

Ža začetek bi radi izvedeli, o čem trenutno razmišljate. Sledili smo vašim zadnjim dejavnostim, denimo predavanjem na Collège de France v letih 1981–1982 o hermenevtiki subjekta, in radi bi izvedeli, ali vaše sedanje filozofsko razmišljanje še zmeraj določa polarizacija med subjektivnostjo in resnico.

V resnici je bil to od nekdaj moj problem, čeprav sem okvir tega razmišljanja formuliral nekoliko drugače. Poskušal sem ugotoviti, kako človeški subjekt vstopa v igre resnice [*jeux de vérité*], ne glede na to, ali gre za igre resnice v obliki znanosti ali take, ki se opirajo na kakšen znanstveni model, ali pa za igre resnice, kakršne lahko najdemo v institucijah ali praksah nadzora. To je tema mojega dela *Les Mots et les Choses*, v katerem sem poskusil ugotoviti, kako se človeški subjekt v znanstvenih diskurzih opredeli kot posameznik, ki govori, živi, dela. Te problematike sem se v splošnem lotil na predavanjih na Collège de France.

Mar niste s prejšnje problematike kar preskočili na problematiko subjektivnosti/resnice, denimo na podlagi koncepta »skrb zase«?

Problem razmerij med subjektivnostjo in igrami resnice sem si dotlej predstavljal bodisi na podlagi prisilnih praks – tako je bilo, denimo, s psihiatrijo in s kazenskim sistemom – bodisi v obliki teoretskih ali znanstvenih iger – denimo analizo bogastva, govorice in živega bitja. V svojih predavanjih na Collège de France pa sem to poskusil zajeti prek nečesa, čemur lahko rečemo praksa sebstva, ki je po mojem mnenju v naših družbah že od grško-rimskih časov precej pomemben pojav – res pa je, da ga nismo pretirano proučevali. Te prakse sebstva so bile v grški in rimski civilizaciji veliko bolj pomembne, predvsem

♦ »L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté« (pogovor s H. Beckerjem, R. Fornerjem-Netancourtom, A. Gomezom-Müllerjem, 20. januarja 1984), *Concordia. Revista internacional de filosofía*, št. 6, julij–december 1984, str. 99–116.

pa veliko bolj avtonomne kakor pozneje, ko so jih vsaj do določene mere zavzele verske institucije, pedagoške institucije ali institucije zdravniškega in psihiatričnega tipa.

Potemtakem je zdaj pred nami nekakšen premik: te igre resnice nimajo več zveze s prisilno prakso, temveč s prakso avtoformacije subjekta?

Tako je. Temu bi lahko rekli asketska praksa, če asketstvo uporabimo v zelo občem pomenu, se pravi ne v pomenu morale odpovedovanja, temveč v pomenu izvajanja sebstva nad sabo, s čimer se poskušamo razviti, se spremeniti in doseči neki način bivanja. Asketstvo tako razumem v bolj splošnem pomenu kakor, denimo, Max Weber; kljub temu pa je približno v istem redu.

Delo sebe na sebi, ki ga lahko razumemo kot nekakšno osvoboditev, kot proces osvoboditve?

Glede tega bi bil raje previden. Od nekdaj nisem povsem zaupal obči temi osvoboditve, saj se utegnemo, če je ne obravnavamo dovolj previdno in znotraj določenih meja, znati pri ideji, da obstaja človeška narava ali temelj, ki je bila – zaradi določenega števila zgodovinskih, ekonomskih in družbenih procesov – prikrita, odtujena ali zaprta v mehanizme represije in zaradi teh mehanizmov. Po tej hipotezi bi bilo dovolj, da bi razbili te represivne zapahe, in človek bi se lahko spravil s samim seboj, znova odkril svojo naravo in obnovil polno in pozitivno razmerje s samim sabo. Po mojem je to tema, ki je ne moremo sprejeti kar tako, ne da bi jo proučili. Ne trdim, da osvoboditev ali ta ali ona oblika osvoboditve ne obstaja: kadar se kolonizirano ljudstvo poskuša osvoboditi izpod kolonizatorja, gre za prakticiranje osvoboditve v strogem pomenu besede. Dobro pa vemo, da tudi v tem sicer natančno določenem primeru to prakticiranje osvoboditve ni dovolj, da bi opredelili prakticiranja svobode, ki bodo pozneje potrebna, da bodo to ljudstvo, ta družba in ti posamezniki lahko določili sprejemne in sprejemljive forme svojega življenja ali politične družbe. Zato bolj poudarjam prakticiranja svobode in ne procesov osvobajanja, ki – naj ponovim – so pomembni, vendar po mojem mnenju sami ne morejo opredeliti vseh praktičnih oblik svobode. To je problem, na katerega sem naletel prav v zvezi s seksualnostjo: ali ima kakšen smisel reči »osvobodimo svojo seksualnost«? Ali ni problem prej tole: poskusiti opredeliti prakse svobode, s katerimi bil lahko določili, kaj je seksualno ugodje, kaj so erotična, ljubezenska, strastna razmerja z drugimi? Ta etični problem definicije prakticiranja svobode se mi zdi

veliko pomembnejši od trditve – ki jo malce preveč ponavljamo – da je treba osvoboditi seksualnost ali željo.

Mar za prakticiranje svobode ni potrebna določena stopnja osvoboditve?

Seveda je. Na tem mestu je treba vpeljati pojem nadvlada. Analize, ki jih poskušam izpeljati, se nanašajo predvsem na oblastna razmerja. S tem nimam v mislih dominacijskih stanj, ampak nekaj drugega. Oblastna razmerja imajo v človeških odnosih izjemno velik obseg. To pa ne pomeni, da je politična oblast povsod, ampak da v človeških odnosih obstaja cela paleta oblastnih razmerij, ki lahko delujejo med posamezniki, znotraj družine, v pedagoškem odnosu, v političnem telesu. Ta analiza oblastnih razmerij je izjemno kompleksno polje; včasih naleti na nekaj, čemur lahko rečemo dominacijska dejstva ali stanja, v katerih so oblastna razmerja blokirana in otrpla, namesto da bi bila premična in bi različnim partnerjem omogočala strategijo, ki bi jih spremenila. Če se kakšnemu posamezniku ali kakšni družbeni skupini posreči blokirati kakšno polje oblastnih razmerij, če doseže, da so nepremična in fiksna ter onemogočijo sleherno reverzibilnost gibanja – z instrumenti, ki so lahko ekonomski, politični ali vojaški – imamo pred seboj nekaj, čemur lahko rečemo dominacijsko stanje. Zanesljivo je, da v takem stanju praks svobode ni ali pa so zgolj enostranske oziroma so močno zaprte in omejene. Strinjam se torej, da je osvoboditev včasih politični ali zgodovinski pogoj za prakticiranje svobode. Če kot zgled uporabimo seksualnost, je zanesljivo, da je bilo potrebnih kar nekaj osvoboditev, kar zadeva oblast moškega, da se je bilo treba osvoboditi opresivne morale, ki velja tako za heteroseksualnost kakor za homoseksualnost; zaradi te osvoboditve pa še ne nastane srečno bitje, polno seksualnosti, v kateri je subjekt dosegel popolno in zadovoljivo razmerje. Osvoboditev odpira polje za nova oblastna razmerja, ki jih je treba nadzirati s prakticiranjem svobode.

Mar osvoboditev sama ne more biti način ali forma prakticiranja svobode?

Je, v nekaj primerih. Obstajajo primeri, v katerih sta osvoboditev in osvobodilni boj zares nujna za prakticiranje svobode. Denimo, kar zadeva seksualnost – in tega ne mislim polemično, saj ne maram polemik, po mojem mnenju so večinoma brezplodne – obstaja reichovska shema, ki izhaja iz določenega načina branja Freuda; Reich je domneval, da problem sodi povsem v red osvoboditve. Če povemo

nekoliko shematično: obstajali bi želja, vzgib, prepoved, represija, interiorizacija, problem pa naj bi rešili tako, da bi odstranili te prepovedi, se pravi, da bi se osvobodili. Po mojem mnenju pri tem povsem zgrešimo – vem, da karikiram veliko bolj zanimiva in natančna stališča številnih avtorjev – etični problem, namreč problem prakticiranja svobode: kako lahko prakticiramo svobodo? Jasno je, da moramo v redu seksualnosti osvoboditi svojo željo, da vemo, kako se etično vesti v odnosih ugodja z drugimi.

Pravite, da je treba svobodo prakticirati etično...

Da, kaj pa je etika drugega kakor prakticiranje svobode, refleksivno prakticiranje svobode?

Mar to pomeni, da svobodo razumete kot realnost, ki je že sama na sebi etična?

Svoboda je ontološki pogoj za etiko. Etika pa je refleksivna oblika, ki jo prevzame svoboda.

Etika je to, kar se realizira v iskanju sebe ali skrbi zase?

Skrb zase je bila v grško-rimskem svetu modalnost, v kateri je individualna svoboda – ali, do določene mere, državljanska svoboda – odsevala kot etika. Če si ogledate celo vrsto besedil, od prvih platonovskih dialogov do velikih poznostoiških besedil – Epikteta, Marka Avrelija... – boste videli, da se je s to temo skrbi zase zares ukvarjala že vsa moralna refleksija. Zanimivo je, da je v naših družbah, prav narobe, v nekem trenutku – in težko je ugotoviti, kdaj se je to zgodilo – skrb zase postala nekaj rahlo sumljivega. Posvečanje sebi so od nekega trenutka naprej z veseljem razglašali za nekakšno obliko samoljubja, za nekakšen egoizem ali individualni interes; ta pa je v nasprotju z interesom, ki ga je treba nameniti drugim, ali pa z nujno požrtvovalnostjo. Vse to se dogaja v času krščanstva, vendar ne bi rekel, da je krščanstvo za to kratko malo zaslužno. Vprašanje je veliko bolj kompleksno, saj je v krščanstvu to, da dosežemo svojo odrešitev, tudi neke vrste skrb zase. Odrešitev pa v krščanstvu dosežemo tako, da se sebi odpovemo. V krščanstvu obstaja paradoks skrbi zase – a to je že drug problem. Če se vrnem k vprašanju, ki ste ga omenili: mislim, da so se morali Grki in Rimljani – predvsem Grki – da bi se lepo obnašali, da bi svobodo prakticirali, kakor je treba, ukvarjati s sabo, skrbeti zase, hkrati zato, da bi se poznali – to je familiarni vidik *gnôthi seauton* – in da bi se usposobili, da bi se presegli, da bi v sebi obvladali appetite, ki bi jih utegnili spodnesti. Za Grke je bila individu-

alna svoboda zelo pomembna – v nasprotju s tem, kar nam pravi fraza, bolj ali manj izpeljana iz Hegla, po kateri naj svoboda posameznika ne bi imela nobenega pomena v primerjavi s celotno mestno državo: ne biti suženj (kakšne druge mestne države, ljudi okoli vas, tistih, ki vam vladajo, svojih lastnih strasti) je bila absolutno temeljna tema; skrb za svobodo je bila osem dolgih stoletij antične kulture ključen, stalen problem. Tam najdemo pravo etiko, ki se vrti okoli skrbi zase in zaradi katere ima antična etika tako posebno obliko. Ne trdim, da je etika skrb zase, ampak da se je v antiki etika kot reflektivna praksa vrtela okoli tega temeljnega imperativa: »skrbi sam zase«.

Ta imperativ implicira asimilacijo logoi, resnic.

Seveda. Brez znanja ne moremo skrbeti zase. Skrb zase je seveda poznavanje sebe – to je sokratsko-platonovska plat – hkrati pa je tudi poznavanje določenega števila pravil za vedenje ali načel, ki so hkrati resnice in predpisi. Skrbeti zase pomeni opremiti se s temi resnicami: na tem mestu je etika povezana z igro resnice.

Pravite, da je treba iz te naučene, memorizirane, postopoma uporabljane resnice narediti kvazi subjekt, ki v človeku suvereno vlada. Kakšen je status tega kvazi subjekta?

V platonovskem toku, vsaj glede na konec *Alkibiada**, je problem subjekta ali individualne duše obrniti pogled nase in se tako prepoznati v tem, kar je, ko pa se prepozna v tem, kar je, se spomni resnic, ki jih je ustvarila in ki jih je lahko proučila; prav narobe pa je v toku, ki ga v splošnem lahko imenujemo stoiški, problem, kako se učiti s poukom določenega števila resnic, doktrin – prve so temeljna načela, druge pa pravila vedenja. Treba je doseči, da vam načela v sleherni situaciji in nekako sama od sebe povedo, kako se morate obnašati. Na tem mestu naletimo na metaforo, za katero niso zaslužni stoiki, temveč Plutarh, pravi pa: »Načel se morate naučiti na tako konstanten način, da – kadar se bodo vaše želje, vaši apetiti, vaši strahovi prebudili kakor psi, ki lajajo – bo *logos* spregovoril kot glas učitelja, ki z enim samim vzklikom utiša pse«**. Tukaj je ideja *logosa*, ki naj

* Platon, *Alcibiade*, 133a–d (fr. prev. M. Croiset), Les Belles Lettres, Pariz 1925, str. 109–110. [Slov. prev.: *Alkibiad*, prev. Gorazd Kocijančič, v *Žbrana dela*, I, Mohorjeva družba, Celje 2004, 133a–d, str. 609.]

** Aluzija na odlomek iz Plutarhovega dela *De la tranquillité de l'âme*, 465c (fr. prev. J. Dumortier in J. Defradas), v *Œuvres morales*, Les Belles Lettres, Pariz 1975, zv. VII, 1. del, str. 99.

bi pravzaprav deloval, ne da bi bilo vam treba kaj storiti; postali bi *logos* ali pa bi *logos* postal vi.

Radi bi se vrnil k vprašanju povezav med svobodo in etiko. Pravite, da je etika reflektivni del svobode: mar to pomeni, da se lahko svoboda zave same sebe kot etične prakse? Je svoboda enkrat za vselej moralistična svoboda ali pa se moramo za to, da odkrijemo to etično razsežnost svobode, posvečati sami sebi?

Grki so svojo svobodo in svobodo posameznika dejansko problematizirali kot etični problem. A kot etični problem v pomenu, v kakršnem so etiko razumeli Grki: *ēthos* je bil način bivanja in način vedenja. To je bil način bivanja subjekta in določen način opravljanja stvari, ki so ga drugi lahko videli. Posameznikov *ēthos* je viden v njegovi opravi, v njegovi drži, v tem, kako hodi, v tem, kako mirno se odziva na vse dogodke itn. To je bila za Grke konkretna oblika svobode; tako so problematizirali svojo svobodo. Posameznika, ki ima lep *ēthos*, lahko drugi občudujejo in navajajo kot zgled, to je nekdo, ki na določen način prakticira svobodo. Po mojem za to, da svoboda odseva kot *ēthos*, ni potrebna nikakršna konverzija; neposredno jo problematizirajo kot *ēthos*. Da pa bi se to prakticiranje svobode oblikovalo v *ēthos*, ki bi bil dober, lep, spoštovanja vreden, cenjen in ki bi bil lahko za zgled, se moramo ukvarjati sami s sabo.

In sem umeščate analizo oblasti?

Mislím, da – kolikor je svoboda za Grke pomenila nesuženjstvo (ta definicija svobode pa je vendarle precej drugačna od naše) – je problem že v celoti političen. Političen je, kolikor je nesuženjstvo v primerjavi z drugimi ljudmi stanje: suženj nima etike. Svoboda je potemtakem sama na sebi politična. Poleg tega pa ima svoboda tudi politični model, kolikor biti svoboden pomeni ne biti suženj samega sebe in svojih apetitov, kar implicira, da v sebi vzpostavimo določeno razmerje nadvlade, obvladovanja, ki so mu rekli *archē* – oblast, ukazovanje.

Rekli ste, da je skrb zase na neki način skrb za druge. Skrb zase je tako vselej etična, etična je sama na sebi.

Za Grke skrb zase ni etična zato, ker je tudi skrb za druge. Skrb zase je sama na sebi etična; implicira pa zapletene odnose z drugimi, kolikor je *ēthos* svobode tudi način skrbi za druge; zato je pomembno, da zna svoboden možki, ki se vede, kakor je treba, obvladati svojo ženo, svoje otroke, svoje gospodinjstvo. Tudi to je umetnost vladanja.

Ēthos implicira tudi odnos do drugih, kolikor so ljudje, ker skrbijo zase, sposobni v mestni državi, v skupnosti ali v odnosih med posamezniki zasesti ustrezno mesto – najsi gre za izvajanje magistrature ali za prijateljske odnose. Poleg tega pa skrb zase implicira tudi odnos do drugega, kolikor moramo, da dobro poskrbimo zase, poslušati nauke učitelja. Potrebujemo vodnika, svetovalca, prijatelja, koga, ki nam pove resnico. Problem odnosa do drugih je tako navzoč v vsem razvoju skrbi zase.

Cilj skrbi zase je vselej blaginja drugih: namen te skrbi je dobro upravljati prostor oblasti, ki je navzoča v slehernem odnosu, se pravi, da je njen namen ta prostor upravljati nedominacijsko. Kakšno vlogo lahko v tem kontekstu igra filozof, nekdo, ki skrbi za skrb za druge?

Za zgled si oglejmo Sokrata: prav on nagovarja ljudi na ulici ali mladino v gimnaziju ter jim pravi: »Ali skrbiš zase?« To mu je naložil bog, to je njegovo poslanstvo in ne bo ga opustil, tudi če mu grozi smrt. Zares je človek, ki skrbi za skrb za druge: to je posebni položaj filozofa. Če pa gre, recimo, za svobodnega človeka, je bil po mojem mnenju postulat vse te morale tole: kdor je zase skrbel, kakor je treba, se je prav zato lahko do drugih in za druge obnašal, kakor je treba. Mestna država, v kateri bi vsi skrbeli zase, kakor je treba, bi dobro delovala in iz tega bi črpala etično načelo svoje stalnosti. Menim pa, da ne moremo trditi, da mora grški moški, ki skrbi zase, najprej skrbeti za druge. Zdi se mi, da se ta tema pojavi šele pozneje. Skrbi za druge ni treba dajati prednosti pred skrbjo zase; skrb zase je etično prva, kolikor je odnos do sebe ontološko prvi.

Ali bi lahko to skrb zase, ki ima pozitiven etični pomen, razumeli kot nekakšno konverzijo oblasti?

Kot konverzijo, da. To je v resnici način nadziranja in omejevanja oblasti. Res je namreč, da je suženjstvo veliko tveganje, ki se mu upira grška svoboda, obstaja pa še ena nevarnost, ki je na prvi pogled videti kakor nasprotje suženjstva: zlorabljanje oblasti. Če zlorabimo oblast, presežemo legitimno izvajanje svoje oblasti in drugim vsilimo svojo fantazijo, svoje apetite, svoje želje. Tukaj se znajdemo pred podobo tirana ali preprosto vplivnega in bogatega človeka, ki svojo moč in bogastvo izkorišča za to, da zlorablja druge, da jim vsiljuje neupravičeno oblast. Opazimo pa – tako vsaj pravijo grški filozofi – da je ta človek v resnici suženj svojih apetitov. Dobri suveren pa je prav tisti, ki svojo oblast izvaja, kakor je treba, se pravi tako, da svojo

oblast hkrati izvaja nad samim seboj. Oblast nad samim sabo pa nato regulira oblast nad drugimi.

Mar ni nevarnosti, da bi skrb zase, ločena od skrbi za druge, »postala absolutna«? Mar ta absolutizacija skrbi zase ne bi utegnila postati oblika izvajanja oblasti nad drugimi v pomenu nadvlade nad drugim?

Ne, saj nevarnost, da bomo vladali drugim in nad njimi izvajali tiransko oblast, izhaja prav in izključno iz dejstva, da nismo skrbeli zase in smo postali sužnji svojih želja. Če pa zase skrbite, kakor je treba, se pravi, če ontološko veste, kaj ste, če veste tudi, kaj zmorete, če veste, kaj za vas pomeni, da ste državljani mestne države, da ste hišni gospodar v *oikos*, če veste, česa se morate bati in česa se ne smete bati, če veste, kaj si je spodobno želeli in, prav narobe, do česa morate biti povsem brezbrizni, in naposled, če veste, da se ne smete bati smrti – potem pač svoje oblasti nad drugimi ne morete zlorabljati. Torej ni nevarnosti. Ta ideja se je pojavila veliko pozneje, ko je ljubezen do sebe postala sumljiva in so jo začeli dojemati kot enega izmed možnih virov različnih moralnih pomanjkljivosti. V novem kontekstu je bila prva oblika skrbi zase odpoved sebi. To je precej jasno zapisano v *De Virginitate* Gregorja iz Nise, kjer je pojem skrb zase, *epimeleia heautou* opredeljen pravzaprav kot odrekanje vsem zemeljskim vezem; to je odrekanje vsemu, kar bi utegnilo biti ljubezen do sebe, navezanost na tuzemsko sebstvo.* Mislim pa, da v grški in rimski misli skrb zase sama na sebi ne more pripeljati do pretirane ljubezni do sebe, zaradi katere bi zanemarjali druge ali, še huje, zaradi katere bi zlorabili oblast, ki jo nemara imamo nad drugimi.

Torej gre za skrb zase, ki – ko misli sama nase – misli na drugega?

Da, seveda. Kdor skrbi zase, tako da natančno ve, kakšne naloge ima kot hišni gospodar, kot soprog ali kot oče, bo imel s svojo ženo in otroki odnos, kakor se spodobi.

Pa nima pri tem zelo pomembne vloge človeškost v smislu končnosti? Omenili ste smrt: če se ne bojite smrti, ne morete zlorabiti svoje oblasti nad drugimi. Zdi se, da je ta problem končnosti zelo pomemben; v jedru skrbi zase je strah pred smrtjo, pred končnostjo, strah, da bomo ranjeni.

Kajpada. Na tem mestu je pozneje krščanstvo, ko je vpeljalo od-

* Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité*, XIII. pogl., »Le soin de soi-même commence avec l'affranchissement du mariage«, 303c–305c (fr. prev. M. Aubineau), Éd. du Cerf, Pariz 1966, str. 423–431.

rešitev kot odrešitev po koncu življenja, nekako porušilo ravnovesje v tej tematiki skrb zase – ali pa jo je vsaj pretreslo. Čeprav, naj spomnim, prizadevanje za lastno odrešitev pomeni prav to, da skrbimo zase. Pogoj za to, da dosežemo odrešitev, pa je prav odpovedovanje. Pri Grkih in Rimljanih pa je bila – ker so zase skrbeli v tem življenju in ker je bilo edino onstranstvo, s katerim so se ukvarjali, sloves, ki bo ostal za njimi – skrb zase lahko, prav narobe, osredotočena zgolj sama nase, na to, kar počnemo, na mesto, ki ga zasedamo med drugimi; lahko je bila povsem osredotočena na sprejemanje smrti – to je bilo zelo očitno v poznem stoicizmu – do določene mere pa je lahko postala celo skorajda želja po smrti. Če že ni mogla biti hkrati tudi skrb za druge, je bila vsaj skrb zase, ki je koristila tudi drugim. Zanimivo je, kako pomembna je ta tema, denimo pri Seneki: hitro ostarimo, pohitimo h koncu, zaradi katerega se bomo lahko združili sami s seboj. Ta trenutek pred smrtjo, ko se ne more več nič zgoditi, je drugačen od želje po smrti, ki jo najdemo pri kristjanih, ki čakajo, da jih smrt odreši. To je nekakšno gibanje, s katerim bi radi pospešili življenje, tako da bo pred njim le še možnost smrti.

Predlagam, da se zdaj posvetimo drugi temi. Na predavanjih na Collège de France ste govorili o odnosih med oblastjo in vednostjo; zdaj govorite o odnosih med subjektom in resnico. Ali se ti dve dvojici pojmov – oblast/vednost in subjekt/resnica – dopolnjujeta?

Moj problem je bil od nekdaj – kakor sem povedal že na začetku – problem odnosov med subjektom in resnico: kako se subjekt vključi v kakšno igro resnice. Moj prvi problem je bil tale: kako je, denimo, mogoče, da so norost od določenega trenutka naprej in zaradi določenega števila procesov problematizirali kot bolezen, ki sodi na področje določene vrste medicine? Kako so norega subjekta umestili v to igro resnice, ki jo opredeljujeta medicinska vednost ali model? Pri tej analizi sem opazil, da tega fenomena – v nasprotju z načinom, ki je bil v tistem času (na začetku šestdesetih let) nekako v navadi – ne moremo zares opisati, če govorimo zgolj o ideologiji. V resnici sem se zaradi nekaterih praks – predvsem zaradi interniranja, prakse, ki so jo razvijali že od začetka 17. stoletja in ki je bila pogoj, da je bilo norega subjekta mogoče vključiti v tovrstno igro resnice – veliko bolj posvetil problemu oblastnih institucij kakor problemu ideologije. Tako sem postavil problem vednost/oblast, ki zame ni temeljni problem, temveč orodje, s katerim lahko na način, ki se mi

zdi najbolj natančen, analiziram problem odnosov med subjektom in igrami resnice.

In vendar ste vselej »preprečili«, da bi se z vami pogovarjali o subjektu nasploh.

Ne, tega nisem »preprečil«. Morda sem uporabljal neustrezne formulacije. Zavračal sem prav to, da bi vnaprej postavili teorijo subjekta – kar so lahko storili, denimo, v fenomenologiji ali v eksistencializmu – in da bi na podlagi te teorije subjekta postavili vprašanje, kako je mogoča ta ali ona oblika spoznanja. Pokazati sem poskusil prav to, kako je subjekt v tej ali oni determinirani obliki vzpostavljaj samega sebe kot nori subjekt ali kot zdravi subjekt, kot delinkventni subjekt ali kot nedelinkventni subjekt, in sicer s pomočjo določenega števila praks – te pa so bile igre resnice, oblastne prakse itn. Če sem hotel analizirati razmerja, ki lahko obstajajo med vzpostavitvijo subjekta ali različnih oblik subjekta in igrami resnice, oblastnimi praksami itn., sem pač moral zavrniti nekakšno apriorno teorijo subjekta.

To pomeni, da subjekt ni substanca...

Ni substanca. Je forma, ta forma pa – predvsem in ne vselej – ni identična sami sebi. Sami do sebe nimate enakih odnosov, kadar se konstituirate kot politični subjekt, ki bo glasoval ali ki bo govoril na kakšnem zborovanju, in kadar poskušate uresničiti svojo željo v seksualnem razmerju. Med različnimi formami subjekta nedvomno obstajajo povezave in prepletanja, vendar pred seboj nimamo iste vrste subjekta. V vsakem primeru igramo, do samih sebe vzpostavimo različne oblike odnosa. Zanima pa me prav historično vzpostavljanje teh različnih oblik subjekta v povezavi z igrami resnice.

Ampak nori, bolni, delinkventni subjekt – morda celo seksualni subjekt – je bil predmet teoretskega diskurza, lahko bi mu rekli »pasivni« subjekt; subjekt, o katerem zadnji dve leti govorite na predavanjih na Collège de France, pa je »aktiven« subjekt – politično aktiven. Skrb zase zadeva vse probleme politične prakse, vlado itn. Zdi se, da sicer niste spremenili perspektive, zamenjali pa ste problematiko.

Konstituiranje norega subjekta, denimo, morda lahko zares razumemo kot posledico sistema prisile – to je pasivni subjekt – vendar prav dobro veste, da nori subjekt ni nesvoboden subjekt in da se prav mentalni bolnik kot nori subjekt konstituira v primerjavi s tistim in zaradi tistega, ki ga razglasi za norega. Histerija, ki je bila tako pomembna v zgodovini psihiatrije in v sanatorijih 19. stoletja,

po mojem mnenju ilustrira prav način, kako se subjekt konstituira kot nori subjekt. In ni zgolj naključje, da so velike pojave histerije opazili prav tam, kjer je bil največji pritisk, da bi posameznike prisilili, da se konstituirajo kot norci. Na drugi strani – in prav narobe – pa bi dejal, da me zdaj v resnici zanima način, kako se subjekt aktivno vzpostavi, s praksami sebstva, vendar so te prakse kljub temu nekaj, kar posameznik sam iznajde. To so sheme, ki jih najde v svoji kulturi in ki mu jih ponudijo, predlagajo, vsilijo njegova kultura, družba in družbena skupina.

Ždi se, kakor da ima vaša problematika šibko točko, in sicer koncepcijo odpora zoper oblast. Za to je potreben zelo aktiven subjekt, ki zelo skrbi zase in za druge, ki je potemtakem politično in filozofsko sposoben.

S tem pridemo do problema tega, kar razumem z oblastjo. Skoraj nikoli ne uporabljam besede oblast, če pa jo že uporabim, to storim zato, da bi skrajšal izraz, ki ga vselej uporabljam: oblastna razmerja. Obstajajo pa že povsem izdelane sheme: kadar govorimo o oblasti, ljudje takoj pomislijo na politično strukturo, na vlado, na vladajoči družbeni razred, na gospodarja in sužnja itn. Kadar govorim o oblastnih razmerjih, nikakor nimam v mislih tega. Reči hočem, da je v odnosih med ljudmi, kakršnikoli že so – ne glede na to, ali gre za verbalno komunikacijo, kar počnemo zdajle, ali za ljubezenska, institucionalna ali ekonomska razmerja – oblast vselej navzoča: s tem mislim razmerje, v katerem hočemo poskusiti upravljati vedenje drugega. To so torej razmerja, ki jih lahko najdemo na različnih ravneh, v različnih oblikah; ta oblastna razmerja so gibljiva razmerja, se pravi, da se lahko spreminjajo, da niso enkrat za vselej dana. Na primer: to, da sem starejši in da ste se na začetku bali, se lahko med pogovorom spremeni in utegnem se jaz bati nekoga prav zato, ker je mlajši. Ta oblastna razmerja so torej gibljiva, reverzibilna in nestabilna. Povedati je treba tudi, da lahko oblastna razmerja obstajajo le, če sta subjekta svobodna. Če bi bil eden izmed njiju povsem na voljo drugemu, če bi postal njegova stvar, objekt, nad katerimi lahko izvaja neskončno in brezmejno nasilje, ne bi bilo oblastnih razmerij. Da se lahko oblastno razmerje izvaja, mora torej na obeh straneh obstajati vsaj nekakšna oblika svobode. Tudi če je oblastno razmerje povsem neuravnoteženo, če zares lahko rečemo, da ima prvi vso oblast nad drugim, je mogoče oblast nad drugim izvajati zgolj, kolikor temu zadnjemu ostane še možnost, da se ubije, da skoči skozi okno ali da ubije drugega. To

pomeni, da v oblastnih razmerjih nujno obstaja možnost odpora; če namreč ne bi bilo možnosti odpora – nasilnega odpora, bega, zvižace, strategij, ki položaj obrnejo – sploh ne bi bilo oblastnih razmerij. Ker je to obča forma, ne nameravam odgovoriti na vprašanje, ki mi ga včasih postavijo: »Če je oblast povsod, torej ni svobode.« Odgovarjam: če po vsem družbenem polju obstajajo oblastna razmerja, je tako zato, ker je svoboda povsod. Zdaj dejansko obstajajo dominacijska stanja. V zelo veliko primerih so oblastna razmerja fiksirana tako, da so ves čas nesimetrična in da je marža svobode skrajno omejena. Če zgled – nedvomno zelo shematičen – poiščemo v tradicionalni zakonski strukturi družbe v 18. in 19. stoletju, ne moremo reči, da je imel oblast zgolj moški: ženska je lahko počela cel kup stvari: lahko ga je varala, lahko mu je jemala denar, lahko ga je seksualno zavračala. Vseeno pa je živila v dominacijskem stanju, kolikor je bilo vse to navsezadnje zgolj določena količina zvižac, ki se jim nikoli ni posrečilo preobrniti položaja. V teh primerih dominacije – ekonomske, družbene, institucionalne ali seksualne dominacije – je problem v resnici tole: kje bo nastal odpor. Ali se bo to zgodilo, denimo, v delavskem razredu, ki se bo uprl politični dominaciji – v sindikatu, v stranki; in v kakšni obliki se bo to zgodilo – kot stavka, kot splošna stavka, kot revolucija, kot parlamentarni boj? V takem dominacijskem stanju je treba na vsa ta vprašanja odgovoriti specifično, upošteva tip in natančno formo dominacije. Trditev: »Oblast vidite povsod; torej ni prostora za svobodo,« pa se mi zdi povsem neustrezna. Ne morete mi podtakniti ideje, da je oblast sistem nadvlade, ki nadzira vse in ki svobodi ne pušča nobenega prostora.

Prej ste govorili o svobodnem moškem in o filozofu kot o dveh modalnostih skrbi zase. Filozofova skrb zase naj bi bila specifična in je ne smemo zamešati s skrbjo zase svobodnega moškega.

Rekel bi, da gre za dva različna prostora v skrbi zase, ne pa za dve obliki skrbi zase; mislim, da je skrb po obliki enaka, po intenzivnosti, po stopnji zavzetosti zase – in zato tudi zavzetosti za druge – pa filozofov prostor ni prostor kateregakoli svobodnega moškega.

Bi si na tem mestu lahko zamislili temeljno vez med filozofijo in politiko?

Da, seveda. Mislim, da so povezave med filozofijo in politiko stalne in temeljne. Zanesljivo je, da je – če si ogledamo zgodovino skrbi zase v grški misli – povezava s politiko očitna. Njena oblika pa

je zelo kompleksna: na eni strani je, denimo, Sokrat – tako pri Platonu v *Alkibiadu** kakor pri Ksenofontu v *Memorabilia*** – ki mlade nagovarja z besedami: »Ne, povej, ti bi rad postal politik, ti bi rad vladal mestu, ti bi torej rad skrbel za druge, vendar nisi poskrbel niti zase, in če ne boš skrbel zase, boš slab voditelj«; s tega stališča je skrb zase videti kakor pedagoški, etični in tudi ontološki pogoj za konstitucijo dobrega vladarja. To, da se konstituiramo kot subjekt, ki vlada, implicira, da smo se konstituirali kot subjekt, ki skrbi zase. Na drugi strani pa je Sokrat, ki v *Apologiji**** pravi: »Govorim vam«, saj morajo vsi skrbeti zase; takoj pa doda še****: »[...] da bi bil čim boljši in razumnejši, niti ne za zadeve polisa prej kot za sam polis [...] Kakšno ravnanje torej zaslužim, ker sem takšen? [...] Nič ni bolj primernega, Atenci, kot da se takšen mož hrani v pritaneju – mnogo bolj, kot da se hrani kdo od vas, ki je zmagal na olimpijskih igrah [...]« Potemtakem obstaja močna povezanost med filozofijo in politiko, ki se je pozneje razvila, ko filozof ni več skrbel zgolj za dušo državljanov, ampak tudi za vladarjevo dušo. Filozof je postal svetovalec, pedagog, voditelj vladarjeve vesti.

Bi lahko bila ta problematika skrbi zase jedro nove misli političnega, politike, drugačne od te, s katero se ukvarjamo danes?

Priznam, da v tej smeri nisem preveč napredoval in prav rad bi se vrnil k sodobnejšim problemom, da bi poskusil ugotoviti, kaj lahko z vsem tem storimo v aktualni politični problematiki. Zdi pa se mi, da so v politični misli 19. stoletja – morda pa bi se morali vrniti še dlje, do Rousseauja in Hobbesa – politični subjekt mislili pravzaprav kot pravni subjekt, bodisi v naturalističnem okviru bodisi v okviru pozitivnega prava. Pač pa se mi zdi, da je vprašanje etičnega subjekta nekaj, kar v sodobni politični misli nima veliko prostora. Ne maram odgovarjati na vprašanja, ki jih sploh nisem proučil. Prav rad pa bi se znova posvetil vprašanju, ki sem se jih lotil skozi antično kulturo.

* Platon, *Alcibiade*, op. cit., 124b, str. 92, 127d–e, str. 99. [Slov. prev.: op. cit., 124b, str. 598, 127d–e, str. 602–603.]

** Xénophone, *Mémoires*, III. knj., VII. poglavje, 9 (fr. prev. É. Chambry), Garnier, Pariz 1935, str. 412.

*** Platon, *Apologie de Socrate*, 30b (fr. prev. M. Croiset), Les Belles Lettres, Pariz 1925, str. 157 [Slov. prev.: *Apologija*, prev. Gorazd Kocijančič, v *Zbrana dela*, I, Mohorjeva družba, Celje 2004, 30b, str. 83.]

**** Ibid., 36c–d, str. 166. [Slov. prev.: op. cit., 36c–d, str. 87–88.]

Kakšna naj bi bila povezava med potjo filozofije, ki vodi k spoznanju sebe, in potjo spiritualnosti?

S spiritualnostjo razumem – nisem pa prepričan, da se bo ta definicija prav dolgo obdržala – prav to, kar se nanaša na to, da ima subjekt dostop do določenega načina bivanja, in na transformacije, ki jih mora subjekt sam prestati, da doseže ta način bivanja. Mislim, da sta bili v antični spiritualnosti ta spiritualnost in filozofija identični ali skoraj identični. Vsekakor je najpomembnejša preokupacija filozofije vendarle zadevala sebe, poznavanje sveta je bilo na vrsti za skrbjo zase in večinoma ji je rabilo tudi za oporo. Presenetljivo je, da pri branju Descartesa v *Meditacijah* naletimo na točno isto spiritualno skrb za dostop do načina bivanja, v katerem dvom ne bo več dovoljen in v katerem bomo naposled spoznali*; ko pa tako opredelimo način bivanja, do katerega pridemo s filozofijo, opazimo, da spoznanje v celoti opredeljuje ta način bivanja, in filozofija se je pozneje opredelila prav z dostopom do subjekta, ki spozna, ali do tega, kar bo subjekt kot tak določilo. Iz tega zornega kota pa se mi zdi, da filozofija funkcije spritualnosti postavlja nad ideal temelja znanstvenosti.

Bi bilo treba pojem skrb zase v klasičnem pomenu aktualizirati v skladu s to moderno mislijo?

Seveda, vendar moj namen ni povedati: »Žal smo pozabili na skrb zase, tukajle je skrb zase, to je ključ vsega.« Nič mi ni bolj tuje od ideje, da je filozofija v nekem trenutku zavila s poti in da je nekaj pozabila ter da neke v njeni zgodovini obstaja načelo, temelj, ki bi ga bilo treba poiskati. Mislim, da vse te oblike analize – ne glede na to, ali so radikalne in že v izhodišču trdijo, da je filozofija pozabljena, ali pa imajo veliko bolj historično obliko in trdijo: »Pri tem ali onem filozofu smo nekaj pozabili« – niso preveč zanimive, z njimi ne moremo prav dosti izvedeti. To pa ne pomeni, da stik s tem ali onim filozofom ne more česa prinesiti, vendar bi bilo treba tedaj temeljito poudariti, da je to nekaj novega.

Zaradi tega postavljamo vprašanje: zakaj bi danes potrebovali dostop do resnice v političnem pomenu, se pravi v pomenu politične strategije zoper točke »blokada« oblasti v racionalnem sistemu?

* Descartes, *Méditations sur la philosophie première* (1641), v *Œuvres*, Gallimard, Pariz 1952, str. 253–334. [Slov. prev.: *Meditacije o prvi filozofiji*, prev. Primož Simoniti Slovenska matica, Ljubljana 1988.]

To je res problem: čemu navsezadnje resnica? In zakaj skrbimo za resnico, in to bolj kakor zase? In zakaj zase skrbimo zgolj prek skrbi za resnico? Mislim, da smo se s tem dotaknili vprašanja, ki je temeljno in ki bi mu jaz rekel vprašanje Zahoda: zakaj se je začela vsa zahodna kultura vrteti okoli te obveznosti resnice, ki je dobila celo vrsto različnih oblik? Glede na stanje stvari doslej nič ni moglo pokazati, da bi lahko opredelili strategijo zunaj tega polja. Prav v polju obveznosti do resnice se lahko tako ali drugače premikamo, včasih zoper posledice nadvlade, ki so lahko povezane s strukturami resnice ali z institucijami, zadolženimi za resnico. Če stvari povemo zelo shematično, lahko naštejemo veliko zgledov: obstajalo je pravo pravcato, tako imenovano »ekološko« gibanje – sicer pa je to zelo staro in ni nastalo šele v 20. stoletju – ki je bilo na neki način in pogosto v sovražnem razmerju do znanosti, vsekakor pa do tehnologije, zagotovljene v okviru resnice. V resnici pa je tudi ta ekologija uporabljala diskurz resnice: kritika je bila mogoča v imenu spoznanja v zvezi z naravo, z ravnovesjem procesov živega. Potemtakem so se tako izognili nadvladi resnice, in to ne tako, da so igrali igro, ki bi bila povsem tuja igri resnice, ampak tako, da so igro resnice igrali drugače, ali pa tako, da so v igri resnice igrali drugo igro, drugo partijo, z drugimi aduti. Mislim, da isto velja za politiko, v kateri je bilo mogoče kritizirati politično – denimo zaradi posledic dominacijskega stanja te neupravičene politike – to pa je bilo mogoče le, če so igrali določeno igro resnice, če so pokazali, kakšne so posledice, če so pokazali, da obstajajo še druge racionalne možnosti, če so ljudi naučili tega, česar niso vedeli o svojem lastnem položaju, o svojih delovnih razmerah, o svoji eksploataciji.

Mar v zvezi z vprašanjem iger resnice in iger oblasti ne mislite, da lahko v zgodovini opazimo navzočnost posebne vrste teh iger resnice, ki bi imela poseben status v primerjavi z vsemi drugimi možnostmi za igre resnice in oblasti in za katero bi bilo značilno, da je pravzaprav odprta, da nasprotuje sleherni blokadi oblasti, da torej nasprotuje oblasti v pomenu dominacija-podložništvo?

Da, seveda. Vendar kadar govorim o oblastnih razmerjih in igrah resnice, to nikakor ne pomeni, da igre resnice ne zajemajo tudi oblastnih razmerij, ki bi jih rad prikril – to bi bila odvrtna karikatura. Kakor sem že dejal, je moj problem tole: kako se lahko igre resnice vzpostavijo in kako se lahko povežejo z oblastnimi razmerji. Pokaže-

mo lahko, denimo, da je bila medikalizacija norosti, se pravi organizacija medicinske vednosti okoli posameznikov, označenih za nore, povezana s celo vrsto družbenih procesov, ki so v danem trenutku tudi ekonomski, pa tudi z oblastnimi institucijami in praksami. To nikakor ne zmanjšuje znanstvene veljavnosti ali terapevtske učinkovitosti psihiatrije: ne zagotavlja je, prav tako pa je ne izniči. Res je tudi, da je matematika, denimo, povezana – na povsem drugačen način kakor psihiatrija – z oblastnimi strukturami, četudi zgolj zaradi načina, kako jo poučujejo, kako je organiziran konsenz matematikov, kako deluje v zaprtem krogu, ker ima svoje vrednote, ker določa, kaj je v matematiki dobro (pravilno) ali slabo (napačno) itn. To nikakor ne pomeni, da je matematika zgolj igra oblasti, temveč, da je matematična igra resnice nekako, ne da bi to načelo njeno veljavnost, povezana z oblastnimi igrami in institucijami. Jasno je, da so v nekaj primerih vezi take, da lahko zgodovino matematike mirno izdelamo, ne da bi se menili za to, dasiravno je ta problematika vselej zanimiva in čeprav zgodovinarji matematike prav zdaj začenjajo proučevati zgodovino matematičnih institucij. In naposled, jasno je, da je povezava, ki morebiti obstaja med oblastnimi razmerji in igrami resnice v matematiki, povsem drugačna od povezave, ki morebiti obstaja v psihiatriji; kakorkoli že, nikakor ne moremo trditi, da so igre resnice zgolj igre oblasti.

To vprašanje se nanaša na problem subjekta, saj se v igrah resnice postavlja vprašanje, kdo govori resnico, kako jo govori in zakaj jo govori. V igri resnice se namreč lahko igramo, da govorimo resnico: je igra, igramo se z resnico ali pa je resnica igra.

Beseda »igra« vas utegne zapeljati v zmoto: če rečem »igra«, imam v mislih vsa pravila za produkcijo resnice. To ni igra v pomenu posnemanja ali nastopanja...; to je skupek postopkov, ki privedejo do določenega rezultata, ki je lahko glede na svoja načela in na svoja proceduralna pravila veljaven ali neveljaven, zmagovit ali poražen.

Še zmeraj obstaja tudi problem »kdo«: je to skupina, celota?

To je lahko skupina, posameznik. To je zares problem. Kar zadeva te mnogotere igre resnice, lahko opazimo, da je za našo družbo že od grških časov značilno to, da nimamo zaprte in imperativne definicije iger resnice, ki bi ene dovoljevala, vse druge pa izključevala. V dani igri resnice je vselej možno odkriti kaj drugega in bolj ali manj spremeniti to ali ono pravilo, včasih pa celo vso igro resnice. Nedvomno je zato Zahod v primerjavi z drugimi družbami dobil razvojne možnosti,

ki jih drugje ne najdemo. Kdo govori resnico? Posamezniki, ki so svobodni, ki organizirajo konsenz in ki so umeščeni v neko mrežo oblastnih praks in prisilnih institucij.

Resnica torej ni konstrukcija?

Kakor kdaj: obstajajo igre resnice, v katerih je resnica konstrukcija, in igre resnice, v katerih resnica ni konstrukcija. Obstaja lahko, denimo, igra resnice, ki stvari opisuje na ta ali oni način: kdor antropološko opiše neko družbo, ne izdelava konstrukcije, temveč opis – ki ima tudi sam določeno število pravil, ki se v zgodovini spreminjajo, tako da lahko do neke mere trdimo, da je ta opis v primerjavi s kakšnim drugim opisom konstrukcija. To ne pomeni, da nasproti ni nič in da vse pride iz glave kakšnega posameznika. Na podlagi tega, kar lahko, denimo, povemo o tej transformaciji iger resnice, nekateri sklepajo, da je rečeno, da nič ne obstaja – trdili so, da sem rekel, da norost ne obstaja, problem pa je bil v resnici prav nasproten: šlo je za to, da bi ugotovili, kako je bilo mogoče norost v vseh različnih opredelitvah, ki jih je bila deležna, v danem trenutku integrirati v institucionalno polje, to pa jo je konstituiralo kot mentalno bolezen, ki ji je bilo mesto ob drugih boleznih.

Pravzaprav tudi v jedru problema resnice obstaja komunikacijski problem, problem transparentnosti besed v diskurzu. Kdor lahko formulira resnice, ima tudi oblast, oblast, da lahko pove resnico in jo izrazi, kakor hoče.

Da, vendar to ne pomeni, da to, kar pove, ni res, kakor misli večina ljudi: če jim omenite, da sta resnica in oblast lahko povezani, rečejo: »A tako! To torej ni resnica!«

To sodi k problemu komunikacije; v družbi, v kateri je transparentnost komunikacije na zelo visoki stopnji, so namreč igre resnice morebiti manj odvisne od oblastnih struktur.

Postavili ste pomemben problem; domnevam, da ste pri tem vprašanju vsaj malo mislili na Habermasa. To, kar počne Habermas, me zelo zanima, in vem, da se sploh ne strinja s tem, kar pravim – sam se malce bolj strinjam s tem, kar pravi on; vseeno pa je nekaj vselej problematično: komunikacijskim razmerjem vselej namenja tako pomembno mesto, predvsem pa funkcijo, ki je po mojem mnenju »utopična«. Ideja, da morebiti obstaja komunikacijsko stanje, v katerem lahko igre resnice krožijo brez ovir, brez omejitev in brez prisil, po mojem mnenju sodi med utopije. To pomeni, da ne vidimo,

da oblastna razmerja niso slaba sama na sebi, da niso nekaj, česar bi se morali znebiti; po mojem mnenju družba brez oblastnih razmerij ni mogoča, če ta razmerja razumemo kot strategije, s katerimi poskušajo posamezniki upravljati, določati vedenje drugih. Problem torej ni v tem, da bi jih poskusili razpustiti v utopiji o povsem transparentni komunikaciji, temveč v tem, da si določimo pravna pravila, upravljalške tehnike, pa tudi moralo, *éthos*, prakso sebstva, ki nato v teh igrah oblasti omogočijo delovanje s kolikor mogoče malo dominacije.

Zelo ste se oddaljili od Sartra, ki je pravil: »Oblast je zlo.«

Da, in velikokrat so mi pripisovali to idejo, ki je zelo daleč od tega, kar mislim. Oblast ni zlo. Oblast so strateške igre. Dobro vemo, da oblast ni zlo! Oglejte si, denimo, seksualna ali ljubezenska razmerja: izvajati oblast nad drugim v nekakšni odprti strateški igri, v kateri se stvari lahko povsem obrnejo, ni nič zlega; to je del ljubezni, del strasti, del seksualnega ugodja. Oglejmo si tudi nekaj, kar so velikokrat upravičeno kritizirali: pedagoško institucijo. Ne razumem, kje naj bi bilo zlo v delovanju nekoga, ki v dani igri resnice ve več kakor kdo drug in temu drugemu pove, kaj je treba storiti, ga uči, mu predaja vednost, mu sporoča tehnike; problem je prej ta: kako se v teh praksah – v katerih oblast mora delovati in v katerih ni sama na sebi zla – izogniti dominacijskim učinkom, zaradi katerih je otrok podrejen arbitrarni in nepotrebnosti avtoritete učitelja, študenta pa nadzira avtoritarni profesor itn. Mislim, da je treba ta problem postaviti v okviru pravnih pravil, racionalnih tehnik vladanja in *éthosa*, prakse sebstva in svobode.

Ali bi lahko to, kar ste povedali, razumeli kot temeljne kriterije za to, čemur ste rekli nova etika? Uporabiti naj bi poskusili dominacijski minimum...

Menim, da so prav na tem mestu povezani etična preokupacija in politični boj za spoštovanje pravic, kritična refleksija zoper vladne tehnike, ki zlorablajo, in etične raziskave, ki omogočajo utemeljitev individualne svobode.

Ko Sartre govori o oblasti kot navječjem zlu, se zdi, da namiguje na realnost oblasti kot nadvlade; glede tega se najbrž strinjate z njim.

Da, mislim, da so bili vsi ti pojmi slabo opredeljeni in da ne vemo čisto dobro, o čem govorimo. Tudi sam nisem prepričan, da sem – ko me je začel zanimati ta problem oblasti – o njem govoril pretirano jasno ali da sem uporabil prave besede. Zdaj vse to vidim

veliko jasneje: po mojem je treba ločiti med oblastnimi razmerji kot strateškimi igrami med svoboščinami – strateškimi igrami, zaradi katerih nekateri posamezniki poskušajo določati vedenje drugih, ti pa se na to odzivajo tako, da nočejo pustiti, da bi jim določali vedenje, ali pa tako, da tudi sami poskušajo določati vedenje drugih – in dominacijskimi stanji; ta stanja so prav to, čemur običajno pravimo oblast. Med obojim, med igrami oblasti in dominacijskimi stanji, pa so vladne tehnologije, če ta izraz uporabimo v zelo širokem pomenu – to je tako način, kako kdo vlada svoji ženi, svojim otrokom, kakor način, kako kdo vlada instituciji. Analiza teh tehnik je nujna, ker se dominacijska stanja velikokrat vzpostavljajo in ohranjajo prek tovrstnih tehnik. V moji analizi oblasti obstajajo te tri ravni: strateški odnosi, tehnike vladanja in dominacijska stanja.

V vaših predavanjih o hermenevtiki subjekta je odlomek, v katerem trdite, da je glavni in koristen smisel odpora zoper politično oblast edinole odnos sebe do sebe.

Mislím, da edini smisel možnega odpora zoper politično oblast – če jo razumemo prav kot dominacijsko stanje – ni odnos sebe do sebe. Trdim, da vladnost implicira odnos sebe do sebe, to pa pomeni prav to, da hočem s tem pojmom vladnost zajeti vse prakse, s katerimi lahko vzpostavimo, definiramo, organiziramo, instrumentaliziramo strategije, ki jih posamezniki, ker so svobodni, lahko uporabljajo drugi zoper druge. Svobodni posamezniki poskušajo nadzirati, določati, omejevati svobodo drugih, v ta namen pa imajo na voljo določena orodja, s katerimi vladajo drugim. To torej zares temelji na svobodi, na odnosu sebe do sebe in na odnosu do drugega. Če pa oblasti ne poskusite analizirati na podlagi svobode, strategij in vladnosti, temveč na podlagi politične institucije, si lahko subjekt zamislite edinole kot pravni subjekt. Pred seboj imamo subjekt, ki pravice bodisi ima bodisi jih nima in ki je zaradi institucije politične družbe pravice dobil ali izgubil: tako se vrnemo k pravni koncepciji subjekta. Pač pa pojem vladnost po mojem mnenju omogoča uveljavitev svobode subjekta in odnosa do drugih, se pravi tega, kar je prav materija etike.

Mislite, da lahko filozofija kaj pove o razlogih za to težnjo, da bi določili vedenje drugega?

Ta način določanja vedenja drugih bo imel zelo različne oblike, v različnih družbah bo spodbudil različno intenzivne appetite in želje. O antropologiji ne vem nič, lahko pa si mislimo, da obstajajo družbe, v

katerih je način, kako upravljajo vedenje drugih, že vnaprej tako dobro urejen, da so vse igre pravzaprav že odigrane. V družbi, kakršna je naša, pa je – to je zelo jasno vidno, denimo, v družinskih odnosih, v seksualnih ali čustvenih razmerjih – iger lahko izredno veliko, zaradi česar si še tem bolj želimo določati vedenje drugih. Čim bolj so ljudje drug v primerjavi z drugim svobodni, tem bolj si – tako prvi kakor drugi – želijo določati vedenje drugih. Čim bolj je igra odprta, tem bolj je privlačna in zanimiva.

Mislite, da je naloga filozofije opozarjati na nevarnosti oblasti?

Ta naloga je od nekdanj ena izmed velikih funkcij filozofije. Filozofija po svoji kritični plati – besedo kritičen uporabljam v širokem pomenu – pod vprašaj postavlja vse pojave dominacije, ne glede na to, na kateri ravni in v kakšni obliki (politični, ekonomski, seksualni, institucionalni) so. Ta kritična funkcija filozofije do določene mere izhaja iz sokratskega imperativa: »Skrbi zase«, se pravi »Izhajaj iz svobode, tako da se obvladuješ.«