

# Foucault in sodobna literarna zgodovina

Alen Širca

Filozofska fakulteta, Oddelek za primerjalno književnost in literarno teorijo, Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana  
alen.sirca@guest.arnes.si

*Razprava problematizira aktualnost Foucaultove misli v sodobni literarni zgodovini. Ob pretresu filozofskozgodovinskih implikacij Arheologije vednosti se zjasni, da pri njem ne moremo govoriti o preprosti prednosti diskontinuitete pred kontinuiteto, kot pozivajo mnogi sodobni literarni zgodovinarji in teoretiki, ampak gre za fundamentalen premislek o (kvazi)transcendentalnem pogoju obeh.*

Ključne literatura in filozofija / literarna zgodovina / filozofija zgodovine / strukturalizem / Foucault, Michel

Tradicionalna literarna zgodovina se je opirala na heglovski duhovno-zgodovinski model, ki naj bi favoriziral neproblematično linearnost, kontinuiteto in teleologijo. Pred kratkim pa so se v literarni vedi začeli širiti glasovi o nujnosti prenovitve takšnega (domnevno) zastarelega modela, saj naj bi bila takšna kontinuitetna in teleološka logika ne samo nepravilna do amorfne mase zgodovinskega gradiva, ampak naj bi tudi predpostavljala imperialistične, rasistične, seksistične, homofobne, ekološko katastrofalne in še kakšne namere.<sup>1</sup> Zato naj bi bilo treba teleologiji in kontinuitetam v literarni zgodovini (tako teoriji kot praksi) zoperstaviti diskontinuitete, disperzijo dogodkov, heterogenost, kontingenčnost, diferenčnost itn., skratka, »sodobne« (post)moderne koncepte.<sup>2</sup> Da gre pri tem za precej banalno posploševanje, prejkone ni težko uvideti, vendar se zdi, da to v literarni vedi ni tako razvidno. Kot ugotavlja Tomo Virk, pri teh pozivih največkrat naletimo na »shematično poenostavljanje zaradi večje retorične učinkovitosti in hitrejše argumentacije« (*Aporije* 814).

Poglavitni »prerok« takšne »nove«, »postmoderne« paradigme literarne zgodovine, pa tudi zgodovine na splošno, naj bi bil Michel Foucault. Pri tem se pisci navadno sklicujejo na »diskontinuitete«, »prelome«, »pretrge«, »reze« in »vozljuča«,<sup>3</sup> ki jih najdemo zlasti v temeljnem Foucaultovem metodološkem delu *Arheologija vednosti* (1969).<sup>4</sup> Iz tega zelo zapletenega in intelektualno precej zahtevnega dela, ki se izmika vsakršni poenostavljanju pri pristavitvi, je seveda mogoče vzeti poljuben stavek ali odlomek in iz njega narediti tezo, parolo. To se sicer zelo rado počne ne samo v literarni vedi,

ampak v akademskih diskurzih nasploh, vendar se pri tem le malokdo zaveda, da gre za sila neinteligentno početje, za velik hermenevitični spodrseljaj, ki se mu pravi nasilna dekontekstualizacija in ki med drugim izkazuje nepravilnost do celote misli, iz katere so bile nasilno in nereflektirano ekstrahirane posamezne »partikularije«. <sup>5</sup> Foucault namreč nikjer ne govori o kakšni preprosti prednosti diskontinuitete pred kontinuiteto. Prav tako tudi njegov koncept dispozitiva moči/oblasti, na katerega se eksplicitno ali implicitno sklicujejo precej moralistično intonirani očitki o imperialističnih, seksističnih itn. predpostavkah tradicionalne literarne zgodovine, sploh ne pelje v takšna simplicistična razglabljanja. <sup>6</sup> Foucaultova »metoda« se ravno hoče izviti iz vulgarne logike speljevanja na kakršne koli binarne opozicije. Kot bom skušal pokazati, njegova »zgodovinska metoda«, metodološko gledano, sploh ni tako nova, kot se navadno misli, saj jo je, v zelo grobem formalnem smislu, mogoče uvrstiti v obzorje enega izmed najpoglavitejših tokov filozofije zgodovine 20. stoletja, ki jo bom poimenoval »(kvazi)transcendentalna zgodovina«. Ta je namreč skupni imenovallec različnih prizadevanj v različnih diskurzih oziroma teoretskih izročilih 20. stoletja tako na (post)strukturalistični kot tudi na fenomenološko-hermenevitični strani.

Ker vsak model oziroma teorija literarne zgodovine vselej predpostavlja neko filozofijo zgodovine, bi bilo stvari primerneje in pravičnejše, če bi tisti, ki se zavzemajo za radikalno nove koncepte literarne zgodovine, najprej razčistili, kakšno zgodovinskost oziroma kakšno filozofije zgodovine sploh predpostavljajo določeni pojmi, ki se jih navadno nekritično novači med različnimi poststrukturalističnimi »filozofemi«.

## Diskontinuiteta pred kontinuiteto?

Oglejmo si zdaj Foucaultovo *Arheologijo vednosti* nekoliko natančneje. Foucaultov temeljni filozofskozgodovinski problem, tako kot za večino t. i. »poststrukturalistov«, <sup>7</sup> je problem *henologije* v najsplošnejšem pomenu, namreč henologije kot govora, ki govori o enem/Enem (*tò hén*) in hkrati udejanja to, o čemer govori, se pravi kot »performativnega« govora, ki mora govoriti tako, da vse, o čemer govori, enoti v pojem oziroma predstavo. Če takšna henologija govori o zgodovini, si jo mora nujno predstavljati kot neposredno in sintetično enotnost, kot celoto, pa naj bo to heglovski *Geist* ali kolektivna zavest oziroma nezavedno. Težava takšne henologije naj bi seveda bila to, da predpostavlja »metafizično« henologijo, ki jo poznamo iz (novo)platonizma in ki v novi duhovnozgodovinski preobleki izbruhne na plan v nemškem idealizmu. Zato so se malone vse

»poststrukturalistične« filozofije zgodovine (Althusserjeva, Deleuzova, Foucaultova itn.) trudile iznajti način, kako bi v temelju prekinile s heglovsko absolutno vednostjo, ki se še vedno, čeprav na prikrit način, vpisuje tudi v modernejšo duhovno zgodovino. Čeprav je ta prenehala govoriti o sintetični moči duha in govori o t. i. zgodovini mentalitet, idej in pojmov. Skratka, heglovska absolutna vednost se v najsplošnejšem smislu vtihotapi v katero koli zgodovino, ki za nepregledno sedimentacijo faktov išče globlje smiselne, se pravi koherentne, sintetizirane, poenotene zgodbe. Te so v zadnji posledici vselej infantilno pristajanje na metafizično iluzijo enosti/Enega. Vse to je, tako igrivo pripominja Foucault, »simpatična, a zapoznala zabava zgodovinarjev, ki nočejo odrasti« (*Arheologija* 154).

Zato je treba po Foucaultu narediti vprašljive vse homogene entitete, ki jih navadno povsem nekritično predpostavljamo in udejanjamo, na primer – če se omejimo na entitete, ki so relevantne za literarno zgodovino – kontinuiteto, enotnost dobe, avtorja, dela itn. Vendar to še ne pomeni – tako kot bi radi nekateri –, da je treba tem enotnostim zoperstaviti stihijo radikalne diskontinuitete, prelomov in disperzije, ampak je treba »vse te sinteze, ki jih ne problematiziramo in ki jim puščamo polnopravno veljavo, ohranjati v suspenzu« (30). Foucault nadalje pravi, da je treba vse enotnosti sprejeti prav zato, da bi izvedeli, ali jih lahko na legitimen način znova sestavimo, kar kratko malo pomeni, da moramo vse gradivo, ki ga imamo na voljo, obravnavati v »njegovi prvi nevtralnosti« (30). To pa predpostavlja horizont nove enotnosti – tej se pravzaprav ne da ubežati, česar se Foucault povsem jasno zaveda –, ki ga zasnavlja čista deskripcija diskurzivnih dogodkov. Gre za umik v domnevno nevtralno (neangažirano, antihermenevtično) zadrževanje v kvazitranscendentalnosti analize diskurzivnega polja, pri kateri gre za to, »da se izjavo dojame v ozkosti in singularnosti njenega dogodka; da se *določi pogoje njenega obstoja* [poudaril A. Š.], da se kar najbolj utemeljeno opredeli njene meje, da se ugotovi njene korelacije z drugimi izjavami, ki se lahko navezujejo nanjo, in da se pokaže, katere druge forme izjavljanja omenjena izjava izključuje« (31). Gre torej za analizo oziroma deskripcijo – ne interpretacijo – pogojev izjav kot dogodkovnih singularnosti – ne kot lingvističnih enot – in relacij med njimi, pri katerih so tradicionalne enotnosti, celote in sinteze zgodovinopisja in različnih filozofij zgodovine suspendirane. Nove enotnosti, ki jih postulira Foucault, so rezultat njegove v temelju kvazitranscendentalne obravnave zgodovinskosti. Kaj pravzaprav to pomeni? Tu ne gre, tako kot pri Kantu, za transcendentalne pogoje, pogoje možnosti in nemožnosti izkustva na splošno, torej vsega možnega izkustva, ki v zadnji posledici vodi h konstituciji transcendentalne apercepcije, ali, preprosto rečeno, enotnega in stabilnega subjekta, ampak, nasprotno, za pogoje *dejanskih* – in vselej par-

tikularnih – izjav, dogodkov, diskurzov oziroma, če hočete, izkušenj, pri čemer, deleuzovsko rečeno, ti pogoji nikakor ne smejo biti »večji« oziroma splošnejši od pogojenega. S tem je pripravljen teren za tipično post-strukturalistično ontologijo, ki skuša misliti prehode od ene singularnosti k drugi, ne da bi iz te »rizomatične« množice sploh kdaj lahko sintetizirali kakršno koli dejansko enotnost, celoto itn., še zlasti zato ne, ker bi to vodilo k iluzorni enotnosti subjekta, ki bi si takšne enotnosti potem samopašno in narcistično predočal ter tako užival v (domnevni) enotnosti in zacementiranosti lastne subjektivitete. V temelju gre torej za obračun, pa ne s subjektiviteto kot tako, ampak z metafizičnim, kartezijanskim egom, ki naj bi bil v ozadju vseh »velikih zgodb«, ki (si) jih je pisala tradicionalna (literarna) zgodovina. Zato gre tu za obrat, ki ga imenujem *kvazitranscendentalni*, kolikor gre za poskus mišljenja, ki bi do kraja radikaliziral kantovski transcendentalizem in se hkrati izognil vsem pastem idealizma.<sup>8</sup> Ko se Foucault proti koncu svojega življenja zavestno vrača h Kantu, svojo misel vzvratno opredeli kot nekakšno novonovokantovsko kritiko. V sestavku »Kaj je razsvetljenje« beremo (*Vednost* 155):

V tem smislu ta kriticizem ni transcendentalen in njegov namen ni narediti metafiziko možno: po zasnutku je genealoški, po metodi pa arheološki. Arheološki – in ne transcendentalen – je v pomenu, da ne bo poskušal identificirati obče strukture vsega spoznanja ali vsakega možnega moralnega dejanja, ampak bo poskušal obravnavati diskurzivne instance, ki artikulirajo to, kar mislimo, rečemo in delamo, kot toliko zgodovinskih dogodkov. In ta kritika bo genealoška v tem pomenu, da iz tega, kar smo, ne bo deducirala, kaj nam je moč narediti in vedeti, ampak bo iz naključnosti, ki nas je naredila to, kar smo, izluščila možnost, da prenehamo biti, delati ali misliti, kar smo, delamo ali mislimo. Ne poskuša narediti možno metafiziko, ki je končno postala znanost, marveč poskuša dati, tako daleč kot je to mogoče, nov zagon neomejenemu delu svobode.

Natančno preberimo še naslednji odlomek iz *Arheologije vednosti*, ki na več mestih nakazuje Foucaultov »kvazitranscendentalni obrat«:

Tretji interes takšne deskripcije diskurzivnih dejstev je naslednji: ko jih osvobodimo vseh grupiranj, ki se vsiljujejo kot naravne, neposredne in univerzalne enotnosti, si zagotovimo možnost, da opišemo *druge enotnosti*, a tokrat skozi celoto obvladanih odločitev. Samo če bi jasno definirali njihove *pogoje*, bi utegnili biti legitimno, da iz korektno opisanih relacij konstituiramo diskurzivne celote, ki bi ne bile arbitrarne, a bi kljub temu ostale nevidne. (33; vsi poudarki so moji, A. Š.)

Enotnosti, ki jih Foucault zahteva, so venomer enotnosti na kvazitranscendentalni ravni. Foucault tega izraza sicer ne uporablja, ampak govori o ravni, ki ji implicitno pravi nevidna, vertikalna raven: »Če enotnost obstaja

ja, se nikakor ne nahaja v vidni in horizontalni koherentnosti formiranih elementov; docela tostran prebiva znotraj sistema, ki omogoča njihovo formacijo in jo obvladuje« (78).

Te nove enotnosti so seveda precej krhkejše in šibkejše kot tradicionalne, saj gre za transverzalno sistematizacijo izjav, ki se upirajo vsakršnemu dokončnemu poenotenju in hierarhiziranju, poleg tega pa lahko razpadejo in se v skladu z drugimi pravili uredijo povsem drugače. Nenehno degrupiranje in regrupiranje izjav v »šibke« diskurzivne enotnosti je po Foucaultu edini izhod iz gospostva identitetnega subjekta.

Na problem (kvazi)transcendentalnosti pri Foucaultu napotujejo tudi izjave, da se je treba odreči »stvarem«, njihovi prezenci, torej da jih je treba »de-prezentificirati« in se tako odreči skušnjavi interpretacije, saj za pojavi in stvarmi navsezadnje ni ničesar, kar bi bilo treba interpretirati, pojasniti in poenotiti:

Radi bi nadomestili enigmatični zaklad »stvari« pred diskurzom, regularno formacijo objektov, ki se zarisujejo zgolj v njem. Radi bi definirali te *objekte* brez sklicevanja na *jedro stvari*, a jih pri tem navezali na celoto pravil, ki omogočajo, da se ti objekti formirajo kot objekti diskurza in tako konstituirajo njegove pogoje zgodovinske pojavitve. (53)

»Pogoji zgodovinske pojavitve« je tu ključna sintagma, saj Foucaultu ne gre za razčlenjevanje takšne ali drugačne historiografske zgodbe, ampak za njene pogoje, se pravi za to, kako je takšna ali drugačna zgodovina oziroma zgodovinopisje sploh možno. Vsa poanta Foucaultovega teoretiziranja je, da bi nas rad prepričal, da tu vendarle ne gre za nikakršno metapozicijo. Zgodovinski *a priori* sam ni nezgodovinski oziroma nadzgodovinski, ampak neogibno zgodovinski, saj se definira »kot celota pravil, ki so značilna za neko diskurzivno prakso: toda ta pravila se elementom, ki jih povezujejo, ne vsiljujejo od zunaj; vključena so natanko v tisto, kar povezujejo« (139–140).

Tako pridemo tudi do pojma arhiva, ki po Foucaultu omogoča prelom s kakršnim koli kavzalizmom (vzrokom v stvari sami, avtorsko intenco itn.). Pri tem gre za premik k deskripciji sistema diskurzov, ki pripravlja kvazitranscendentalne pogoje izjav kot singularnih dogodkov, se pravi pogoje dejanskosti, ki jih ne more sintetizirati noben končni subjekt. Tako tudi sam arhiv »kot splošni sistem formacije in transformacije izjav« (142) ni totalizabilen: »Arhiva v njegovi totaliteti ni možno opisati« (143). Takšen pojem arhiva skupaj z drugimi temeljnimi pojmi v *Arheologiji vednosti* seveda – kot smo že sproti ugotavljali – predpostavlja pojma subjektivitete in zgodovine: arhiv nas »osvobodi naših kontinuitet; razprši časovno identiteto, v kateri smo se radi ogledovali z namenom, da bi preprečili prelome

z zgodovino ... Ugotavlja, da smo mi sami razlika, da je naš um razlika diskurzov, naša zgodovina razlika med časi in naš jaz razlika med maskami« (143–144). Gre za ontologijo tipično poststrukturalistične filozofije diference. Diferenca, disperzija smo mi sami in jo tudi proizvajamo: prividni um, učinek gubanja površine, je pravzaprav tudi vzrok vseh diferenc, ki jih vidi. V razpršenosti uzira svojo lastno razpršenost.<sup>9</sup>

Foucaultova arheologija je torej teoretska strategija, ki naj bi zagotavljala docela nezainteresairano deskripcijo, nekakšen umik v domnevno kvazitranscendentalno perspektivo, ki opazuje fenomene »od znotraj«. Zato v diskurzih ne išče ničesar, kar bi se skrivalo za njimi, saj za njimi ni nič – spomnimo se poststrukturalistične krilatice, da je globina samo učinek površine. Ali kot za Lacanom neutrudno ponavlja Žižek: »Skrivnost je, da ni skrivnosti.« Treba je samo »definirati te diskurze same, diskurze kot prakse, ki se pokoravajo pravilom« (Foucault, *Arheologija* 149). In kolikor arheologija ni samo analiza diskurzov, ampak je tudi (in morda zlasti) deskripcija relacij med diskurzi samimi, natančneje, deskripcija interdiskurzivnih transformacij, mora (foucaultovski) arheolog opisovati čisto imanenco (inter)diskurza,<sup>10</sup> ki deluje po (para)logiki diferencialnosti in ki ga opisuje »diferencialna analiza modalnosti diskurza« (150).

Foucault je seveda sam kmalu opazil, da takšna nevtralna in izrazito nehermenevtična pozicija sploh ni možna. Zato je takoj po *Arheologiji vednosti* sledil t. i. genealoški obrat.<sup>11</sup> To pomeni, da je analiza diskurzov kot taka v temelju nekonsistentna – in to je prvi priznal Foucault sam. V zvezi s tem si pogledajmo tudi (veliko) poznejši ugovor Paula Ricoeurja – ki se deloma opira na kritiko Michela de Certeauja – in zelo dobro osvetli, v čem je problem kakršne koli pozicije, ki noče biti hermenevtična. Ricoeur Foucaultovo teoretsko držo v *Arheologiji vednosti* imenuje »intelektualni asketizem« (256), saj gre po njegovem mnenju za intelektualno samoomejitev na (domnevno) nevtralnost<sup>12</sup> izjavljanja brez izjavljalca. Njegovo mnenje je, da mora zgodovinopisje (sem spada seveda tudi literarna zgodovina), ki skuša misliti svoj lastni »kraj izjavljanja«, razmerje med reprezentacijami in socialnimi praksami, opustiti nevtralnost ravni izjav in relacij med njimi, če hoče opisati razmerje med diskurzivnimi in nediskurzivnimi formacijami – Foucault sam namreč omenja nediskurzivna področja, ki naj bi jih morala arheološka raziskava premisliti glede na diskurzivne prakse, npr. institucije, politične dogodke, ekonomske prakse in procese (prim. 174) –, v katerih »se govornica sama upira vsakršni redukciji na izjave« (256–257). Ricoeur, tako kot Foucault, vidi problem ravno v relacijah med diskurzivnimi in nediskurzivnimi praksami (oziroma dogodki), vendar za razloček od njega meni, da jih vendarle ni mogoče misliti brez govorečega subjekta, kar po drugi strani pomeni, da na primer med političnim dogodkom in medicinskimi praksami

ni mogoče vzpostaviti nobene (kvazi)transcendentalne relacije.

Vrnimo se k izhodiščnemu problemu. Ali torej Foucault hoče namesto kontinuitete vpeljati diskontinuiteto? Nikakor, to je iz povedanega deloma že razvidno. Sicer pa v *Arheologiji vednosti* sam izrecno svari pred skušnjavo takšnega niveliziranja – treba se je le prebiti do tega mesta (187):

In tistim, ki bi jih mikalo arheologiji približati analizo, ki je dajala prednost tistemu diskontinuiranemu, približati jo vsem tistim agorafobikom zgodovine in časa ter vsem tistim, ki mešajo prelom in iracionalnost, bom odgovoril: »Z rabo, ki jo prakticirate, prav vi razvrednotite kontinuirano. Vi ga obravnavate kot pomožni element, na katerega se navezuje vse ostalo; iz njega naredite prvi zakon, ki ima za vsako diskurzivno prakso bistveno težo; radi bi, da se v polju te inertnosti analizira sleherno spreminjanje na način, kot se v polju gravitacije analizira sleherno gibanje. Toda ta status mu dajete zgolj s tem, ko ga nevtralizirate in ga na zunanji meji časa odrinjate proti izvorni pasivnosti. Arheologija ima namen preobrniti to dispozicijo, ali bolje (kajti ne gre za to, da se diskontinuiranemu podeli vlogo, ki se jo je dotlej pripisovalo kontinuiteti), kontinuiranega nima namena izigravati nasproti diskontinuiranemu in obratno: njen namen je pokazati, kako je kontinuirano formirano skladno z istimi pogoji in po istih pravilih kot disperzija; in da vstopa – nič bolj in nič manj kot razlike, izumi, novosti ali deviacije – v polje diskurzivne prakse.«

Tu je povsem jasno rečeno, da sta tako kontinuiteta kot diskontinuiteta podvrženi istim pravilom, ki izhajajo iz relacij med izjavami, od koder je mogoče sploh misliti, kako se zasnavljata. Gre torej za, kantovsko rečeno, preiskavo (kvazi)transcendentalnih pogojev tako kontinuitete kot diskontinuitete, se pravi za operacijo, ki je kot taka pred kakršno koli historiografijo in jo hkrati tudi omogoča.

Takšno branje potrjuje tudi Giorgio Agamben, eden izmed najuglednejših sodobnih foucaultovskih filozofov. Po njegovi interpretaciji Foucaultova arheologija še malo ni »manifest historiografskega diskontinuiteta« (17), ampak ostaja zunaj vsake dihotomije med »arhaiko« in »kontemporaritetjo«, saj skuša misliti »neodločljivost med diahronijo in sinhronijo, med enostjo in mnogoterostjo« (32).<sup>15</sup>

Povsem analogno moramo razumeti tudi koncept *epistème*, ki ga Foucault uporablja namesto obdobji oziroma epoh. *Epistème* nikakor ni isto kot epoha, ampak je kvazitranscendentalna epoha, diskurzivni pogoj, historični *a priori* tega, kar vselej neustrezno, z vidika narcistične samorefleksivnosti duha, kolektivne zavesti, subjekta itn., postuliramo kot sintetično enotnost neke epohe. *Epistème* je zato koncept, ki se giblje na minimalizirani ravni predzgodovinskega polja (inter)diskurza. *Kljub temu* pa je vendarle neka enotnost, celota – temu se Foucault seveda ne izogne in se tudi ne more izogniti: »*Epistème* ni forma spoznanja ali tip racionalnosti, ki

bi s tem, ko bi prečil najrazličnejše znanosti, izražal *suvereno enotnost subjekta*, duha ali dobe; je *celota* relacij med znanostmi, ki jih lahko odkrijemo v dani dobi, ko jih analiziramo *na ravni diskurzivnih regularnosti*« (*Arheologija* 206, vse podčrtal A. Š.).

Tudi Deleuze ugotavlja podobno, ko pravi, da vsaka *epistème* konstituira novo področje vidljivosti in izrekljivosti, se pravi tisto, kar sploh šele omogoča zgodovino idej, pojmov, mentalitet itn. (prim. Deleuze 56).<sup>14</sup> Zato ni čudno, da je moral tudi on priznati, da gre pri Foucaultu za neke vrste novokantovstva (prim. 67).<sup>15</sup>

Kakšna je torej filozofija zgodovine, ki je v ozadju Foucaultove arheologije vednosti? Težko se je ubraniti vtisu, da gre kratko malo za »teleologijo«, projicirano v kvazitranscendentalno »objektivnost«, in da je – to sugerira še zlasti koncept *epistème* kot neprilastljivi in samo prek natančne analize dostopni epohotvorni »temelj« zgodovine – bližina s Heideggrovo bitno zgodovino očitna.<sup>16</sup> Zato se mi zdi prepričljiva presoja Manfreda Franka (prim. 196 isl.), ko Foucaultovo *epistème* primerja s Heideggrovo bitjo, ki je s svojimi za človeka vselej nepredvidljivimi »pošiljkami« (*Schickungen*) prav tako nevidno, neumljivo in epohotvorno gibalo zgodovine metafizike. To kaže tudi na sorodnost s t. i. fenomenološkimi koncepti zgodovine, recimo, pri Hansu Blumenbergu in Janu Patočki. Takšna filozofija zgodovine še daleč ne preseka ne s kontinuiteto ne s teleologijo – vse, kar ji uspe narediti, je to, da prekine z romantično iluzijo, da se lahko končni subjekt postavlja na mesto absolutnega subjekta (Duha), ki bi lahko totaliziral celotno gibanje zgodovine, kolikor je njen telos pravzaprav v njem samem. Zato se vsa obravnava premesti na (kvazi)transcendentalno raven, od koder zaradi subjektu nikdar povsem dostopnih diskontinuitet ni mogoče konstituirati nepretrganega kontinuuma zgodovinskega toka. Vendar nas diskontinuitete med diskurzi in epohami ne smejo zapeljati – ne pozabimo na de Certeaujev uvid, da so »prelomi navsezadnje premoščeni prek jasnine njegovega [tj. Foucaultovega] univerzalnega pogleda« (*Le noire soleil* 172). V zadnji posledici namreč ni pomembno, ali gre za naključno igro novih regrupacij izjav ali za telično zgodovinsko silo; v obeh primerih je to, kolikor gre dejansko za prehod iz ene epohe (*epistème*) v drugo, vendarle mogoče misliti na podlagi najsplošnejše in najtemeljnejše kontinuitete in celo teleologije. Prav s tem, da v zgodovini nočemo več videti nobenega telosa, smo že v nekem razumevanju začetka in konca zgodovine. In ker ni nobene arheologije brez eshatologije, tudi ni nobene ateleologije brez teleologije. Judovsko-krščanski linearizem se lahko, če uporabim obrabljen Heideggrov izraz, le »preboleva«.

Tudi kar zadeva Foucaultovo poznejšo misel o zgodovini, zlasti pa njegovo dejansko historiografsko prakso – ta tako ali tako ni nikdar delova-



la anarhično v smislu nekakšnega kolaža diskontinuitet –, je treba reči, da se njegova analiza vselej giblje na podobni (kvazi)transcendentalni ravni, kot se je pravzaprav od začetka njegovega dela, se pravi od *Zgodovine norosti* naprej. Vendar pozneje Foucault redko govori o »diskontinuitetah«, ki v osemdesetih letih niso bile več tako moden izraz. Tudi njegovo lastno pisanje zgodovine, kot ga je paradigmatično podal zlasti v drugem delu *Zgodovine seksualnosti*, kaže na nepričakovano dvojno premestitev njegove dotlejšnje zgodovinopisne prakse: Foucault se po eni strani začne ukvarjati z antiko in zgodnjim krščanstvom, kar je zanj, tematsko gledano, popolna novost, saj se je vedno omejeval na zgodovinske študije moderne dobe, po drugi strani pa ne išče več nekega usodnega temeljnega preloma, ki bi se – v tem primeru – zarezal med antiko in krščanstvo. Njegova zgodovinska študija je dejansko precej podobna nekakšni analovski zgodovini »dolgega trajanja« (*long durée*), s to razliko seveda, da gre tu za zgodovinsko obravnavo, ki je na neki način pred-zgodovinska, kolikor ji ne gre za opis dejanskih historičnih fenomenov v njihovem zgodovinskem sosledju, ampak za preiskavo tistih dejavnikov, ki so te fenomene sploh omogočili – se pravi za (kvazi)transcendentalno obravnavo. Če Foucault zdaj piše zgodovino moralnosti, to ne pomeni, da opisuje dejanske zgodovinske oblike moralnega življenja, ampak mu gre v temelju za zgodovino etike, kolikor vsaka oblika moralnosti predpostavlja tehnologije subjektivnosti. Pri tem ugotavlja, da je med antiko in krščanstvom mogoče zaslediti premike, ki so hkrati kontinuirani in diskontinuirani. Svojo prakso na tej stopnji »krsti« z imenom »zgodovina mišljenja«. Ta ni – kot bi morda lahko sugeriral izraz – nobena zgodovina idej, mentalitet oziroma oblik mišljenja, ampak zgodovina problematizacij, kar pomeni, »da določa okoliščine, v katerih človeško bitje »problematizira« to, kar samo je, to, kar dela, in svet, v katerem živi« (*Zgodovina seksualnosti* 2 9). Gre za »zgodovino, ki ne bi bila zgodovina tistega, kar je lahko resnično v spoznanjih [...], za analizo »iger resnice«, iger resničnega in lažnega, prek katerih se bitje zgodovinsko vzpostavi kot izkušnja, se pravi kot nekaj, kar mora in more biti mišljeno« (7). Takšna zgodovina mišljenja, ki raziskuje pogoje vsakokratnih mišljenj v kaki dobi, se odvija hkrati po treh oseh, po osi resnice, osi oblasti in osi etike ter, združujoč arheološko in genealoško deskripcijo, motri vse možne relacije med temi aspekti: »... poskus narediti zgodovino resnice: ne z analizo obnašanj niti idej, ne družb niti njihovih »ideologij«, temveč problematizacij, prek katerih se bitje daje kot tako, da je lahko in mora biti mišljeno, in z analizo *praks*, iz katerih se oblikujejo problematizacije. Arheološka dimenzija analize omogoča analizo samih oblik problematizacije; njena genealoška dimenzija pa analizo njihovega nastanka na temelju praks in njihovih preoblikovanj.« (9) Še jasneje se Foucault izrazi v sestavku »Kaj je razsvetljenstvo« (*Vednost* 157):

Toda mi imamo opravka s tremi osmi, katerih specifičnost in medsebojno povezanost moramo analizirati: os vedenja, os moči in os etike. Z drugimi besedami, zgodovinska ontologija nas samih mora odgovoriti na odprto serijo vprašanj, opraviti mora neomejeno število raziskav [...], toda vse se bodo naslavljale na vprašanja, sistematizirana takole: kako smo konstituirani kot subjekti lastnega vedenja? Kako smo konstituirani kot subjekti, ki izvršujejo razmerja moči ali pa se jim podreajo? Kako smo konstituirani kot moralni subjekti svojih lastnih dejanj?<sup>17</sup>

Na neki način gre poslej pri Foucaultu za hermenevtično in etično (kvazi)transcendentalno zgodovino, v luči katere arheološko-genealoško metodološki pristop v zadnji instanci vodi tako k razumetju lastnega položaja kot tudi k sprostitvi prostora svobode, k zasnavljanju vedno novih (razpadljivih) subjektivacij.<sup>18</sup>

### Literarna zgodovina à la Foucault?

To, da vsi koncepti, ki danes krožijo v literarni vedi in humanistiki na splošno pod Foucaultovim imenom, z njim pogosto nimajo nič opraviti (in so zato zvečine samo psevdofoucaultovski »fantomski« pojmi, ki ne vzdržijo resne refleksije), je zdaj ob nekoliko natančnejšem, čeprav žal še vedno prepoenostavljajočem pretresu nekaterih temeljnih žarišč Foucaultove misli, postalo jasno.

In če bi vendarle vprašali Foucaulta samega, kako naj bi se konkretno pisala literarna zgodovina, kakšen bi bil odgovor? Enostavnega in neposrednega odgovora kajpada ne bi bilo. Pa vendar naletimo na otipljiv namig. V zvezi z Rolandom Barthesom Foucault pravi, da je strukturalizem – v nasprotju z uveljavljenim mnenjem, da je pometel z vsakršno zgodovino – v resnici vpeljal nov koncept literarne zgodovine. Foucault trdi, da je Barthes s tem, ko se je oprl na pojem pisave (*écriture*), odkril neko specifično gledišče, s katerega bi bilo mogoče zasnovati drugačno zgodovino literature, kot se je prakticirala doslej, saj so pisci na literaturi »odčitavali« globalno, splošno zgodovino, ki zajema totaliteto bodisi kolektivne zavesti neke dobe bodisi totaliteto posameznikovega življenja. Nasprotno je Barthes s pojmom pisave vpeljal zgodovino literature *kot* literature (prim. *Dits I* 1138), se pravi zgodovino literature kot partikularno zgodovino, ki preči tako kolektivno zavest kot posameznike in kaže, da sta obe, kolektivna in posamezna zavest, pravzaprav del pisave same. Torej ne gre za zgodovino literature kot proizvoda človeške kulture, ljudi kot avtonomnih subjektov, ampak za zgodovino literature kot kraja rojstva in smrti teh domnevno obstojnih subjektov. Povedano zgoščeno: ne dela literature člo-

vek, ampak literatura dela človeka. Zato se literarne zgodovine ne bi smelo podrežati kulturni zgodovini – kot se danes navadno počne –, torej se ne bi smelo več raziskovati samo tega, kako v literaturi odseva kolektivna zavest oziroma kolektivni (kulturni) spomin neke civilizacije – to je koncept, ki je danes v kulturologiji tako moderen –, ampak bi bilo treba najprej raziskati, kako je literatura kraj vseh drugih kulturnih proizvodov, in potem tudi vse zgodovinske transformacije takšnih problematizacij.

Čeprav je takšno viziranje literarne zgodovine vezano na protihermenetično usmeritev (post)strukturalizma, ki mu je za pojavi prepovedano odkrivati globljo resnico in se mora omejevati samo na deskripcijo relacij med posameznimi kontingentnimi sklopi ter v zadnji posledici dogmatično potrjevati netotalizabilno disperzijo diskontinuitet, se mi zdi za literarno zgodovino v temelju pomembna. Takšna (post)strukturalistična literarna zgodovina – ki jo Foucault implicitno pozdravlja – je seveda sama v sebi zelo konsistentna, kolikor izhaja iz specifičnih pojmov subjekta in zgodovinskosti, namreč iz tega, da se oboje konstituira šele na podlagi teksta/tekstualnosti oziroma, če hočete, pisave. To je zelo pomembno. Kajti zgodovina (oziroma zgodovinopisje), ki ima pravico imenovati se »literarna«, mora upravičiti svoj *raison d'être* nasproti vsem drugim oblikam kulturne zgodovine, in sicer tako, da misli, kakšno zgodovinskost (in subjektiviteto) zasnavlja literatura sama<sup>19</sup> in kako se to prepleta z »zunanjimi«, antropološkimi, sociokulturnimi, političnimi in religioznimi historicitetami. Morda bi se bilo treba »po navdih« vrniti k začetkom literarne zgodovine kot znanosti. Ne nazadnje je tudi sama misel, da je literatura odlikovano področje, kjer se razodeva splošna človeška zgodovinskost, pravzaprav utemeljila literarno disciplino kot novo področje védenja na začetku 19. stoletja. V mislih imam zlasti Bouterwecka in brata Schlegla.<sup>20</sup> Friedrich Schlegel je v svoji *Zgodovini evropske literature* zapisal: »Ko se seznanimo z literaturo kakega ljudstva, spoznamo njegovega duha, njegove nazore [*Gesinnungen*], njegove načine mišljenja, stopnjo njegove omike [*Bildung*], skratka, spoznamo njegovo posebno bit in bistvo, dobimo prikaz [*wir erhalten eine Charakteristik*], ki bi ga drugod zaman iskali. [...] Literatura različnih obdobj in narodov je najbolj živ del zgodovine « (Nav. po Marsch 82–83). Kdo si danes, v dobi vseh mogočih miselnih redukcij, literarni zgodovini kot vedi sploh upa dati tako vzvišen položaj? Zdi se, da je danes, ko se literarna veda na vse strani sestradano ozira po miselno še tako ubornih novitetah, pri tem pa največkrat zapada v različne sociologizme, prav romantična literarna zgodovina še posebno aktualna – nemara danes celo bolj kot kdaj prej.

## OPOMBE

<sup>1</sup> O vsem tem izčrpno poroča Tomo Virk (»Aporije« in *Primerjalna književnost* 145–172). Proti takšnim očitkom, ki med drugim kažejo na neverjetno pomanjkanje (samo)refleksije, je treba reči dvoje. Prvič, po Foucaultu, ki je največkrat eksplicitna referenca takšnih očitkov, česa takega sploh ni mogoče zagovarjati. Kajti tam, kjer ni nobenega središča, tudi ni nobenega obrobja, zato je »postmoderno« favoriziranje obrobnih, zapostavljenih diskurzov mogoče samo v obliki takšnih ali drugačnih strategij »volje do moči«, ne glede na to, kako moralni in etični hočejo biti ti pozivi na površini. In drugič: kolikor vse te teze temeljijo na takšnih ali drugačnih (navadno povsem nerefektiranih) metodološko eklektičnih kulturnih konstruktivizmih, katerih zagovorniki se radi trkajo po prsih, da so radikalno izpeljali posledice »lingvističnega obrata«, je njihova skupna »tihan« epistemološka predpostavka zelo preprosta in banalna: kolonialistični simbolni umor D drugega na (bojnem) polju teorije. Vzemimo primer (kulturne/socialne) antropologije, ki je naobrnjiv na vsa podobna kulturološka ravnanja v humanistiki. Sodobna antropologija namreč prek svojega teoretiziranja udejanja prakso, ki (na tihem, seveda) izreka, da je prav ona tista, ki ve resnico o (kulturno, zgodovinsko ...) drugih. Različna plemena sicer verujejo v bogove, mite, izvajajo rituale itn., vendar so v temelju pravzaprav »zaslepljena«, se pravi, da ne vedo resnice o sebi, ker ne vedo, da za temi kulturnimi konstrukti (verovanji, miti, rituali) ni ničesar. Zdej seveda teh kulturno drugih ni več treba pobijati ali nasilno pokristjanjevati niti jim ni treba pojasnjevati (zahodnih/učenjaških) teorij o njih samih, saj bi jih s tem »odčarali« iz njihovega mitičnega sveta in tako razlastili njihove »drugosti«, s tem pa bi izgubili predmet svojega raziskovanja. Da tu od drugega *kot* drugega ne ostane ničesar več, najbrž ni treba pojasnjevati. Zato sodobni učenjaški diskurz ves čas, ko govori o drugem in drugačnem, kratko malo udejanja prakso potrjevanja istega, tj. samega sebe.

<sup>2</sup> O urgentnosti takšnih vpeljav je bilo seveda slišati tudi pri nas. Gl. zbornik *Kako pisati literarno zgodovino danes?* Tu vsekakor ni odveč opozorilo, da se takšna »postmoderna« literarna zgodovina, ki igra zgolj na heterogenosti v preprostem nasprotju do tradicionalnih homogenosti, spreminja v (kvazifikcijski in kvaziteoretski) kolaž, ki ne ponuja nobene končne slike. Gre za, kot bistrovidno ugotavlja Evald Koren, »drobljenje, ki bralcu ... tako rekoč onemogoča, da bi sestavil kako svojo celoto, pa naj bo še tako nezahtevna« (92).

<sup>3</sup> Pojem vozla oziroma vozlišča v Foucaultovi misli pravzaprav nima nobene podlage. Tu pa tam naletimo nanj kot na trenutno metaforo, ki pa ji Foucault ne daje nobene resne teoretske teže. Kljub temu je »priromala« v primerjalno zgodovino literatur srednje in vzhodne Evrope, ki sta jo izdala Cornis-Pope in Neubauer. V predgovoru je pojasnjeno, da gre za »nov« koncept komparativistične periodizacije, ki naj bi bil »metaforična alternativa za tradicionalne organicistične metafore« (Valdés, »Preface« xiv). Prim. tudi tipično (psevdo)foucaultovski stavek v uvodu tega dela: »Uporabljamo vozlišča [*nodes*], da bi stvari razpršili in zapletli, ne pa poenotili.« (Cornis-Pope in Neubauer 18) O »vozliščih« prim. Virk, »Aporije« 823, in *Primerjalna književnost* 150–152 ter Kralj.

<sup>4</sup> O Foucaultovi pomembnosti pri nas govori Juvan 33 isl. in zlasti Kralj. V slovenski literarni vedi se na Foucaulta deloma opira tudi Vanesa Matajč, ki predlaga, da je treba namesto (zastarelega, implicitno teleološkega) pojma literarne smeri vpeljati idejno-strukturne tokove (68): »Vozlišča raznih estetsko-idejnih tokov s historičnimi tipi subjekta lahko predstavljajo Foucaultovske dinamične, relativne temelje v literarnem procesus.«

<sup>5</sup> Sprašujem se, ali je kdo, ki se v literarni vedi ogreva za domnevne foucaultovske diskontinuitete, sploh prebral *Arheologijo vednosti* oziroma ali jo je sploh kdo bral *zarez*? Ali je v okviru hermenevtike benevolence skušal Foucaultovo misel eruirati v celoti?

<sup>6</sup> Gl. Širca.

<sup>7</sup> Foucault sam se seveda ni nikoli imel ne za strukturalista ne za poststrukturalista. Izraz uporabljam samo zaradi udobnosti, kolikor gre za označitev najsplošnejšega »duha časa«.

<sup>8</sup> Vprašanje, koliko je tak projekt sploh mogoč, tu puščam ob strani. Foucault ob neki priložnosti tudi sam izrazi možno nemožnost takšne pozicije: »Ne morem izločiti možnosti, da se bom nekega dne znašel pred nekim nepomembnim ostankom, ki bo transcendentalen« (*Dits I* 1241).

<sup>9</sup> Takšna ontologija subjekta in zgodovine se seveda zlahka vgrajuje v različne sodobne kulturološke konstruktivizme.

<sup>10</sup> Zanimivo je, da ima interdiskurzivna analiza lahko le primerjalen značaj. Foucault zato svojo metodološko misel, ki jo je »krstil« z imenom »arheologija« (njen predmet ne more biti neka kultura, neka mentaliteta, neka ideja, saj je v tem oziru neprimerljivo manj ambiciozna, kolikor se zadržuje na ravni interdiskurzivnosti oziroma interpozitivnosti), opredeli kot primerjalno deskripcijo: »Arheologija: primerjalna analiza, ki ni usmerjena v reduciranje različnosti diskurzov in označitev enotnosti, ki jih mora totalizirati, temveč je usmerjena v to, da njihovo različnost razdeli po različnih figurah. Arheološka primerjava nima poenotujočega, temveč pomnožitveni učinek« (171).

<sup>11</sup> O tem izčrpno Dreyfus in Rabinow 79 isl.

<sup>12</sup> Michel de Certeau je bil eden izmed prvih, ki je napadel domnevno Foucaultovo nevtralnost z vprašanjem, ki je bilo tako akutno leta 1968 v Franciji: »Od kod govoriš?«, (*D'ou tu parle?*). Po njegovem mnenju je namreč vsaka historiografija, ki prikrije svoj družbeni kraj izjavljanja, nujno ideološka, se pravi neteoretska: »Tajitev partikularnosti kraja [*lieu*] je počelo/princip ideologije, ki izključuje vsakršno teorijo. Še več, s tem ko namešča diskurz v neki ne-kraj, prepoveduje zgodovini, da bi govorila o družbi in smrti, se pravi, da bi bila zgodovinar« (*L'écriture* 95). Družbeni kraj (*lieu social*) v zadnji instanci dovoljuje nekatere izjave in v isti sapi prepoveduje druge. Poleg tega je ta domnevno odsotni oziroma nevtralni, na nobeno institucijo vezani pogled vendarle hkrati (ideološko) vsepričujoč, vseviden. De Certeau namreč tudi pokaže, da ko Foucault v delu *Nadzorovanje in kaznovanje* govori o panoptikum, njegov diskurz sam postaja panoptičen (prim. *Micro-techniques*), in prav ta vsevidni Foucaultov pogled je navezadnje tisti, ki analogno hegllovskemu Duhu premošča diskontinuitete med diskurzi in epistemami (prim. *Le rive* 172–173). Vendar je, kot opozarja Ricoeur (prim. 259), vprašanje, ali je de Certeau sploh v čem rešil problem zgodovinopisja. Ali ni s tem diskurzom o diskurzu sam zdrsnil v absolutno nevtralnost, ki navezadnje ne more o zgodovini povedati ničesar pertinentnega? O nenavadni bližini med de Certeaujem in Ricoeurjem je bilo v Franciji pred kratkim veliko govora. Gl. zlasti Dosse. Kakor koli že, pokazalo se je, da sta poleg Foucaulta prav de Certeau in Ricoeur ponudila v Franciji najgloblje uvide o zgodovinopisju, ki bi lahko bili izhodišče tudi za nove, domišljene metodološke nastavke za literarno zgodovino. Na Ricoeurja se, recimo, sklicuje zlasti kanadski komparativist Mario Valdés, ki skuša zasnovati postfoucaultovsko kulturno in literarno zgodovino. Valdés zavrača Foucaultovo genealoško analizo in se zavzema za hermenevitično literarno zgodovino, ki se navdihuje ob Ricoeurjevem konceptu trojne *mimesis*, natančneje, ob konceptih prefiguracije, konfiguracije in transfiguracije (prim. *Answering Foucault* 110 isl.). Glede de Certeauja pa je treba opozoriti, da je njegova dandanes marsikje celo modna recepcija zelo enostranska. Nekatere resnejše študije opozarjajo, da temeljna de Certeaujeva svezina ni toliko v epistemološki obravnavi zgodovinopisja kot heterologije, ki nikdar ne more povsem zgrabiti svojega »drugega«, kolikor je ta nepreklicno odsotna preteklost, ampak zlasti v njegovi lastni historiografski praksi. De Certeau se je namreč sam (kljub neverjetni interdisciplinarni radovednosti, ki je segala od psihoanalize, etnologije, kulturne antropologije in vse do teologije) vendarle imel za zgodovinarja novoveške duhovnosti. V zvezi s tem napotujem na izbor njegovih člankov o zgodovini novoveške mistike *Le lieu de l'autre: histoire*

*religieuse et mystique*, izd. L. Giard, Pariz: Gallimard/Seuil (Haute Études), 2005.

<sup>13</sup> Agamben pravi, da je mogoče Foucaultovo kvazitranscendentalno metodo, ki ji sam pravi »paradigma« (arheologijo zato označi za paradigmologijo), pravzaprav zaslediti že pri Platonu in potem pri vseh velikih mislecih zahodne filozofije, Foucault naj bi ji dal samo najpregnantnejši teoretičen izraz. Zanimivo je, da je zanj tudi hermenevtična misel v temelju paradigmatična – le da se tega sama ne zaveda. Na primer hermenevtični krog v resnici ni hermenevtični, ampak paradigmatični: »Ni nobene dvojnosti, tako kot pri Astu in Schleiermacherju, med »posameznim fenomenom« in »celotoc: celota izhaja zgolj iz paradigmatične ekspozicije posameznih primerov. In ni nobene krožnosti, tako kot pri Heideggru, med »prej« in »poznej«, med pred-razumevanjem in interpretacijo: pri paradigmi umljivost ne predhodi fenomenu, ampak je, če tako rečemo, poleg (*para*) njega« (30).

<sup>14</sup> Pozneje bo Foucault *epistème* zamenjal s temeljnejšim konceptom dispozitiva. Težava pri *epistème* je namreč ta, da je vselej omejena samo na (inter)diskurzivno raven. Dispozitiv pa, narobe, preči tako diskurzivno kot transdiskurzivno raven. Gl. Revel 24–25.

<sup>15</sup> To na neki način prizna tudi Foucault sam, ko govori o Cassirerju, ki velja za utemeljitelja novokantovske transcendentalne zgodovine: »Na neki način smo vsi novo-kantovci« (*Dits I* 574).

<sup>16</sup> S tem nisem povedal nič drugega, kar trdi Tomo Virk v svoji *Dubovni zgodovini* (22): »Tudi ideja episteme, ki jo v svoji viziji zgodovine podaja Michel Foucault, kaže določene sorodnosti z duhovno zgodovino.« Prim. tudi isto delo o teleološkosti bitne zgodovine pri Heideggru (24–26).

<sup>17</sup> Foucaultova misel o »pojmovni« zgodovini je še jasneje izražena v *Neustrašnem govoru*. »Razlikovati želim med »zgodovino idej« in »zgodovino mišljenja«. Zgodovinar idej večino časa skuša ugotoviti, kdaj se pojavi določen koncept, pri čemer ta trenutek pogosto sovпада s pojavitvijo nove besede. Kar pa skušam storiti jaz kot zgodovinar mišljenja, je nekaj drugega. Analizirati poskušam način, kako institucije, prakse, navade in obnašanje pričnejo predstavljati problem za ljudi, ki se obnašajo na določene načine, ki imajo določene vrste navad, ki se lotevajo določenih vrst praks in ki poganjajo določene vrste institucij. Zgodovina idej vključuje analizo pojma od njegovega rojstva prek njegovega razvoja in v okviru drugih idej, ki tvorijo njegov kontekst. Zgodovina mišljenja je analiza načina, kako neproblematično izkustveno polje ali niz praks, ki so bile sprejete brez pomisleka, ki so bile znane in »tihe«, zunaj razprave, postane problem, sproži razprave in debate, spodbuja nove odzive in povzroči krizo poprej tihega obnašanja, navad, praks in institucij. Zgodovina mišljenja v tem smislu je zgodovina načina, kako ljudje pričenejo skrbeti glede nečesa, načina, kako jih prične vznemirjati to ali ono – denimo norost, zločin, spolnost, oni sami, resnica.« (63–64)

<sup>18</sup> »Moj problem je, da bi izdeloval samega sebe [*de faire moi-même*] in pritegnil tudi druge, da prek določene zgodovinske vsebine skupaj z mano izdelujejo izkušnjo tega, kar smo, kar ni samo naša preteklost, temveč tudi naša sedanost ...« (*Dits II* 863)

<sup>19</sup> Prepričljiv in še zmeraj veljaven (se pravi aktualen) odgovor je dala recepcijska estetika. Hans R. Jauss je v svojem programatičnem spisu *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft* zapisal, da je zgodovinskost, ki je lastna literaturi, mogoče raziskovati prek t. i. horizonta pričakovanja literarnega izkustva: »Sovisje literarnih dogodkov je prvotno posredovano v horizontu pričakovanja literarnega izkustva [*Erwartungshorizont der literarischen Erfahrung*] sedanjih in poznejših bralcev, kritikov in avtorjev. Zato je od objektivizabilnosti teh horizontov pričakovanja odvisno, če bo zgodovino literature mogoče zajeti in prikazati v njeni lastni zgodovinskosti.« (31) Teorija se seveda velikokrat lepo sliši, v praksi pa je pogosto vse drugače, zato ni čudno, da je poudarjanje recepcije in bralca velikokrat zdrsnilo bodisi na raven »sociologije okusa« – to je bil že od začetka Wellekov ugovor Jaussu – bodisi v tako ali drugačno antropologijo, sociologijo in psihologijo bralca. To se je v

teoriji simptomatično kazalo pri Iserju, ki je moral pri svoji »fenomenologiji« branja večkrat poseči po *Gestalt* psihologiji, dokler se ni nazadnje povsem zavestno podal v antropologijo bralca, v kateri je literatura, podobno kot v kulturni zgodovini, šele na drugem mestu. Težava pri hermenevitični teoriji recepcije in branja je ne nazadnje ta, da ni nikoli skušala do kraja premisliti, »kdo« (oziroma »kaj«) je pravzaprav bralec, skratka, kakšno ontologijo subjekta je vselej na skrivaj pretihotapila v svoj diskurz. Zato je bil (post)strukturalizem tu vselej močnejši »nasprotnik«, saj je imej »jasno« idejo o subjektiviteti, ki jo poraja šele (literarni) tekst.

<sup>20</sup> Prim. še Szondijevo mnenje o tem, kakšna naj bi bila literarna zgodovina, ki se neposredno sklicuje na F. Schlegla: »Bržkone je takó, da ravno historičnost sodi k njegovi posebnosti [tj. k posebnosti umetniškega dela, op. A. Š.], tako da bo edino t i s t i način motrenja docela pravičen do umetniškega dela, ki dovoli, da v umetniškem delu vidimo zgodovino, ne pa umetniško delo v zgodovini.« (20)

## LITERATURA

- Agamben, Giorgio. *Signatura rerum. Sur la méthode*. Franc. prev. Joël Gayraud. Pariz: Librairie philosophique J. Vrin, 2008.
- Cornis-Pope, Marcel in Neubauer, John, ur. *History of the Literatures of East-Central Europe. Junctures and Disjunctures in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing, 2004. (A Comparative History of Literatures in European Languages/Histoire comparée des littératures de langues Européennes; Volume XIX; Volume I in the subseries on Literary Cultures).
- de Certeau, Michel. *L'écriture de l'histoire*. Pariz: Gallimard, 1975.
- . »Le noire soleil du langage: Michel Foucault.« *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Dop. in pregl. izd. Pariz: Gallimard, 2002. 152–173.
- . »Le rire de Michel Foucault.« *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Dop. in pregl. izd. Pariz: Gallimard, 2002. 137–151.
- . »Micro-techniques and Panoptic Discourse: A Quid pro Quo.« *Heterologies. Discourse on the Other*. Prev. Brian Massumi. Minneapolis/London: University of Minnesota Press. 185–192. (Theory and History of Literature, Vol. 17).
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Pariz: Les éditions de Minuits, 1986.
- Dolinar, Darko in Juvan, Marko, ur. *Kako pisati literarno zgodovino danes?* Ljubljana: ZRC SAZU, 2003.
- Dosse, François. *Paul Ricoeur and Michel de Certeau. L'histoire: entre le dire et le faire*. Pariz: L'Herne, 2006.
- Dreyfus, Hubert L. in Rabinow, Paul. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Second Edition, With an Afterword by and Interview with Michel Foucault*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.
- Foucault, Michel. *Arheologija vednosti*. Prev. Uroš Grilc. Ljubljana: Studia humanitatis, 2001.
- . *Dits et écrits I: 1954–1975*. Pariz: Gallimard, 2001.
- . *Dits et écrits II: 1976–1988*. Pariz: Gallimard, 2001.
- . *Neustrašni govor*. Prev. Erna Strniša. Ljubljana: Sophia, 2009.
- . *Vednost – oblast – subjekt*. Izbr. in ur. Mladen Dolar. Prev. Boris Čibej et al. Ljubljana: Krt, 1991.
- . *Zgodovina seksualnosti. 2, Uporaba ugodij*. Prev. Brane Mozetič. Ljubljana: ŠKUC, 1998. (Lamda 11).

- Frank, Manfred. *Was ist Neostrukturalismus?* Frankfurt ob Majni: Suhrkamp, 1987.
- Jauss, Hans Robert. *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*. 2. Izd. Konstanz: Universitäts-Druckerei GmbH, Konstanz, 1969.
- Juvan, Marko. »O usodi «velikega» žanra.« *Kako pisati literarno zgodovino danes?* Ur. D. Dolinar in M. Juvan. Ljubljana: ZRC SAZU, 2003. 17–49.
- Koren, Evald. »Literarna zgodovina med tradicionalno sklenjeno pripovedjo in virtualno sestavljanjo.« *Primerjalna književnost* 20.1 (1997): 85–94.
- Kralj, Lado. »Literarna zgodovina: bolj fikcija kot znanost.« *Kako pisati literarno zgodovino danes?* Ur. D. Dolinar in M. Juvan. Ljubljana: ZRC SAZU, 2003. 61–70.
- Marsch, Edgar, izd. *Über Literaturgeschichtsschreibung. Die historisierende Methode des 19. Jahrhunderts in Programm und Kritik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975. (Wege der Forschung 382).
- Matajca, Vanesa. »Literarnozgodovinski pojmovnik za literaturo moderne: revizija in nekaj predlogov.« *Primerjalna književnost* 27.2 (2004): 61–81.
- Revel, Judith. *Le vocabulaire de Foucault*. Pariz: Ellipses Édition, 2002.
- Ricoeur, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oublié*. Pariz: Éditions du Seuil, 2000.
- Simonis, Linda. »Moderne Geschichtskonzepte im Spannungsfeld von Kontinuität und Diskontinuität.« *Literatur und Geschichte. Ein Kompendium zu ihrem Verhältnis von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. Ur. Daniel Fulda in Silvia Serena Tschopp. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2002.
- Szondi, Peter. *Študije o Hölderlinu. S traktatom o filološkem spoznanju*. Prev. Aleš Košar. Ljubljana: LUD Literatura, 2007. (Labirinti).
- Širca, Alen. »Foucaultovi pogledi na literaturo.« *Primerjalna književnost* 33.1 (2010): 41–61.
- Valdés, Mario J. »Answering Foucault. Notes on Modes of Order in the Cultural World and the Making of History.« *Arcadia* 33.1 (1998): 109–128.
- . »Preface by the General Editor of the Literary History Project.« *History of the Literatures of East-Central Europe. Junctures and Disjunctures in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries*. Ur. M. Cornis-Pope in J. Neubauer. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing, 2004. xiii–xiv.
- Virk, Tomo. »Aporije literarne zgodovine danes.« *Slavistična revija* 54.4 (2006): 811–831.
- . *Dubovna zgodovina*. Ljubljana: DZS, 1989. (Literarni leksikon 35).
- . *Primerjalna književnost na prelomu tisočletja. Kritični pregled*. Ljubljana: ZRC SAZU, 2007. (Studia litteraria).

## Foucault and Contemporary Literary History

Keywords: literature and philosophy / literary history / philosophy of history / structuralism / Foucault, Michel

This paper problematizes the uncritical and unreflective reception of Foucault's concepts of contemporary literary history. It posits that concepts such as discontinuity, intersections, and breaking points should be introduced into modern literary-history discourse in opposition to the traditional concepts of continuity and teleology. A more detailed reading of



Foucault's basic methodological work *The Archeology of Knowledge* shows that Foucault never speaks of simply prioritizing discontinuity over continuity, but rather what the conditions are from which they both arise (i.e., both discontinuity and continuity). This approach is naturally a transcendental one. However, because in Foucault the conditions of experiential possibilities are never about the constitution of transcendental apperception or a comprehensive subject, his transcendental approach should be referred to as (quasi) transcendentalism. Any escape into comprehensiveness, unity, and synthesis would mean falling back into idealism. The concept of *episteme* must also be defined in a similar way. This is not a (post)structural translation of the traditional concept of epoch, but, as Deleuze put it, a constitution of a new area of visibility and utterability, which represents a condition of possibilities of the history of ideas and mentalities. As noted by some of his critics, and first and foremost by Foucault himself, such a position is not even possible in the last instance. This is why the “genealogical turn” occurred in Foucault after *The Archeology of Knowledge*.

Foucault almost never speaks about literary history concretely, except in an interview, in which he claims that Roland Barthes designed a new, structuralist literary history with his concept of writing (*écriture*), a literary history that no longer sees literature as a product of the human spirit, and people as subjects, but precisely the contrary: literature is the place of birth and death of this allegedly autonomous subjectivity. Literature is what produces culture and not the other way around.

The author believes that romantic literary history is even more relevant than structuralist literary history for exploring contemporary literary history, not only because it “invented” contemporary literary history as such, but also because it treated literary history as an eminent expression of history itself. This, however, poses a great challenge to modern literary studies, which is oriented towards cultural studies.

November 2010