str. 96.

Ob tem očitku bi se lahko vprašali, če morebiti Senekova *Vprašanja narave* ne ponujajo tudi ključa za branje Foucaultovih del oziroma, če ne bi bilo mogoče ob vzajemno osvetljujočem pristopu najti prav tiste, na videz manjkajoče, etične dimenzije, ki jo pogreša prvo branje. Toda pojdemo po vrsti.

Ali je avtorja sploh legitimno primerjati, ne le spričo časovnega »prepada«, ki ju ločuje, temveč tudi in predvsem zaradi vsebinske nesorodnosti njunih del? Kot omenjeno, je Seneka kot nekoristno zavračal natanko pisanje zgodovine, pri čemer so njegova *Vprašanja narave* postavljena v nekakšno »večno sedanjost«, Foucault pa se praktično nikoli ne ukvarja s sedanjostjo. In četudi Foucaultovo »zgodovinopisje« še malo ni opevanje del velikih mož, ki se zdi tako neokusno Seneki, vendarle drži, da slednji opisuje dogajanje v neznanski naravi, kjer se vse zgodi po neizprosni vzročno-posledični nujnosti, prvi pa družbene prakse, katerih transformacije so za nameček bolj ali manj naključne, oziroma niso vpisane v nikakršen vnaprejšnji red.

Toda avtorja imata tudi nekaj skupnega, namreč pristop, metodo, s katero se lotevata pisanja: ne gre jima namreč niti za opis subjektivnega dogajanja ali za vzporejanje pojavov in subjektivnih razpoloženj ali drž, prav tako pa nobeden izmed njiju ne cilja na kako transcendenco v ozadju; oba si za nalogo postavita deskripcijo, raz-laganje, razgrnitev »sveta«, ki ni niti zgolj navidezni, »napol« bivajoči svet v senci transcendence, niti zgolj duh spoznavajočega. Obema gre na prvem mestu za suh, karseda izčrpen opis, ki ga dopolnjujejo vzročne pojasnitve; drži seveda, da torej ni mogoče ostati povsem na ravni tistega, kar se kaže, vendar pa tudi ne gre za nikakršno poseganje »izza« sveta. Nasprotno, kakršno koli razlago že potrebujeta narava ali zgodovina, ni v igri nič takega, do česar ob pozornem branju ne bi mogel priti tudi bralec sam. Predvsem pa je bistvena zahteva po celoti; Seneka cilja na celoto narave, seveda preko opisa vseh njenih delov, in tudi Foucault, strogo vzeto, arheologa postavi pred nemogočo nalogo: zbrati je treba vse izjave iz nekega arhiva, vse, brez izjeme, kar je bilo rečenega o »norosti« ali v okviru »naravne zgodovine«, ne da bi se ozirali na avtorstvo/avtoriteto, verodostojnost, resničnost ali relevantnost izjav.

Če ob tem velja, da Seneko zanima narava v njeni materialnosti, so tudi prakse, ki jih raziskuje Foucault, bodisi govorne ali disciplinske, pravzaprav materialne; ne delujejo toliko na način moči predstav kot tako, da nas vpnejo v neke vrste mehanizem ponavljanja. Tisto, kar te prakse poganja, pa ni neka skrita entiteta v ozadju, temveč igra sil, katerih bit je povsem relacijska, obstajajo le v medsebojnem razmerju, in poleg tega obstajajo le skozi omenjene prakse. Tudi Senekov kozmos upravlja neka umna sila, toda sila, ki je sam kozmos, ne pa karkoli »nad« njim ali »za« njim.

Božanski um, logos, se realizira prav kot kozmos, in igre sil kot ontolo-

ško primarne vsem oblastnim razmerjem ni brez prav teh, realno obstoječih razmerij. Oba avtorja pri tem povezuje neko specifično nezanimanje za človeka, želja, izogniti se človeku, ki ji pri Seneki pač botruje stoiški nauk, po katerem je človek sicer edino bitje, sposobno zavestne uskladitve z vesoljnim umom – toda uskladi se prav kot neznamenit delec kozmosa, ki ga z vsem drugim družijo minljivost in zgolj točkovna eksistenca. Podobno Foucault izpostavi prakse, tako diskurzivne kot nediskurzivne, da bi pokazal, kako se subjekt formira šele skozi njih; jezikovne in druge prakse so tiste, ki naredijo subjekta, subjekt je le »nekaj« na teh praksah, kolesce v mehanizmu njihovega delovanja – in komaj kaj drugega, kar bi bilo pridano »za povrhu«.

Toda tisto, kar smo želeli pokazati, je bila etična razsežnost, ki se skriva nekje sredi njunih izvajanj. Na to vprašanje smo nekako mimogrede, vsaj pri Seneki, že odgovorili z ugotovitvijo, da se na posreden način, torej brez eksplicitnega pojasnjevanja, prikaže subjektov položaj v svetu.

Subjekt ni več, kakor pri Platonu, nekdo, ki z enim delom sega iz sveta, ki je, strogo vzeto, nebivajoč, in se mora tega ovesti in se po tem ravnati; temveč je ves, kar ga je, del obstoječega, realnega sveta, v katerem pa je – vsaj pri Seneki – obstoj vsakega dela, vključno torej s samim subjektom, v skladu z verigo vzrokov in posledic, že zdavnaj določen vnaprej. Uvid v red sveta tako predhodi samospoznanju, ali, natančneje, samospoznanje poteka prav po ovinku skozi uvid v red sveta. Kajti kljub temu da, kot bomo videli kasneje, subjekt pri obeh avtorjih vendarle razpolaga z neko bistveno svobodo za samoformiranje, je ta nična, če ne gre subjekt najprej skozi izkušnjo radikalne determiniranosti, če ne uvidi, do kakšne mere je sam proizveden kot učinek. To pa je mogoče ravno skozi vpogled v celoto, ki ga nudijo Foucaultova arheološka dela in Senekova *Vprašanja narave*.

Filozofa tu bolj ali manj sestopita s stališča moralne avtoritete in pustita govoriti temu, kar je. Pri tem seveda ne gre za nek hipokritski »mene ni, naj govori realnost«; vsakršna izbira metode je obenem tudi že interpretacija; vendar pa se z odločitvijo za opis »objektivnega« sveta, ki je tu že davno pred človekom, avtorja hote ali nehote umakneta s pozicije moralne avtoritete (kot omenjeno, Seneki ta umik ne uspe povsem, saj *Vprašanja narave* nenehno dopolnjuje s komentarji; vendar obenem ti komentarji ne prispevajo ničesar k sami vsebini, k »trdemu jedru« naravoslovja). Toda tudi Seneka se s svojega mesta v svetu mora umakniti, če ga hoče videti kot celoto; in Foucault ne opisuje sedanosti, saj tu ni mogoče biti izčrpen, niti se ne moremo obvarovati zdrsa v vsiljevanje lastne pozicije, temveč preteklost, ki v mnogo večji meri dopušča umik s pozicije avtorja/avtoritete. Bralec (in nič manj pisec) je nato svoboden, da z besedilom stori, kar ga je volja; nenazadnje nam nič ne brani, da bi Foucaultova dela brali zgolj kot neke vrste »ve-



selo zgodovino«, in tudi Seneka je tedanjega radovedneža naučil marsičesa v zvezi z naravnimi pojavi. Po drugi strani pa se tovrstna vednost lahko izkaže tudi kot razkrivajoča; prikaže nam, kako, na kakšen način smo vpeti v tok sveta, in nas, če nič drugega, prisili v »zaskrbljeno« razmišljanje o tem, kje in kako je sploh mogoč upor proti tej mašineriji. Prej omenjeni prikaz pa nam pri tem služi kot izhodišče, mimo katerega ne moremo več.

Seveda pa se tu postavlja neki ugovor, in sicer: čemu so za to sploh potrebna tako obsežna izvajanja? Zakaj neki bi se morali ukvarjati z vsemi podrobnostmi zapiranja norcev v *Zgodovini norosti*, z »nesmisli« nekdanje biologije v *Besedah in stvarih* ali z detajlnimi opisi naravnih pojavov? Ali ne bi za omenjeni učinek zadoščalo mnogo krajše besedilo, ki bi nas na kratko poučilo o prikritih razsežnostih našega obstoja? Ali ne bi bilo dovolj na kratko reči, »narava deluje po vzrokih, ki so lastni njej sami, naše bivanje je bilo že zdavnaj določeno z vzročno-posledično verigo, zato je najrazumnejše, da to prenašamo z vedrino«, ali, »naše življenje določa naključno zastavljena mašinerija oblastnih razmerij, ki pa je *sedaj* nujna, in bolj ko se ji skušamo upreti, bolj jo s tem podpiramo, saj v resnici subjektivnosti ne zatira, temveč jo producira«? Čemu je sploh potrebno prikazovanje s pomočjo posrednega in zakaj mora biti tako obsežno? Toda naš zastavek je natanko v tem: da etopoetska vednost ne more biti zreducirana na nekaj udarnih gesel ali na kratek povzetek ugotovitev, temveč sestoji prav iz detajlnega prikazovanja konkretnega.

### *Etopoetska vednost in njeni učinki*

Pričnimo z učinki, ki jih proizvede tovrsten obširen in izčrpen slog. Gre za slog, katerega namen nikakor ni, spodbuditi takojšnjo re-akcijo; ki ne poziva k takojšnjemu delovanju; temveč, za začetek, od bralca zahteva samo določeno nedeljeno pozornost. Gre za vednost, ki si je ne moremo pridobiti na hitro, temveč se je potrebno čez njo »prebiti«. In prvo, kar tako Seneka kot Foucault v svojih izvajanjih dosežeta, je neke vrste potujitveni učinek. Za kaj gre?

Seneka večkrat sam poudari, da želi bralca odvrniti od pretirane zaverovanosti v svet človeških dejanj; namesto tega ga je treba postaviti na mesto, »od koder so vojske videti kot mravlje«. To pa je najbolje mogoče prav skozi *Vprašanja narave*; ta ne vsebujejo nobenega strnjenege in avtoritativnega pogleda na naravo, temveč jo samo prikazujejo, za kar pa prostora ne more biti nikoli dovolj; Seneka sam toži, da si je izbral nenavadno obširen projekt, ki ga bo težko dokončal. Toda samo prebijanje skozi nešteta, zapletena

in medsebojno povezana naravoslovna vprašanja, sam prikaz dogajanja, ki se odvija po večni nujnosti in se nazadnje vrne na lastni začetek (Seneka prerokuje človeštvu konec ob velikih poplavah, nato pa se bo vesoljni krog začel znova), posredno vpliva na subjektovo predstavo o lastni neznatnosti. Drugače rečeno, tovrstni prikaz subjekta iztrga iz njegove umeščenosti v domače okolje lastnega mesta in družbenih vezi in ga postavi v njegov »pravi« okvir, ki pa se mu v začetku nujno zdi neznanski in nedomač.

Toda kako naj bi to uspelo Foucaultu, pri katerem imamo že od začetka opravka z nekim bistvenim paradoksom: Foucault ne prikazuje sedanjosti, temveč preteklost, in povrh vsega tudi neprestano poudarja, da preteklost sedanjosti sploh ne more služiti kot zgled? A prav to je ključnega pomena; preteklost se skozi Foucaultove spise kaže kot bistveno tuja in nerazumljiva in na laž postavlja interpretativno zgodovino, ki vse poskuša razumeti. Prav skozi detajlno, konkretno prikazovanje preteklih diskurzov se izkaže, da nam nekateri izmed njih ostajajo nepresojni. Na ta način pa se nam tudi sedanjost pokaže, ne morebiti kot nujni rezultat preteklosti, ki bi jo inherentna nujnost vodila k sodobnosti kot cilju, temveč kot bolj ali manj naključni proizvod določenih premikov znotraj razmerij, ki poganjajo diskurze. (V toliko je Senekova ontologija zgodovine diametralno nasprotna Foucaultovi.) V preteklosti ni ničesar, kar bi od nekdanj zagotavljalo nastop sedanjosti; ničesar ni, kar bi sedanjim resničnostnim diskurzom na pomirjujoč način zagotavljalo, da so tudi nekoč že mislili in govorili tako kot mi, le da se jim še ni uspelo dokopati do vse resnice. Za tisto, kar imamo torej danes za brez-pogojno racionalno in verodostojno, se nenadoma izkaže, da ne temelji na ničemer. Kljub diametralno nasprotnim izhodiščem je torej učinek podoben kot pri Seneki; vse, kar se ima za veliko in pomembno, postane majhno ali naključno; le, da gre pri enem za osvoboditev od lažne zgodovinske nujnosti, pri drugem pa za vpogled vanjo tam, kjer je prej nismo videli.

Seveda pa naše nerazumevanje zgodovine po Foucaultu ni absolutno; napačno bi bilo reči, da zgodovino povsem razumemo, kakor tudi, da je sploh ne razumemo. Ko beremo, denimo, o grški homoseksualnosti, jo lahko razumemo, čeprav obenem ugotovimo, da je biti »homoseksualec« v antiki nekaj povsem drugega kot danes; na ta način vidimo, kako ustaljene družbene, spolne in druge identitete, za katere se zdi, da obstajajo že od nekdanj (»homoseksualec«, »filozof«, »prestopnik«, »delavec«), s časom zadobivajo povsem drugačne poteze, postajajo *druge* identitete. Gre za tisti znameniti »misli omogočiti, da misli drugače«, ki ga kot enega od ciljev svojih zgodovinskih raziskav omeni Foucault. In prav skozi pozorno branje o podrobnostih preteklih govorov in praks se zavemo tudi, da tovrstne identitete nimajo nikakršnega »večnega bistva«, temveč so konstituirane s strani vsakokratnih

razmerij moči, ki upravljajo z določenimi praksami. (Homoseksualnost 19. stoletja se je bila prisiljena prepoznati v tem, kar je na to temo »producirala« znanstvena literatura, ki se je v tistem času povzpela na položaj edinega diskurza, ki v zvezi s tem zase lahko zahteva resnico; in grški homoseksualci so bili rezultat povsem drugačnih, seveda pa nič manj »vladajočih« diskurzov, ki pa so bili obenem manj *zavezujoči*, saj je šlo za neskončne debate, nasvete v zvezi s spolnostjo iz različnih »priročnikov« ipd.)

Tako se izkaže, da imajo Foucaultova dela še drugo nalogo; ne le, da prikažejo negotovost zgodovinskega razvoja, temveč orišejo tudi način, kako diskurzivne in nediskurzivne prakse vznikajo, se razporejajo, zgoščajo in izmenjavajo okoli središč oblasti, pri čemer ima subjekt kot domnevni avtonomni nosilec diskurza prav majhno vlogo. Dogajanje na tej ravni – na kateri torej, strogo vzeto, odmislimo od same vsebine povedanega in opazujemo le strateško razporejanje različnih oblik vednosti – je edino, kar je, sicer na drugih diskurzih, mogoče opazovati tudi v sedanosti. Diskurzi so drugi in drugačni, lahko ukazujejo ali prepovedujejo, producirajo, svetujejo ali karkoli drugega, toda vselej so tudi bodisi »vladajoči«, bodisi »v senci«, »uporniški«, »revolucionarni«, »konservativni«, in nekateri, sicer redki, tudi bolj ali manj prosto lebdeči glede na trenutna oblastna razmerja. Skratka, če nas je prvotno polno zaposloval potujitveni učinek diskurzov, se kasneje privadimo tudi na gledanje izza njih; in tako se nam razkrije igra sil, ki se udejanja na vselej drugačnem materialu, in ki predstavlja, čeprav je sama po sebi povsem brez vsebine, nekakšen formalen ontološki temelj vsega dogajanja.

Podobno se zgodi tudi pri Seneki; prvotni potujitveni učinek nadomesti uvid v umno naravo dogajanja v kozmosu, ki se proizvede kot naslednji stranski učinek pozornega branja *Vprašanj narave*. Spričo neznanskosti narave zbledi vsakršno človeško delo in vse naše želje in stremljenja se izkažejo za nepotreben ovinek na poti k smrti; toda obenem je kozmos tudi prostor, ki je podrejen določenim nespremenljivim zakonom, zaradi katerih se v njem ne more zgoditi nič nepričakovanega, oziroma nič, kar bi moglo običajni red vreči iz tira; strela ni tu zato, da bi napovedovala zlo prihodnost, ampak napoveduje prihodnost le toliko kot vsaka druga stvar, ker pač v skladu s svojo naravo producira določene učinke. In natanko toliko je svet tudi naš dom; četudi me izženejo, »iz kozmosa me ne morejo izgnati«, in sonce in luna sijeta povsod – to je vedel že stoik Epiktet.<sup>11</sup>

Šele na podlagi tega postopnega dvojnega odmika od ustaljene miselne

<sup>11</sup> Epiktet, *Izbrane diatribe in priročnik*, Študentska založba, Ljubljana 2000, str. 47–48.

prakse, ki ga ne morejo proizvesti nobene kratke in udarne fraze, temveč se proizvede prav skozi postopno pridobivanje vednosti, lahko pride do tistega, čemur Foucault pravi enotnost *bios-logos*, življenja in besed. Šele sedaj je subjekt sposoben na ustrezen način zavzeti svoj prostor v veselju. In nič manj to ne velja za Foucaultovega subjekta; šele vpogled v igro diskurzov in praks, ki obvladuje našo identiteto, nam omogoči, da sredi njih zavzamemo določeno, sicer še negotovo in ogroženo strateško pozicijo. Filozofija kot izpeljava je tista, ki je potrebna, da se subjekt postavi na mesto, s katerega lahko uvidi tisto, kar ga je proizvedlo, in šele nato se lahko temu do določene mere tudi zoperstavi. Skozi to zoperstavitev pa na novo oblikuje tudi lastno sebstvo, ki je v tem procesu, kot omenjeno, negotov cilj.

### *Skrb zase*

Toda *kje* je strateško mesto, na katerega se lahko postavimo in s katerega se lahko zoperstavimo tistemu, česar proizvod smo? Kako je tako mesto sploh mogoče? Mogoče je z nekim ključnim obratom, katerega možnost je vpisana v samo ontološko strukturo sveta; ki je obenem ves čas na dosegu roke, pa vendar težko dosegljiv; in ki terja neko točno določeno etiko, namreč etiko skrbi zase. Toda kakšno zvezo ima to s prej povedanim? In kako povezati etiko skrbi zase, ki je eden ključnih zastavkov tako pri stoikih kot tudi, z določenimi modifikacijami, pri Foucaultu – s prej omenjenimi učinki vednosti?

Zgoraj smo skušali pokazati, kako Senekova *Vprašanja narave* in Foucaultova zgodnja (na svoj način pa tudi pozna) dela ob metodološki in vsebinski sorodnosti v sebi skrivajo določen etični naboj. Videli smo, kako branje navidezno strogo znanstvenih del nekje na meji filozofije subjekta prestavi na neko drugo mesto v svetu, s katerega uzre celotno »mašinerijo« dogajanja in lahko, če nič drugega, vsaj zavestno hodi po poti, po kateri vselej že stopa. Toda kakšna je povezava med tovrstnimi izvajanji in skrbjo zase? To, kar je potrebno pokazati, ni le, da Senekova kot tudi Foucaultova dela implicirajo neko etično razsežnost, temveč tudi, da obstaja povezava tudi med obsežnostjo njunega sloga in neko točno določeno etiko, ki ni etika zakona, striktnih prepovedi in zapovedi, niti etika preiskovanja skrivnosti duše, temveč etika skrbi zase. Gre za etiko, ki v nekaterih ključnih potezah družji avtorja ne glede na to, da je cilj, ki ga zasleduje subjekt, pri vsakem od njiju drugačen.

Pojdimo po vrsti. V čem je torej ključ do zoperstavitve determinizmu, ki ga izkusi bralec Senekovih in Foucaultovih del? To seveda ni nobena skriv-

nost; kot vemo, tako stoiki kot Foucault oblikujejo svoj odgovor, ki determinizem postavi *obenem* z neko radikalno svobodo. Stoiki vedo: nič drugega nismo kot učinek nešteti učinkov, in kar nam je usojeno, da nas doleti, nas bo doletelo. Toda kljub temu, da je vse določeno že vnaprej, »si lahko o tem mislimo, kar hočemo«. To, ali bomo določen dogodek dojeli kot »strašen« ali »znosen« ali celo »koristen«, je odvisno povsem od nas, saj sam po sebi ni nič od tega. In bolj ko smo pripravljeni vsak dogodek sprejeti kot odraz naše volje, bolj se s tem moči usode dejansko umikamo z nekim »mene ni (bilo) tam«. <sup>12</sup> Tega seveda ne more reči Foucaultov subjekt, ki je v nekem smislu zmeraj »tam«, sredi oblastnih razmerij, ki so ga proizvedla; in vendar, si upa zatrditi Foucault, kot tak ni nič manj svoboden. Oblastna razmerja so sploh mogoča samo tam, kjer imamo opravka s svobodnimi dejavniki; v nasprotnem primeru to ne bi bila oblastna razmerja, temveč gola dominacija. Le da gre pri Foucaultu za to, da ne vzamemo nase nujnosti, temveč naključnost; to, da je razmerje sil trenutno takšno, kakršno je, ni rezultat nikakršne nujnosti; in zaradi tega je vselej mogoče v oblastna razmerja aktivno poseči in na njih tudi kaj spremeniti.

Naj bo torej red, v katerem se nahaja subjekt, še tako prožen pri izkazovanju svojih učinkov na individualnost, naj se njegov vpliv še tako kaže pri tistem, za kar smo mislili, da je naše najbolj lastno – je vanj vselej mogoče izvrtati luknjo. Pri tem pa Foucault na nekem mestu omeni, da je to mogoče le s privzetjem določene drže, namreč skrbi zase – skrbi zase, ki jo Deleuze v svoji knjigi o Foucaultu opiše kot upognitev sile. <sup>13</sup> Oblast nenehno producira tudi točke lastnega odpora; in ne le, da oblast vselej podpiramo, temveč se ji hkrati tudi vselej upiramo, in ta proces kot celota pomeni vzdrževanje oblastnih razmerij. Način, kako izstopiti iz nenehne igre akcije in re-akcije pa je natanko v tem, da silo, ki nas preči, *zadržimo*, ali, kot se izrazi Deleuze v svoji knjigi o Foucaultu, da jo upognemo nazaj nanjo. To je tisto, kar so storili Foucaultovi Grki, ugotavlja Deleuze, in kar moramo storiti tudi mi – naše strateško mesto je potem lahko kjerkoli.

Upognitev sile k sami sebi, njeno zadržanje pred takojšnjim re-agiranjem, je tisto, kar v sebi nosi imperativ odvritve od sveta in skrbi zase. Skrb zase je edini proces, ki nas ne neha odvezovati od nujnosti, v katero smo vpeti. Poteka pa preko najrazličnejših praks, ki jih je subjekt v ta namen sposoben izumiti, in ki sestojijo bodisi iz prisvajanja različnih vednosti, iz meditacijskih vaj ali aktivnosti na različnih področjih življenja, in ki jih obenem spremlja zavest o nujnosti nenehne »budnosti«. Estetsko kreiranje

<sup>12</sup> Cf. Jelica Šumič-Riha, *Mutacije etike*, Založba ZRC, Ljubljana 2002, str. 149–165.

<sup>13</sup> Cf. Gilles Deleuze, *Foucault*, Continuum, London in New York 2006, str. 83.

lastnega sebstva kot umetniškega dela, za katero se nikoli ne ve, kot *kaj* se bo na koncu pokazalo, poteka, prvič, kot nenehno trdo delo, ki bi ga do neke mere lahko priličili rancierovskim praksam intelektualne dejavnosti iz *Nevednega učitelja*<sup>14</sup> in, obenem, kot nenehna pazljivost, da ne »zamrzne« sredi oblastnih razmerij.

Toda kaj imajo skupnega Grk klasičnega obdobja, ki pozorno preučuje najrazličnejše priročnike, da bi ugotovil, v katerem času dneva ali leta je najboljše jesti to ali ono in kdaj je, nasprotno, pravi čas za telesno vadbo ali za spolnost; stoik, ki zvečer razmišlja o tem, kako se je odzival na najrazličnejše predstave, ki so ga oblegale čez dan in če se jim je uspel zoperstaviti; ali današnji posameznik, ki išče možnosti, da bi dal nove in drugačne poteze identiteti, v kateri se je nekoč prepoznal kot »homoseksualec«, »filozof«, »delavec«, »prestopnik« ali karkoli tretjega? Skupno jim je, da na sebi izvajajo določene prakse, ki sicer temeljijo na nekem zunanjem redu – na diskurzih, ki že dolgo pred nami krožijo o telesnosti, na dogodkih v naši okolici, na katere ne moremo ne reagirati, na znanstvenih razlagah in družbenih praksah, v katere je vpeta neka (spolna) identiteta – in obenem skušajo v ta red poseči, ga preoblikovati, mu dati drugačno noto in morda celo določen estetski učinek, ne da bi ga pri tem mogli odpraviti. Gre za »govorice« v najširšem smislu, ki so nas zmeraj že oblikovale, in ki so nam kar najbolj intimne; nenazadnje so bili naše prehranjevanje in naše telesne aktivnosti vselej podvrženi nekemu družbenemu kodu; zdavnaj smo se že naučili, kako se je treba odzvati na govorico dogodkov v svetu, in sami smo hkrati postali prav ta odziv; in nekoč smo se tudi prepoznali prav v tistem, kar je nekdo že pred nami povedal o neki seksualni praksi. In naše poseganje v te govorice morda ni nikakršno avtorsko delo, morda je prav delo teh govoric samih, toda *obenem* je tudi naše etično samooblikovanje, glede katerega moramo vzeti nase edinole to, da nikoli ni jasno, kaj se bo skozenj nazadnje proizvedlo.

Red, na katerega se naslanjamo, in ki ga preoblikujemo, pa je vselej red takih ali drugačnih oblastnih razmerij, ki se skrivajo za navidezno vsebinsko bogatostjo; red igre sil, v katerem neko malenkost preobrnemo. Skrb zase tako zmeraj že vsebuje tudi proučevanje oblasti v kar najširšem smislu, oziroma igre sil, v katero smo vpeti. Gre za dolgotrajen proces, ki mu ni lastna niti gotovost absolutne vednosti niti večna negotovost iz strahu pred patološkim, temveč nenehno delo.

<sup>14</sup> Glede možnosti intelektualne emancipacije, ki je vselej na dosegu roke, a obenem relativno daleč, in ki se manifestira tudi skozi navidezno ne-umne procese ponavljanja, urjenja spomina ipd., cf. Jacques Rancière, *Nevedni učitelj*, Zavod EN-KNAP, Ljubljana 2005.

Skrb zase tako predstavlja celovit proces, tekom katerega se res umaknemo »k sebi« iz sveta, vendar tako, da obenem sebe zaznavamo prav v vpetosti v igro sil, ki nas preči. V toliko delo na sebi nujno poteka skozi ovinek, ki je preučevanje oblasti, ukvarjanje z »objektivnim« redom stvari. Ukvarjanje s sabo, spoznanje samega sebe ne more biti cilj, na katerega bi merili neposredno, temveč se proizvede ob strani; nič manj pa to ne velja za ukvarjanje z oblastjo. Oblast je to, kar je, tudi po tem, da se rada skriva, da prepoznamo njene učinke tam, kjer jih ni in da jo spregledamo tam, kjer je najbolj na delu. In zato tudi nanjo težko merimo neposredno, temveč je najprej potrebno dolgo in vztrajno – opazovanje in *opisovanje* diskurzov in praks. Filozofska gesta, kakršne sta se oprijela Seneka in Foucault, je tako sama po sebi ključen del procesa skrbi zase – tisti del, ki nas, ponovimo, preko svojih učinkov potujitve in uvida v oblastno strukturo postavi na strateško izhodišče, s katerega je moč kaj spremeniti. Sama dejavnost, ki nam je tako omogočena, pa prav tako ni prosta preučevanja oblasti, saj to tudi na stopnji inovativnosti in ustvarjalnosti ostaja nenehna naloga.

Še natančneje, teh dveh stopenj ni vselej mogoče obravnavati v zaporedju. Nenazadnje je že sama odločitev za metodo, pa naj bo to tudi »le« urejanje virov, »le« opazovanje, rezultat neke odločitve za slog, v katerega ni nič manj mogoče vložiti ustvarjalnost in lepoto, in ki že sam po sebi – denimo v polju etike – ustvari nekaj novega.